BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 12

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

I

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS
POR
CONRADO EGGERS LAN
Y
VICTORIA E. JULIÁ



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., esta obra ha sido revisada por ALBERTO DEL POZO ORTIZ.

© EDITORIAL GREDOS, S. A.
Sánchez Pacheco, 81, Madrid, España, 1981.

Depósito Legal: M. 2888 - 1981.

ISBN 84-249-3511-X.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1981. —5315.

A los Profesores

Hans-Georg Gadamer, Heidelberg
Harold F. Cherniss, Princeton

nuestra gratitud

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. LA FILOSOFÍA, LA CIENCIA Y LOS PRESOCRÁTICOS

Razones de la presente selección de pensadores presocráticos

Por estar conscientes de que la presente edición de textos (con prólogos y notas) de los filósofos presocráticos carece prácticamente de precedentes en lengua castellana, al menos si prescindimos de las que son sólo traducciones de ediciones de autores modernos (distintas, de todos modos, como sería el caso de la de Kirk y Raven), sentimos la obligación de explicar al lector por qué se han seleccionado los pensadores presocráticos que encontrará a lo largo de estos tres volúmenes.

El título mismo de la obra, «Los *filósofos* presocráticos», está ya indicando una restricción: se trata sólo de «filósofos». Pero cabría preguntarse si, aún con esa denominación restrictiva, no deberían incluirse *más* autores, o si, por el contrario, no tendríamos que restringirnos a *menos* escritores.

La primera objeción, por su parte, podría dirigirse a dos cuestiones distintas. La primera —que en alguna oportunidad sostuvo el autor de esta Introducción—[1] apuntaría a la posibilidad de hacer comenzar

[1] C. Eggers Lan, «Sobre el problema del comienzo histórico

la historia de la filosofía griega no con Tales de Mileto sino con Homero; o bien, con Hesíodo, como ha sostenido Gigon [2]. La segunda cuestión concerniría a la ausencia, en nuestra selección, de algunos nombres que figuran en la antología que modernamente ha servido y nos ha servido de principal modelo (la de Diels-Kranz), tales como Hipón, Arquelao, Eurito, Arquitas y algunos sofistas antiguos y notoriamente anteriores o más ancianos que Sócrates, como Critias, Protágoras, Pródico, etc.

La segunda objeción también podría ser dividida en dos cuestiones. Una afectaría a Pitágoras y a los primeros pitagóricos, sobre todo en la medida en que, en nuestro propio tratamiento de los mismos, prácticamente descartamos como apócrifas las teorías filosóficas que a veces se les atribuyen. La otra cuestión incluida en esta posible objeción segunda podría referirse al tratamiento de pensadores que, sin duda, han sido contemporáneos de Sócrates y, en cambio, posteriores a algunos sofistas que dejamos de lado. Tales serían los casos de Filolao, Diógenes de Apolonia y Demócrito.

Contestamos, entonces, a las objeciones señaladas (como se ve, en realidad cuatro) según el orden en que las hemos mencionado.

No tenemos escrúpulos en confesar que sólo comenzamos por Tales y no por Anaximandro por no romper con la tradición de una manera que consideraríamos abrupta e innecesaria. Tenemos noticias de que Anaximandro ha escrito el primer libro de filosofía, y la casi total seguridad de que Tales no dejó nada escrito, al menos que haya sido conocido en tiempos de Aristó-

---

de la filosofía en Grecia», en *Anales de Filología Clásica*, X (Buenos Aires, 1966-1967), 5-67.

2 O. GIGON, *Ursprung*.

teles. Pero éste ha hecho comenzar la filosofía propiamente dicha con Tales, y aunque, a renglón seguido, no menciona a Anaximandro sino a Anaxímenes y a Diógenes de Apolonia —con lo cual descuida todo orden cronológico, ya que a continuación nombra a Hípaso (!) y a Heráclito, Empédocles y Anaxágoras—, toda la doxografía presuntamente dependiente de Teofrasto intercala a Anaximandro entre Tales y Anaxímenes, como «discípulo» del primero y «maestro» del segundo, condiciones ambas discutibles, no tanto el orden cronológico respectivo. Cuando menos tendríamos que dar razones de tal ruptura con la tradición, que nos resultarían insuficientes, como en el caso de Pitágoras.

La primera cuestión, entonces, la responderíamos del siguiente modo: no tendríamos —al menos no la tendría el autor de esta Introducción— inconvenientes en hacer comenzar la historia de la filosofía griega con Homero; pero eso, siempre y cuando nuestra tarea fuera la de confeccionar una historia temática de la filosofía griega por textos, y no sólo extractando, como Kirk y Raven, algunos pasajes de carácter mítico-cosmogónicos, sino sobre temas netamente filosóficos, tales como «el significado de la muerte», «el sentido de la vida humana», «la sucesión del tiempo a través de las edades del hombre», «la legalidad social y biológica», «ordenamiento de las cosas en el mundo», y muchos otros. Pero no se podría incluir —como hacen Kirk y Raven— cosmogonías «órficas» notoriamente posteriores a Sócrates y a menudo de la era cristiana; sí, en cambio, abundantes pasajes de poetas —sobre todo de los trágicos, pero también de los líricos y cómicos—, historiadores, médicos pseudo-hipocráticos, etc., Si emprendemos, en cambio, la selección de textos de *autores* presocráticos, aunque también podamos clasificarlos temáticamente, nos obliga a dejar —para otros volúmenes de esta colección— poetas, médicos e histo-

riadores (sin duda ni Parménides ni Empédocles —ni siquiera Jenófanes, aunque le pese a Burnet— podrían ser encasillados como «poetas»; Heródoto, por ejemplo, como dice Aristóteles, no dejaría de ser historiador si su obra fuera puesta en verso). Esto requiere, a no dudarlo, una caracterización de la «filosofía», que será el segundo punto a tratar en este primer apartado de la Introducción.

La razón por la que no incluimos a Hipón, Arquelao y Eurito estriba no sólo en la precaria o casi nula conservación de textos de o sobre ellos, sino en su igualmente precaria o casi nula significación en la historia de la filosofía antigua. A Arquitas no lo incluimos, en cambio, por ser contemporáneo de Platón (incluso posiblemente más joven que él).

La razón por la que incluimos a Pitágoras y a los pitagóricos antiguos es precisamente la opuesta a la que aducimos respecto de la exclusión de Hipón, Arquelao y Eurito: no sólo es excesivamente abundante la cantidad de textos que sobre ellos disponemos, sino que es innegable su significación en la historia de la filosofía. Estamos dispuestos a conceder que la mayor parte de su real influencia se produjo en tiempos de Platón, y/o a través de una mezcla del platonismo con el pitagorismo que se produjo a fines de la vida de Platón o tras su muerte (donde hallamos, no que Platón o los platónicos «pitagorizan», como se ha dicho desde antaño, sino, a la inversa, que los pitagóricos «platonizan»). Pero eso no aminora el significado del pitagorismo primitivo, ya que el otro, de algún modo, surgió de él.

Finalmente, la ausencia en nuestra edición de algunos sofistas antiguos y la presencia, en cambio, de pensadores posiblemente posteriores a ellos y contemporáneos del mismo Sócrates, como Filolao, Diógenes de Apolonia y Demócrito se debe a una razón de temática. No tememos quedar atrapados en los viejos esquemas de los manuales que discernían una primera etapa «cosmológica» en la filosofía griega (con los presocráticos), otra «antropológica» (con Sócrates y los sofistas) y finalmente una etapa «sistemática» (con Platón y Aristóteles). En tal sentido, en la introducción especial a Heráclito el lector podrá ver que no interpretamos a ese pensador como interesado en cuestiones físicas ni cosmológicas, sino más bien por temas ético-metafísicos o ético-religiosos. Pero eso no porque sienta que «el hombre es la medida de todas las cosas», como Protágoras, o que el hombre debe reconocer que no sabe nada y limitarse a examinarse a sí mismo en busca del puesto que le corresponde en la sociedad, como Sócrates. La moral teórica de Heráclito se inscribe, como la moral práctica de Pitágoras y los primeros pitagóricos, en un mundo no sacudido aún por el escepticismo y el relativismo ético, político, jurídico, religioso y gnoseológico que envolverá a los sofistas y a Sócrates (por más que éste, como luego Platón, y tal vez ya Protágoras, se esfuercen en superarlo fijando patrones o modelos).

Puede alegarse que ya Zenón y Demócrito exhiben ecos de tal descreimiento o desconfianza propia de los sofistas. No obstante, sus esfuerzos —especialmente en el caso de Demócrito— se dirigen a la continuación, a su manera, de las escuelas a las que pertenecen. En ningún momento participan de la ruptura que denuncian los sofistas y Sócrates —de modo diverso— con la tradición de pensamiento acerca del mundo. Ni aún Heráclito había logrado tal ruptura; no sólo habla de la «naturaleza», a la cual, afirma, «le place ocultarse», sino que a menudo debe utilizar el lenguaje cosmológico —que emplea simbólica o burlonamente—, y que ha dado lugar a que se lo considerara a menudo, en forma errónea, como cosmólogo. Y lo que sabemos de

Pitágoras y de los primeros pitagóricos sólo nos permite conjeturar, con Kurt von Fritz, un conservadurismo que los alejaría de toda quiebra del pensamiento de mayor vigencia, como igualmente lo hacía respecto del orden social.

Pero, contestadas en principio las dos objeciones —con sus dos subdivisiones— supuestas, queda en pie, para dejar mejor aclarada nuestra posición frente a ellas, lo que entendemos por «filosofía», al menos en tiempo de los presocráticos.

«Filosofía» y «ciencia» en Grecia antigua

No es raro hallar hoy, tanto en la enseñanza escolar como en la académica —y en el más alto nivel—, una quasi-descalificación de la filosofía por su falta de unidad teórica (cada filósofo tiene su propia filosofía, se suele decir, incluso no faltan profesores de Filosofía que lo dicen) que es contrapuesta, por lo menos desde Comte, a la presunta «objetividad» de la ciencia. Claro que esto último, al menos, no sería suscrito por los hombres de ciencia, que están demasiado atareados por sus propias discrepancias. Por lo menos desde Lobatschefski, Gauss, Bolyai y Riemann (principios a mediados del siglo XIX) se hizo tambalear la seguridad de la geometría euclideana removiendo uno de sus pilares: el famoso postulado V. Luego no sólo han proseguido las investigaciones y divergencias en torno a los posibles reemplazos de tal postulado y de los nuevos sistemas construibles sobre su base, sino que se revisó la historia anterior, y se encontró que tales intentos no sólo ya habían sido bosquejados en siglos anteriores, sino inclusive entre los griegos mismos, pre-euclideanos y post-euclideanos. ¿Y qué decir de la teoría de la relatividad de Einstein y de las múltiples teorías de los «quanta»? ¿Qué acuerdo existe hoy en torno al concepto de «materia»? ¿Hay en biología acuerdo sobre la evolución de las especies o sobre lo que «en el reino animal» puede llamarse «individuo» (para parafrasear el título de un conocido opúsculo de J. Huxley)?

Pero lo que aquí importa es la «filosofía» y la «ciencia» griega de los presocráticos y de la Grecia clásica. Es ilustrativo lo que dice un helenista estudioso de la medicina, W. H. S. Jones [3] quien sostiene que los filósofos griegos practicaban la filosofía como un «juego infantil», aun cuando admita que el espíritu con que lo hacían no era «de juego». Pero hace esta extraña contraposición: «El médico no 'juega' a la medicina, sino al golf o al bridge; el químico no 'juega' a las fórmulas, sino al tenis o tal vez a las apuestas de fútbol. En otras palabras, un hombre sensible tiene un *hobby*, y sin embargo lo toma en serio, se permite a sí mismo una libertad en ese pasatiempo que no se atrevería a permitírselo al desempeñar su profesión ... Pero el filósofo antiguo raramente tenía un *hobby*, y sus recreaciones mentales eran pocas e insatisfactorias. De este modo, tenía que volver a sus ocupaciones serias para encontrar recreamiento y diversión, y parece no haber visto nada incongruente en la introducción de especulaciones deportivas en lugares donde, para nuestra mentalidad, sólo es admisible un razonamiento estrictamente científico». Parece increíble que un autor que, al comienzo del libro, manifiesta un notable espíritu crítico en torno a quién o quiénes han intervenido en la composición del manuscrito que traduce (distinguiendo 1) el escriba, 2) el escritor del texto que el escriba copió, 3) la autoridad usada por este escritor, que Jones piensa que puede haber sido un profesor,

[3] W. H. S. JONES, *The medical Writings of Anonymus Londinensis* (reimpr.), Amsterdam, 1968, págs. 152-165.

del cual, por ende, el manuscrito representa las notas tomadas por un alumno) divague de tal modo al hablar de lo que hacían los filósofos griegos con su tiempo libre y el modo en que se divertían al escribir. Claro, «El dogma de Tales, 'Todas las cosas son agua'», que luego cita, ha de parecerle una forma muy graciosa que tenía Tales para divertirse, a falta de *hobbies*, sin preocuparse en lo más mínimo en averiguar si Tales dijo eso o algo parecido (al fin y al cabo, no es su esfera de investigación), ni cómo podemos saberlo; y, en caso de llegar siquiera a la sospecha de que Tales ha dicho algo parecido, qué es lo que ha querido decir con eso. Al fin y al cabo, dice Jones, nadie le pedía que lo verificara, ni hacía mal a nadie al decirlo. Pero un médico no puede permitirse tales diversiones, porque, si el enfermo no se cura, el médico pierde el favor de la sociedad.

Pero no es cuestión de insistir en describir o refutar argumentaciones tan endebles (y que, por otra parte, al parecer inadvertidamente, son aplicables a la mayor parte del tratado que ha traducido, y por lo tanto contradictorias). En cambio nos llaman la atención ciertas palabras del tal vez más importante historiador de la ciencia antigua que vive en nuestros días, Otto Neugebauer, en su reciente y monumental obra sobre la astronomía antigua: no es necesario mirar a la filosofía griega ni siquiera como (el «ni siquiera» lo ponemos nosotros para hacer notar su actitud «ultrapositivista») un estadio temprano en el desarrollo de la ciencia. «Basta sólo con leer el galimatías de la introducción de Proclo a su descomunal comentario al Libro I de los *Elementos* de Euclides para obtener un cuadro vivo de lo que habría llegado a ser la ciencia en manos de los filósofos. El verdadero 'milagro griego' reside en el hecho de que una metodología científica haya sido desarrollada, y sobrevivido, a pesar de la

existencia de una filosofía dogmática ampliamente admirada»[4].

Al hacer un comentario tan sarcástico, no es, ciertamente el menor error de Neugebauer el no parar mientes en que Proclo en ningún momento se las da de matemático (ha aprendido matemáticas, sí, como era obligatorio entonces en la Academia; pero, de su comentario a Euclides I, Neugebauer puede decir sólo que es «descomunal» o «enorme», pero no «desatinado» ni menos «erróneo», ya que cita a cada momento a matemáticos como Arquímedes, Apolonio de Perga, Gémino y Papo, entre otros), y su introducción tiene las características de mezcolanzas de filosofía con matemáticas propias de un neoplatónico de segunda categoría de su tiempo, lo cual no le impide hacer algunas agudas observaciones metodológicas (cf. págs. 73-75 de la edición Friedlein) anudadas a otras que toma de Platón y de Aristóteles.

Neugebauer ha estado siempre dispuesto a conceder que, para que se pueda hablar de la geometría (o de las matemáticas) como ciencia, es necesario contar con la demostración deductiva, y que ésta aparece por primera vez en Grecia[5]. No sé si alguien ha dicho, antes que Szabó[6], que Parménides nos ha legado el primer testimonio de prueba deductiva (aunque sea por reducción al absurdo); pero sé que *anteriormente a este filósofo no existe testimonio alguno de que se haya empleado este procedimiento —decisivo para que podamos hablar de la geometría como ciencia— de la demostración deductiva*. Por ende, cualquier afirma-

[4] O. NEUGEBAUER, *Astron.*, II, pág. 572.

[5] O. NEUGEBAUER, *Ex. Sc.*, págs. 42-48.

[6] A. SZABÓ, «Eleatica», *AAASH* III (1955), 75; «Anfänge der euklidischen Axiomensystems», *AHES* I (1960), 58-59; *Anfänge der griechischen Mathematik*, Munich-Viena, 1969, págs. 290-293, 377, etc.

ción en sentido contrario no puede ser verificada y no cabe aceptarla científicamente. Es posible calificar de «teoría fantástica» la atribuida por doxógrafos a Anaximandro respecto de la naturaleza del sol, la luna y los astros, como afirma D. R. Dicks[7] (aunque no es ésa una razón para rechazar los testimonios de tales doxógrafos, dado que no por eso Dicks considera que Anaximandro haya sido un astrónomo científico), pero es innegable que tal tipo de intuiciones —por fantásticas que hayan resultado ya en su época— son las que promueven el avance de la ciencia. Alguien que, como Popper, no puede ser acusado precisamente de amar con exceso la filosofía tradicional, declara: «todo descubrimiento contiene un 'elemento irracional' o 'una intuición creadora' en el sentido de Bergson. Einstein habla de un modo parecido de la 'búsqueda de aquellas leyes sumamente universales... a partir de las cuales puede obtenerse una imagen del mundo por pura deducción. No existe una senda lógica —dice— que encamine a estas... leyes. Sólo pueden alcanzarse por la intuición, apoyada en algo así como una introyección ('*Einfühlung*') de los objetos de la experiencia»[8]. Y no cabe contraargumentar que el proceso a que aluden Popper y Einstein tiene lugar sólo en el científico o científicos que hacen el descubrimiento; no sólo porque ni Einstein ni Popper dicen tal cosa, sino porque en la historia de la ciencia todo paso nuevo se hace sobre la base de un paso anterior o siquiera de un *intento anterior*.

Y en ese sentido cuentan en la historia de la ciencia los intentos de Anaximandro, Parménides, Anaxágoras, Empédocles y Demócrito (por sólo citar los presocráticos que, según Heath[9], más han contribuido a la historia de la astronomía); o bien, en matemáticas, especialmente los intentos de Tales, Anaxágoras y Demócrito (siempre para ceñirnos a Heath[10], aunque excluyendo no sólo los nombres de filósofos posteriores a Sócrates, sino también la mención de pitagóricos, sobre cuya intervención en las matemáticas anteriores a Platón somos escépticos).

Tal vez la primera diferenciación establecida entre las ciencias (matemáticas, en ese caso) y la filosofía ha sido la que hiciera Platón en *Rep.* VI-VII; y más netamente en *Met.* I y VI Aristóteles, e incluyendo a las ciencias naturales. Eso no impide que haya habido, antes de Platón, matemáticos que muy probablemente no han dedicado esfuerzos a la filosofía (no son muchos los casos que podemos registrar, pero los hay: Enópides de Quíos, Hipócrates de Quíos, Teodoro de Cirene, Hipias de Elis, Teeteto de Atenas). La inversa es más rara: prácticamente todos los «filósofos» presocráticos han hecho aportes a la ciencia, sea a las matemáticas en sus diversas ramas, sea a las ciencias naturales.

En esta edición de los «filósofos presocráticos», empero, sólo daremos cabida a textos que conciernen a dichos aportes a la ciencia en los casos que enumeramos a continuación:

1) Cuando se trate de rasgos que configuren o puedan configurar una visión del mundo que permita dar sustento a «intuiciones», «teorías» o al menos «intentos» de índole científica, por ej., unidad y/o multiplicidad del universo; orden de las cosas que permita hablar de «cosmos» y de «leyes»; oposición entre «cosas» que parezcan o se revelen como contrarias; trans-

7 D. R. Dicks, *EGA*, págs. 45-46.

8 K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica* (trad. V. Sánchez de Zavala), Madrid, 1967, págs. 31-32.

9 Heath, *Aristarchus*.

10 Heath, I (ver abreviaturas).

formación de unas «cosas» en otras; evolución —lineal o cíclica— del universo; factores o principios (o mecanismo) del movimiento de las «cosas»; relaciones numéricas o proporciones entre «cosas»; ritmo del acontecer, etc.).

2) Cuando se trate de ideas que puedan influir en el conocimiento o en la metodología científica (carácter no-manifiesto de la «naturaleza» de cada cosa; dificultades en el empleo de los sentidos o del pensamiento para alcanzar conocimiento cierto; carácter convencional de nombres y expresiones); principios lógicos (de identidad, de no-contradicción, de tercero excluido), modos de mostración y de demostración, etcétera.

3) Ideas novedosas —fantásticas o «lógicas», comprobables o no, puramente teóricas o de aplicación práctica— que son susceptibles de contribuir al avance de las ciencias, por ej., tamaño de la tierra y forma de la misma; índole del sol y la luna y tamaño en relación con la tierra; carácter de las estrellas fijas y de los planetas; fenómenos meteorológicos y sus causas; origen del hombre y de la vida en general; equilibrio de cualidades contrarias en el organismo humano; composición de nuestro cuerpo; el nacimiento y crecimiento de cada parte del organismo a partir de algo que tiene una cualidad similar; divisibilidad de cualquier magnitud hasta el infinito; existencia de corpúsculos últimos, invisibles e indivisibles, etc.).

4) Ideas y prácticas —ni forzosamente novedosas ni que aportaran forzosamente algo al avance de la ciencia— que atestiguan, siquiera sea como curiosidad, la actividad o el interés de un filósofo por ámbitos no-filosóficos (pronóstico de un eclipse; medición de la distancia desde la costa hasta un barco en alta mar; trazado de mapas de la tierra; invención del reloj de sol, de la clepsidra, etc.).

Antes de extraer las conclusiones que corresponden, haremos una sola observación: uno de los ejemplos dados en el tercero de los casos —la «composición de nuestro cuerpo»— lo podemos hallar, referido al filósofo pitagórico Filolao, en el *Anonymus Londinensis* que W. H. S. Jones traduce y comenta, sin que se especifique en una nota si hizo ese estudio como *hobby* o como una ocupación «seria». (Análogo a otros casos de tal libro.)

Pero de la enumeración hecha corresponde ahora deslindar lo que corresponde a la «filosofía» y lo que es susceptible de ser considerado como «científico». Y en tal sentido no necesitamos mucho esfuerzo: los dos primeros casos conciernen a la Filosofía; el tercero y —según la forma en que haya sido practicado o pensado— el cuarto, a las ciencias.

Esto puede suscitar cuando menos dos dudas: la primera, si en los dos primeros casos agotamos *todo el ámbito* de la Filosofía; ya que no han sido presentados como casos característicos de la Filosofía (esenciales a ésta, si no exclusivos), sino como casos que conciernen a aportes de los presocráticos a la ciencia, y que incluimos en nuestros testimonios. La segunda duda surgiría de si, al practicar tal delimitación, no estamos haciéndolo anacrónicamente, desde una perspectiva posterior, sea la nuestra o la de Platón o Aristóteles.

La primera duda puede ser contestada del modo siguiente. Esos dos primeros casos (al igual que, en otro sentido, los otros dos) no son ejemplificados exhaustivamente ni tampoco taxativamente. Hemos tomado ejemplos un tanto al azar, y que por ello resultan heterogéneos. Podríamos intentar dar muchos más, todos si fuera posible (aunque eso implicaría reduplicar por anticipado el contenido de los 3 volúmenes): serían característicos de la filosofía, y no por eso menos útiles a las ciencias. Útiles a las ciencias, o a los cien-

tíficos, no es lo mismo que indispensables. El científico puede prescindir de ellos: nuestra comprobación en la historia de la ciencia antigua —pero también cuando leemos ciertos textos de Einstein, Jeans, Heisenberg, etcétera—, es que los buenos científicos no han prescindido de ellos, y que ellos han estado presentes de algún modo en todos los avances decisivos de la ciencia.

En cuanto a la segunda duda, no podemos negar que la delimitación la hemos hecho en parte desde la perspectiva de Platón y Aristóteles, pero sobre todo desde nuestra perspectiva. Negaremos, sí, que tal delimitación sea anacrónica, porque lo concreto y real es que ya esos pensadores la practicaron, al consagrar mayor esfuerzo a lo «filosófico» que a lo «científico»; en relación inversa a los que la historia de la ciencia enrola en sus filas pero no la historia de la filosofía (Teodoro de Cirene, Hipócrates de Quíos e Hipócrates de Cos, Hipódamo de Mileto, etc.). No debemos engañarnos frente a un médico que hace filosofía, como Alcmeón; los fragmentos que de él hallamos en Diels-Kranz son «filosóficos», inclusive el 4: es una «filosofía de la medicina», como hay en Platón a menudo una «filosofía de las matemáticas». Tampoco debe engañarnos los casos en que los textos de tipo «científico» predominan en cantidad sobre los «filosóficos»: *el* «fragmento de Anaximandro» no permite dudar de que es un filósofo. Lo que lamentamos es la pérdida del resto del libro.

De todos modos, el lector está clamando desde hace rato por definiciones acerca de «filosofía» y de la «ciencia». Si las hacemos siguiendo lo que Platón y Aristóteles han dicho, pecaríamos de anacronismo. Mejor es responder teniendo a la vista la temática de los presocráticos. Diremos, entonces, que para ellos «filosofía» sería el estudio del universo como unidad y como multiplicidad: como totalidad ordenada (la unidad y la multiplicidad, así como la totalidad y su orden son entendidas de diverso modo según los filósofos y escuelas); y el puesto que corresponde en esa totalidad a las diversas «cosas» (utilizamos nuevamente y en forma deliberada esta vaga expresión, que también los griegos usaron, a veces con el simple artículo neutro plural, o neutro singular) y en particular al hombre. Y también la forma en que éste debe estudiar ese mundo, con cuáles de sus órganos y con qué procedimientos.

Y llamarían «ciencia» a cualquier otro estudio con pretensiones de validez universal pero sin referencia al mundo como totalidad.

II. EL PROBLEMA DE LOS ESCRITOS DE FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

Situación general y panorama de las fuentes

La pretensión de abordar el tratamiento de las ideas de los filósofos presocráticos —o aún de detalles biográficos que nos ayuden a precisar su ubicación cronológica y contar con algunos elementos de juicio acerca de su personalidad, actividades y obras escritas— se ve entorpecida por el hecho de que en ningún caso ha llegado siquiera una de sus obras hasta nosotros.

No vamos a arriesgar alguna tesis sobre los motivos por los cuales contamos con algunas obras anteriores (las atribuidas a Homero y a Hesíodo), contemporáneas (algunas de poetas, como Píndaro, Esquilo, Sófocles, Eurípides) y posteriores (Platón, Aristóteles), y en cambio no tenemos ninguna obra de un filósofo presocrático, así como de algunos filósofos posteriores (los

sofistas, los llamados «socráticos menores», diversas obras tempranas de Aristóteles, todas las de otros sucesores de Platón, como las de Espeusipo, Jenócrates, y las de sucesores de Aristóteles, como algunas de Teofrasto, Aristóxeno, Estratón, los estoicos antiguos, etc.). Enfrentamos, simplemente, el hecho concreto: hace mucho tiempo que esas obras —las de los presocráticos— se han perdido. Ya en tiempos de Aristóteles probablemente se perdieron obras de Tales y de Pitágoras, si es que escribieron alguna. En tiempos de Simplicio (siglo VI d. C.), en cambio, con excepción de alguna como la de Diógenes de Apolonia —que Simplicio nos asegura que «ha llegado» hasta él—, ya quienes se referían a los presocráticos debían manejarlos indirectamente.

Con excepción de algunas escasas menciones de escritores del siglo V a. C. (historiadores como Heródoto, comediógrafos como Aristófanes y algunos pocos tratados pseudohipocráticos) carecemos de noticias sobre los presocráticos antes del siglo IV a. C. Platón nos provee de abundantes referencias a los pensadores que lo han precedido, aunque raramente los destinatarios son explícitamente mencionados con su nombre, y más raro aún es que nos haga alguna cita de pensamientos de ellos que podamos atribuirles textualmente. La razón es que, casi diríamos que por una *cuestión de principios* —según veremos más adelante—, Platón hace sus citas *de memoria*. Y ésta es falible, como la de todo ser humano, y en el caso de Platón lo podemos comprobar en el cotejo de citas de Homero, por ej., con las obras homéricas que nos han llegado. Además, por haber adoptado como género literario la forma de diálogo, las alusiones de Platón a distintos pensadores nos hacen siempre dudar de su historicidad. Además de motivos que alcanzan a Aristóteles también y a sus sucesores, y que serán examinados inmediatamente,

los diálogos son en principio ficticios: casi siempre el principal interlocutor es Sócrates —ya muerto— y los restantes personajes también muertos. Aunque a veces se aluda a hechos que sabemos que han transcurrido (el proceso y muerte de Sócrates), no sólo tenemos la certeza de que por entonces se carecía de procedimientos o instrumentos para reproducir textualmente un diálogo real, sino que la mayor parte de las veces sabemos que difícilmente han podido decir Sócrates y sus interlocutores lo que en su boca se pone; inclusive hay más de una vez anacronismos que —puestos deliberadamente o no— nos dan la pauta de que lo dicho no tiene correspondencia histórica [11].

La primera fuente que es considerada de importancia fundamental para el conocimiento de la filosofía presocrática es la obra de Aristóteles. Aun cuando se hayan perdido algunos escritos que, al parecer, se han ocupado en detalle de los pitagóricos y atomistas, en las obras conservadas hay abundante material, en forma de referencias —en su mayor parte con mención de nombres— y a veces también en forma de citas, concerniente a los presocráticos. También Aristóteles suele hacer citas de memoria —aunque, aparentemente, no por cuestión de principios— y sujetas a error, como también en él podemos comprobarlo a través de citas de Homero. Pero, como el estilo de sus obras es expositivo, ofrece menos dificultades para nosotros que los diálogos de Platón. Eso no impide que presente problemas, a los que nos referiremos en seguida. Pero desde ahora conviene hacer notar, al lector profano, una dificultad que afecta a todos los escritores que, desde Aristóteles, hacen exposiciones en griego (o en latín) acerca de pensadores anteriores: en griego no existen

[11] R. HIRZEL, *Der Dialog*, 1895 (reprod. Hildesheim, 1963), I, págs. 174-271.

comillas (tampoco en latín) que permitan diferenciar una cita textual de una referencia que no lo es. Cuando se atribuye un pensamiento a alguien, si no se trata de versos o de alguna palabra aislada, hay tres formas principales de expresarse: 1) con un verbo de «decir» seguido por la conjunción «que» y la oración con sujeto en nominativo y un verbo en modo finito; esta forma, empero, es la menos usada por Aristóteles y sucesores en nuestro tema; 2) con un verbo de «decir», sin conjunción alguna, con oración con sujeto en acusativo y verbo en infinitivo; 3) con un verbo de «decir» y, tras un adverbio y/o una puntuación que equivale aproximadamente a nuestros dos puntos, la cita. La segunda forma es la más empleada por Aristóteles; la tercera la hallamos con mayor frecuencia en autores tardíos, como Diógenes Laercio. La mayor parte de los casos en que en DK encontramos un texto en «B» (o sea, como fragmento propio) corresponde a la última de las formas enumeradas, aunque también a las otras dos. Pero en ningún caso hay la *seguridad total* de la *exactitud textual* de la cita (en «A» hay ejemplos de las 3 formas).

Hay más. La mayor parte de los textos («A» o «B») que figuran en DK no pertenecen a Platón ni a Aristóteles o escritores anteriores, sino a autores de los siglos I a. C. a VI d. C. (sin perjuicio de llegar a veces hasta el siglo XII, con Tzetzes, o a plena filosofía medieval, con San Alberto Magno, en el siglo XIII). ¿Cuál es el material que han manejado estos escritores?

En principio —y salvo en lo referente a Pitágoras, según veremos en la Introducción respectiva— se suele convenir en que la principal fuente es Teofrasto, discípulo de Aristóteles (todavía en el siglo IV a. C., aunque asomándose un poco hacia el III). Pero lamentablemente también se ha perdido la obra de Teofrasto que habría servido de fuente para la reconstrucción del

pensamiento de los filósofos anteriores (sólo se ha conservado una sección que presuntamente le corresponde, *De Sensibus* o *De las Sensaciones*). H. Diels[12] se abocó a la ímproba tarea de cotejar los pasajes en que Simplicio cita aquella obra de Teofrasto (a la cual llama *Física*, pero también *Historia física* y a menudo *Doctrinas de los físicos*, o sea, *Physikôn doxôn*) con pasajes de escritores anteriores a Simplicio que evidentemente emplean como fuente a la misma obra de Teofrasto, aunque no siempre la citen. En realidad, dicha obra de Teofrasto parece haberse perdido antes del cristianismo, de modo que tanto Simplicio como los otros escritores (a los cuales desde Diels se los llama «doxógrafos», en base tal vez a la obra de Teofrasto que reproducen) lo que han tenido ante sí ha sido un resumen o epítome de un tal Aecio. Y este Aecio tampoco habría contado con el libro de Teofrasto, sino con otro manual intermedio, elaborado en la escuela del estoico Posidonio (s. I a. C.) y empleado también por otros autores. Así que los intermediarios encarecen considerablemente la comprensión del producto.

Claro que es posible que no haya sido la única fuente Teofrasto y sus repetidores; hemos mencionado el ejemplo de Simplicio respecto de Diógenes de Apolonia. Al comentar textos de Sexto Empírico (s. II d. C.), Diógenes Laercio y San Hipólito (s. III d. C.) acerca del libro de Heráclito, discutiremos la posibilidad de que hayan contado con dicho libro, al menos en un reordenamiento posterior. El caso de los pitagóricos será examinado aparte. Pero aquellos que, como Jenófanes, Parménides y Empédocles, han escrito en verso, ofrecen la ventaja de que es más fácil reconocer la autenticidad de los versos —aunque sea siempre fragmentariamente,

---

12 H. DIELS, *Doxographi Graeci*, 1879 (reprod. Berlín, 1958).

y rara vez en algún orden discernible— por su medida y estilo.

Cuestionamiento de las referencias de Aristóteles

El tratamiento que, a partir de Zeller, había sido habitual para los filósofos presocráticos, sufrió un duro impacto con el libro de Cherniss que desmenuzó la crítica de Aristóteles a dichos pensadores [13]. La réplica de W. Jaeger fue, por eso, dura: Cherniss no innova al demostrar las limitaciones de que padecía la crítica de Aristóteles, ni al decir que éste veía las opiniones de sus predecesores desde su propia perspectiva; y su intento de descalificar a Aristóteles como fuente tiene validez como advertencia para el novato, pero es injusto para con Aristóteles. En efecto, «las grandes realizaciones de Aristóteles en el campo de la historia durante sus últimos años y las obras paralelas de los discípulos organizadas por él muestran que la investigación del detalle ocupaba su mente en gran escala y se convirtió de más en más en un propósito en sí mismo para sus discípulos» [14].

En un artículo mucho más reciente de crítica a Cherniss, Guthrie compara el libro de éste con el de Jaeger sobre Aristóteles de 1923, como «libros que hacen época» [15]. Lo cual es sin duda correcto. Martin Heidegger ha podido decir, con la mayor desaprensión, que lo único cierto en el libro de Jaeger sobre la evolución de Aristóteles es que «Aristóteles nació, trabajó y murió». Pero lo patente es que tal libro dividió en

13 CHERNISS, *ACPP*.

14 W. JAEGER, reseña de CHERNISS, *ACPP*, en *AJP* 58 (1937), 350-357.

15 W. K. C. GUTHRIE, «Aristotle as Historian», *JHS* 77 (1957), 35.

dos la evolución de los estudios aristotélicos: antes y después del *Aristóteles* de Jaeger. Se puede disentir, descubrir una gran fantasía en afirmaciones con precarísimo fundamento, pero ya nadie puede prescindir de él. Algo similar pasa con el libro de Cherniss. Después de aparecido el mismo, no se puede trabajar sobre los presocráticos de la misma manera: una cosa era antes, otra después.

Pero parece excesivo que Guthrie resuma el libro de Cherniss con las palabras que emplea el discípulo de éste, J. B. McDiarmid, en un agudo artículo que intenta descalificar —a su vez— a Teofrasto, por su dependencia de Aristóteles: «Aristóteles no está interesado en absoluto en los hechos históricos. Él está construyendo su propio sistema de filosofía, y sus predecesores sólo le interesan en la medida que le proveen material para este fin. Cree que su sistema es final y completo y, por lo tanto, que todos los pensadores anteriores han marchado a tientas hacia ese sistema y que sus ideas pueden ser enunciadas en términos de éste. Al sostener esta creencia, no ha titubeado en modificar o distorsionar no sólo los tópicos en detalle sino también las fundamentales actitudes de sus predecesores o articular las implicaciones que esas doctrinas pueden tener para él pero no podrían tenerlas para sus autores» [16].

Este resumen, sacado de su contexto en el trabajo de Mc-Diarmid y en la medida que reproduce sólo parcialmente las razones de fondo de Cherniss, se presta incluso para que se tome la cuestión como si en ella se pusiera en juego la honestidad intelectual de Aristóteles [17].

16 MCDIARMID, *TonPC*, pág. 86.

17 J. G. STEVENSON, «Aristotle as historian of philosophy», *JHS* 94 (1974), 138-143.

Que la cosa es mucho más amplia y más a fondo se ve, a mi juicio, en un breve ensayo posterior —lamentablemente, poco difundido— acerca de la historia de las ideas en Grecia [18].

Allí Cherniss nos recuerda la sabrosa anécdota que presenta Platón en *Fedro* (274c-275c): Sócrates narra al joven Fedro la historia de la invención de la escritura por el egipcio Theuth, quien mostró al rey Tamos su invención, y el rey le preguntó cuál era su utilidad. Theuth alegó que serviría para que los egipcios fueran más instruidos y más capaces de recordar. A lo cual el rey replicó que el resultado de semejante invento sería contrario a la utilidad propuesta, ya que con él no ejercitarían su memoria (dado que se contentarían con leer lo que otros habían escrito antes) ni se volverían más instruidos (ya que se creerían suficientemente instruidos con leer lo que había servido de instrucción a otros, sin ser enseñados ni aprender por sí mismos). A esta anécdota, Fedro ironiza: «¡Cuán fácilmente, Sócrates, puedes componer historias egipcias o de cualquier otra parte!» La respuesta de Sócrates alude a una época en que los hombres eran tan simples que les bastaba «escuchar a un perro o a una piedra: sólo les importaba si les decían la verdad. Pero a ti te interesa, tal vez, quién lo ha dicho y de dónde es; no te basta examinar si es así o de otro modo».

Tal vez los investigadores modernos pequemos, al estudiar la historia de la filosofía griega, de lo que se le imputa a Fedro. Pero lo que aquí importa, dice Cherniss, es «la confesión de Platón de que, para él, la importancia de una teoría o de un juicio reside en su significación y validez y no en su autor o en su origen;

[18] H. F. CHERNISS, «The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy» (en *Estudios de Historia de la Filosofía en homenaje al Profesor Rodolfo Mondolfo*, Tucumán, 1957, págs. 93-114).

mas también es la defensa de Platón de su propia técnica de presentar en forma de historias temporales temas que él cree en realidad trascienden la temporalidad».

Nosotros hemos detallado más que Cherniss el diálogo entre Theuth y el rey Tamos, con el fin de subrayar lo que más arriba hemos anticipado; que hacer las citas de memoria era para Platón algo así como una *cuestión de principios* (coincidiría en ese sentido con Tucídides, cuando aclara que no pone las manos en el fuego en torno a la cuestión de si relata exactamente los hechos y menos los discursos y diálogos sostenidos, puesto que lo que ha procurado es destacar el *sentido* que ha captado en ellos). Pero sirve también para explicar —al margen del hecho de que los griegos carecieran de un concepto de historia como el que ha prevalecido en Occidente desde Hegel— que no podemos pedirle a Platón un concepto de historia de las ideas como nosotros tenemos; en la que cuenta no tanto quién dijo qué cosa, sino cómo se fueron forjando categorías en un momento, que permitieron progresos sobre su base hasta que entraron en crisis y fueron sustituidas por otras, y así sucesivamente.

Y esto vale —aunque con otro fundamento distinto— para Aristóteles. Influido por la forma literaria que empleó Platón (a saber, los «diálogos»), también escribió «diálogos», y luego, al dejar esta forma, conservó su estructura básica, en sus exposiciones hechas en forma de discusiones. «Cada una de estas discusiones es una clase de diálogo en el cual los interlocutores están reemplazados por las exposiciones de opiniones anteriores que son enfrentadas entre sí. Se trata de que cada opinión contribuya a la conclusión de la discusión, que es la propia doctrina de Aristóteles; y este fin determina la elección y la interpretación de las opiniones de sus predecesores en cada contexto par-

ticular. El propósito de sus exposiciones del pensamiento anterior era, pues, más bien dialéctico que histórico; pero la justificación de esta técnica dialéctica reside en su concepción de la historia del pensamiento. Creía que la verdad íntegra había sido descubierta y perdida muchas veces, que su propio sistema era el cumplimiento de uno de estos ciclos de descubrimiento, y que todas las doctrinas previas que conocía eran vestigios vagos y confusos de la verdad, y por consiguiente intentos 'balbucientes' de expresar su propio sistema»[19].

Como se ve, entre esta cita y la que Guthrie extrae de McDiarmid a modo de resumen del libro de Cherniss sobre los presocráticos hay suficientes elementos comunes como para advertir que el pensamiento de Cherniss estaba ya reflejado —aunque parcialmente— en aquellas palabras de McDiarmid extractadas por Guthrie, así como que después de aquel libro no ha habido variantes de decisiva importancia en dicho pensamiento. Además, aquellos puntos que no aparecen en la cita de McDiarmid y sí en la que acabamos de hacer —preservación de la estructura de los diálogos de Platón en las exposiciones aristotélicas de las doctrinas anteriores; concepción cíclica de la historia, en la cual recurre una y otra vez la búsqueda hasta el pleno logro de la verdad, cosa que en el ciclo que toca vivir a Aristóteles y sus predecesores se cumple de modo que éstos hacen intentos «balbucientes» de expresar la verdad, que se encuentra esta vez en el sistema de Aristóteles— aparecen casi con los mismos términos en el capítulo VII del libro de Cherniss[20].

Pero la diferencia estriba en que ahora podemos ver claro que la cuestión no se reduce a Aristóteles ni

19 *Ibid.*, págs. 102-109.
20 CHERNISS, *ACPP*, especialmente págs. 348-349.

puede ser tratada en términos de honestidad intelectual. Dejando de lado el problema acerca de la diversidad de concepciones entre los griegos y nosotros respecto de la honestidad intelectual, podemos ver, en efecto, que Cherniss no presenta un Aristóteles envanecido con la conquista de la verdad total; antes bien, nos lo hace aparecer en la modesta función de uno de tantos ejecutores del cumplimiento del descubrimiento de la verdad, ya que éste tiene lugar con él en uno de tantos ciclos.

Lo que podría suscitar dudas, en el pasaje del *Fedro* aludido, es si no se está desechando conscientemente la posibilidad —sugerida por la réplica de Sócrates a la ironía de Fedro acerca de la invención de la escritura— de un tratamiento histórico en favor de un tratamiento sistemático. Pero Fedro no aparece planteando tanto la posibilidad de una descripción de la «secuencia temporal de las teorías» cuanto la exigencia de una precisión de autores y lugares verdaderos, lo que no es lo mismo. «Tanto a Aristóteles como a Platón, la posibilidad misma de lo que nosotros llamamos historia de las ideas les habría parecido incompatible con la filosofía, que para ellos implicaba una verdad objetiva y eterna, discernible directamente por la mente de cada individuo humano»[21].

Teofrasto y la «historia» del pensamiento anterior

Desde el descubrimiento (efectuado por F. Kenyon en 1892) del papiro que luego fue editado por H. Diels como *Anonymi Londinensis Iatrica* —aparentemente con extractos de la denominada *Menoneia*, citada por Plutarco y Galeno, entre otros, como obra del discípulo de Aristóteles, Menón— se ha convertido en un lugar

21 CHERNISS, *art. cit.*, pág. 112 (cf. antes, n. 18).

común de los helenistas la tesis de que Aristóteles encomendó a sus discípulos historiar el pensamiento anterior en diversos terrenos: a Teofrasto, la confección de una «historia» de la Filosofía; a Eudemo, de las Matemáticas; a Menón, de la Medicina[22]. En su crítica a Cherniss, Jaeger alude a tales obras como prueba del interés histórico de Aristóteles y de la necesidad de tenerlas en cuenta para «formarnos una idea completa del conocimiento completo de la filosofía pre-socrática»[23].

Este lugar común se basa, en nuestra opinión, en un malentendido lingüístico unido, sin duda, a un prejuicio: el de que, al referirse Simplicio y algún otro doxógrafo a la obra de Teofrasto, la denominen (a veces, como vimos) *Physikḗ historía*; y análogamente, se mencione una obra de Eudemo como *Geometrikḗ historía* (o, en plural, *Geometrikaí historíai*). Con esto parecen olvidar los investigadores modernos que otra obra de Teofrasto —conservada hasta nosotros— ha sido llamada *Perì phytôn historía* (más conocida por su nombre latino, *Historia plantarum*), que, cuando menos tiene un antecedente en una obra atribuida a Aristóteles, *Zōikḕ historía* o *Historía perì tà zôia* (*Historia animalium*), escritos que nadie se atrevería a considerar como «historias». Jaeger incluye entre las obras resultantes de los esfuerzos históricos de Aristóteles la «colección de 158 constituciones», seguramente porque la única que de ellas aparentemente ha llegado hasta nosotros, la *Athenaíōn Politeía* o *Constitución de Atenas*, tiene en su primera parte una suerte

22 Cf. H. Diels, «Ueber die Excerpte von Menons Iatrika», *Hermes* 28 (1893), 407-434; W. Jaeger, *Aristóteles* (trad. J. Gaos), México, 1946, págs. 380 sigs. y 540; F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. VIII. Eudemos von Rhodos*, 2.ª ed., Basilea, 1969, pág. 113; Cherniss, *art. cit.*, pág. 110 (cf. antes, n. 18).

23 Reseña (págs. 354-355) citada en n. 14.

de «historia constitucional (o institucional) de Atenas». Pero no posee el nombre de *historía*, ni tampoco configura una historia de ideas políticas o de políticos sobre Atenas y su estructura política.

En cuanto al *Anonymus Londinensis* (obra del siglo I d. C.) o, más directamente, a la supuesta *Menóneia* o sección que se supone ha sido escrita por algún profesor o alumno aventajado en base a informes dejados por el discípulo de Aristóteles, Menón, exigiría un trabajo especial para deslindar lo que puede ser «pre-socrático» (prácticamente, aparte de Hipócrates de Cos y su yerno Pólibo, se mencionan sólo seis nombres de «pre-socráticos»: Ico, Hipón, Menécrates, Filistión, Petrón y Filolao). Pero el procedimiento es de clasificación de enfermedades y teorías sobre ellas, como hallamos también en obras de Teofrasto sobre plantas, piedras, caracteres humanos y, en fin, opiniones (en la medida que éstas pueden ser recopiladas). Los fragmentos recopilados por Wehrli de la presunta *Historia de la geometría de Eudemo* sólo presentan, como testimonio que tenga algún parecido con una obra histórica, el extenso fragmento 133, tomado íntegramente del denominado «sumario de Proclo», que ocupa las págs. 64,7 a 69,4 (o, como lo selecciona Wehrli, de págs. 64,16 a 68,6) en la edición Friedlein del comentario de Proclo al libro I de Euclides. Es el *único* de los once fragmentos que Wehrli ha seleccionado como pertenecientes a la *Historia geométrica* de Eudemo *en que no se menciona a Eudemo*. Wehrli lo hace concluir antes de donde termina naturalmente (pág. 68,6 en lugar de pág. 69,4) para eliminar lo atingente a Euclides mismo, que Eudemo no habría podido narrar. Pero el pasaje es una mezcolanza de distintas fuentes, en las cuales se acentúa una tendencia «platonizante» (el papel de Platón y platónicos en esa «historia de la geometría» ocupa un espacio des-

proporcionado en relación con los demás), aparte del hecho de que es curioso que un discípulo de Aristóteles no haya concedido a su maestro ni a peripatético alguno un papel aunque fuera menor, en ese tránsito hacia Euclides.

Que Teofrasto haya sido una excepción resulta difícil concebirlo, sobre todo cuando se mira la reconstrucción que hace Diels en los *Doxographi graeci*, donde hallamos toda una clasificación de problemas posibles o, mejor dicho, preguntas que un peripatético curioso se haría respecto del mundo y sus principios y constitutivos, sometiendo a los pensadores «entrevistados» a un interrogatorio que contiene preguntas que probablemente nunca se formularon, al menos en esa forma.

Es muy probable que, de todos modos, Teofrasto haya tenido a la vista, al intentar exponer las respuestas de los presocráticos a sus preguntas, los libros de éstos. Y que incluso haya transcrito pasajes de los mismos; cosa que es fácil de verificar cuando se trata de versos como los hexámetros de Parménides; o cuando, en medio de un texto cargado de terminología peripatética, encontramos frases como éstas: «en efecto, pagan la pena unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo», tras lo cual sólo le queda a Teofrasto la aclaración de que Anaximandro —pues de él se trata— habla de tales cosas «así, en términos más bien poéticos». Ciertamente que, como todo el comienzo del pasaje está en una terminología muy distinta, que no es poética y sí aristotélica, no estamos seguros de cuáles son las cosas que pagan la pena y por qué.

Pero McDiarmid ha insistido en que, aun con los libros originales en la mano, Teofrasto ha tratado de exponer el contenido de los mismos con los esquemas aristotélicos, incluso confundiéndolos o malentendiéndolos (tal sería el caso de la mezcla de los citados en las listas de *Met.* I 3 y de *Fís.* I 2 y sigs.).

Aparte de quienes han protestado, como Guthrie, contra el cuestionamiento de Aristóteles, también se ha levantado alguna voz en defensa de Teofrasto: así Kahn ha comparado las opiniones que en el escrito conservado *De Sensibus* Teofrasto ha atribuido a Platón con las que Platón mismo ha sustentado en el *Timeo*. «El comportamiento de Teofrasto, aquí, en el único caso donde podemos controlar plenamente su uso del material que hace de fuente, es lo suficientemente admirable como para justificar el elogio de un editor moderno en cuanto a su 'gran exactitud' y su 'informe desapasionado y maravillosamente imparcial'», dice Kahn, citando frases de Stratton[24].

No obstante, en la misma página en que Stratton formula este último elogio de la obra de Teofrasto, tomada en general, apunta: «Sin embargo, con Platón parece con frecuencia errar la cuestión, con frecuencia disputar por palabras, como si hubiera aquí cierta falta especial de simpatía». Y de esto da diversos ejemplos, al anotar el texto, como aquella frase del cap. 5, donde Teofrasto dice que Platón no habla de todos los sentidos, «sino sólo del oído y de la vista». Stratton nos invita a releer los pasajes que Platón dedica al tacto (61d-62c) y al gusto y al olfato (65c-67a) en el *Timeo*.

McDiarmid, que ya en su trabajo anterior había ensayado demostrar la dependencia que advertía en *De Sensibus* respecto de Aristóteles, ha dedicado un nuevo y breve artículo a la cuestión, enfocándolo ahora en punto a la comparación entre lo que Teofrasto atribuye a Platón y lo dicho por éste en el *Timeo*, fuente

24 KAHN, *Anaximander* (ver «Introducción» a los Milesios), pág. 21; G. M. STRATTON, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, Londres-Nueva York, 1917.

evidente de Teofrasto en dicho tratado[25]. Un ejemplo, entre otros, lo lee en el cap. 87 de *De Sens.*, donde Teofrasto dice que Platón «define lo caliente por la figura, mas no explica lo frío del mismo modo». Pero dice McDiarmid, «Platón no explica en absoluto 'lo caliente' y 'lo frío'; explica las afecciones que llamamos 'caliente' y 'frío', y no explica la afección 'caliente' por la figura: explica las características de la partícula fuego, de la cual hay una sola figura. Y da una explicación similar de 'frío'». Se remite McDiarmid al *Timeo* 55d y sigs., y, en busca del motivo de la distorsión hecha por Teofrasto, lo encuentra en el tratado aristotélico *Del Cielo*, III 8.

No obstante, es patente que Teofrasto tenía delante el *Timeo* y que la mayoría de las veces lo entiende bien, y sin pre-conceptos aristotélicos. Si no fuera así, no habría razón alguna para estar tan seguros de que se ha basado en el *Timeo* y no en otra obra, o bien en una enseñanza sólo oral.

Las advertencias de McDiarmid (y antes las de Stratton) y las que hemos señalado nosotros nos obligan a ser cautelosos con el material que presuntamente derive de Teofrasto, así como Cherniss nos ha enseñado a «filtrar» lo que Aristóteles nos diga de sus predecesores. Pero, al margen de que, como ya hemos dicho, no siempre dependemos de ellos, no podemos desestimar sus informes sobre los presocráticos, lo cual equivaldría a renunciar a una investigación medianamente seria acerca de dichos pensadores. Procuraremos zafarnos, todo lo que nos sea posible, de las limitaciones que impusieron Platón, Aristóteles y Teofrasto a sus propias tareas. Más allá de eso, confesaremos nuestra llana ignorancia.

---

25 J. B. McDiarmid, «Plato in Theophrastus' De Sensibus», *Phr.* 4 (1949), 59-70.

III. CARACTER Y NORMAS GENERALES DE LA PRESENTE EDICION

Principales diferencias con otras ediciones

Como es sabido, en la recopilación de «fragmentos de los presocráticos» de Hermann Diels, reeditada y corregida por Walther Kranz, se ha dado un número a cada pensador (entre las correcciones de Kranz, desde el punto de vista formal la más importante es la de incluir, antes de Tales de Mileto, a varios pensadores —algunos de dudosa existencia, como Orfeo— que Diels había colocado al final de los presocráticos propiamente dichos, con los números 66 a 73, sumados a «los 7 sabios» como 73a; de esta manera, con la nueva numeración, Tales ya no lleva el número 1 sino el 11, y así sucesivamente). Dentro de cada pensador se distinguen textos «A» de textos «B». Los textos «B» son pasajes (a veces sólo títulos o una o dos palabras aisladas) que, por razones filosóficas, filológicas o estilísticas, son considerados *textuales*, o sea, que reproducen palabras originarias del autor en cuestión, aunque sean citadas por un escritor posterior. Esos textos «B» son los famosos *fragmentos* que dan el título a la obra entera, y los únicos que aparecen traducidos allí (al alemán). Los textos «A», en cambio, nos proporcionan testimonios, también en forma indirecta, pero que, aun cuando nos digan que, por ej., Tales *dijo* que el principio de todas las cosas que existen es el agua, no nos aseguran de ningún modo que Tales haya dicho eso; más bien sugieren lo contrario, o, por lo menos, que los recopiladores no toman esas palabras por palabras textuales de Tales. A veces (por ej., en el caso de Heráclito) se incluyen, bajo la sigla «C», textos que

los recopiladores consideran como imitaciones del presocrático en cuestión. Ciertamente, hay casos en que no hay sigla alguna (del 14 al 29, por ejemplo: Pitágoras y presuntos pitagóricos muy antiguos) o en que las letras tienen otro significado (también respecto de los pitagóricos, bajo el número 58, «Escuela Pitagórica»: «A» contiene el «Catálogo de Jámblico», «B» doctrinas de «Pitagóricos anónimos según tradición peripatética antigua», «C», «D» y «E», cada uno con títulos distintos).

Si se nos pregunta cómo ordenan Diels-Kranz los textos «A» y los «B» nos resultaría bastante difícil contestar, ya que no hay un criterio único. En «B» se trata de poner primero lo que por el contexto se entiende que viene en primer lugar en la obra originaria (como en los casos de Heráclito y Parménides), y así sucesivamente; aunque para esta sucesión haya muchos problemas, y a menudo, como en el caso de Heráclito, se opte por ordenar los «fragmentos» alfabéticamente según el nombre —latinizado— del autor de la fuente, y dentro de cada obra de ese autor (si hay más de una obra, se las coloca por orden alfabético de sus títulos, latinizados) a medida que los textos escogidos aparecen en la obra de la cual han sido extraído. Los textos «A» suelen ser ordenados en dos secciones, «Vida» y «Doctrina». Dentro de la primera sección se trata de ordenar cronológicamente la «vida», aunque casi nunca resulta posible. Dentro de la segunda, se agrupan textos por tema, o al menos se los acerca. Se los reúne bajo un mismo número cuando, aun tratándose de pasajes de autores diferentes, se entiende que hablan de lo mismo.

Hemos deslizado algún matiz crítico en la explicación del procedimiento que hallamos en Diels-Kranz, no con verdadero intento de censura, sino para justificar nuestro apartamiento de la clasificación de la

principal colección de textos de presocráticos con vigencia, que sigue siendo punto de referencia obligado para quienes aborden esa temática.

Al comienzo de esta Introducción hemos dado las razones por las cuales no incluimos todos los pensadores que figuran en la recopilación de Diels-Kranz. Por ello, y para no crear confusiones, destinamos un capítulo a cada pensador (con algunas excepciones: en un solo capítulo incluimos a los 3 «milesios», en un solo capítulo a «Pitágoras y los primeros pitagóricos» y en uno solo a los atomistas), sin ponerle número.

Pero hemos preferido recortar los textos que figuran generalmente en DK bajo «A» de modo que puedan ser clasificados en forma más estricta: primero, en lo que hace a la vida del pensador (si se sabe algo); y luego, en lo tocante a la doctrina, donde se hallará mayor diferencia con DK. En efecto:

1) Cada texto será distinguido de los demás, aun cuando digan algo similar, y no reunidos bajo el mismo número (esto vale también para la parte biográfica);

2) si bien la clasificación temática será similar —en lo posible— en los diversos filósofos de nuestra colección, los subtítulos procurarán orientar al lector hacia una *interpretación* del pensamiento de ese filósofo (lo cual, con el anticipo —en la Introducción especial a ese filósofo— de los lineamientos generales de la interpretación propuesta, y sobre todo con la ayuda de las notas al pie de página, configurará una suerte de *lectura guiada de textos*);

3) para fortalecer lo anterior, en los casos que corresponda, se incluirán bajo un mismo subtítulo no sólo los testimonios indirectos (DK «A») sino los textuales (DK «B»), en la medida en que convaliden los testimonios indirectos o en que, por el contrario, los contradigan, lo cual merecerá una explicación que tratará de sacar a relucir la verdad.

Esto implica que usaremos una numeración distinta de la de DK —y una clasificación muy distinta—, ya que un texto que en DK está bajo un solo número podrá estar repartido entre varios tópicos (un claro ejemplo: el A 1 de cada filósofo en DK suele corresponder al pasaje que Diógenes Laercio le dedica; en nuestra clasificación, en cambio, ese pasaje estará distribuido según a qué se refiera y los temas y sub-temas en que encuadremos su pensamiento, con un número distinto en cada caso.

Además, no faltarán casos en que los textos traducidos no hagan referencia directa ni indirecta al filósofo estudiado, sino que sirvan para enmarcar la vida de tal filósofo en un momento histórico determinado, o al deseo o necesidad de comparar pasajes de la obra del filósofo con otros de obras anteriores, contemporáneos o posteriores, y advertir así semejanzas estilísticas o conceptuales o el contexto especulativo en que ha sido visto. *Tales textos serán distinguidos con tipo de letra distinto al de los demás.*

De acuerdo con lo dicho, y dado que no distinguiremos a cada filósofo con un número, ni secciones «A», «B» o «C», *la numeración de los textos de cada volumen será corrida desde el primer texto de ese volumen hasta el último del mismo.*

Tal procedimiento responde a una concepción de la tarea de investigación que exige esta obra, y de ningún modo pretende que, de aquí en adelante, nuestra numeración sustituya a la de Diels-Kranz. Esa pretensión sería absurda, dado que la referencia a Diels-Kranz sigue teniendo vigencia prácticamente universal.

Referencias a Diels-Kranz, fuentes y abreviaturas

Para evitar toda posible confusión, y ayudar al lector que maneje esta edición y se sirva a la vez de otras

obras en que halle la nomenclatura DK, emplearemos los siguientes recaudos:

1) Al comienzo de cada texto —e inmediatamente después del número que le corresponda en nuestra obra— colocaremos entre paréntesis la sigla DK respectiva, siempre que eso sea posible (no será posible, en efecto, cuando se trate de textos que no figuren en DK).

2) Toda vez que en las «Introducciones» a los distintos filósofos o en las notas al pie de página hagamos una referencia a un pasaje determinado, usaremos el término *fragmento* (núm. n) —o la sigla respectiva— si nos remitimos a DK; en cambio, cuando usemos el término *texto* (núm. n), el lector sabrá que nos referimos a la ubicación del pasaje en nuestra colección.

Por razones debidas al ordenamiento temático, pueden encontrarse repetidos algunos fragmentos, parcial o totalmente, con un contexto más o menos amplio.

3) Al final de cada capítulo y bajo el título «Fragmentos probablemente auténticos» se encontrarán todos los «fragmentos» en el orden que se hallan en DK, con excepción de los casos en que los tengamos por apócrifos. Pero aun en estos casos, el lector podrá hallarlos en un apartado siguiente, reservado a los principales fragmentos apócrifos.

4) Al final de cada volumen, el lector hallará una «tabla de correlaciones», donde figurará en primer término la sigla DK, y en el lugar correspondiente de la columna paralela el número o números del texto o textos en que se encontrará total o parcialmente el pasaje en cuestión.

5) También al final de cada volumen se ofrecerá al lector un *Catálogo de fuentes*, en el cual, por orden alfabético de nombres (castellanizados, y con la abreviatura usada en el volumen) de los autores de las fuentes, irán una breve noticia sobre cada autor y la men-

ción de las obras del mismo empleadas como fuentes en ese volumen, junto a la abreviatura respectiva que se haya empleado. Si el título —mencionado íntegra o parcialmente— ha figurado en su denominación latina (o griega) más corriente, en dicho catálogo hallará también la traducción respectiva.

Distribución de tareas

La presente edición de textos y comentarios referentes a los Filósofos Presocráticos ha sido realizada —dentro de las normas generales de la Biblioteca Clásica Gredos— por un grupo de investigadores que han acompañado largos años al autor de esta «Introducción general» en la cátedra de Historia de la filosofía antigua de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Esto implica que, como corresponde a una labor de equipo, aun cuando de cada capítulo en particular se haga responsable uno o dos de dichos investigadores, los demás han tomado parte activa en la discusión de procedimientos e interpretaciones, lectura de originales, etc. Pero a la vez corresponde destacar que, siempre que no se menoscaben los criterios que han sido descritos en esta «Introducción» y por ende una homogeneidad de presentación y tratamiento de los filósofos estudiados, en último término el encargado de cada capítulo es responsable de la interpretación trazada en el mismo. Podría darse incluso el caso de que un mismo texto sea traducido de dos o más maneras por los responsables de distintos capítulos, por proceder de investigadores de diferente estilo, o por divergencia en cuanto a la manera de comprender el texto: en este segundo caso, se hará la aclaración pertinente en nota al pie de página.

En este primer volumen, el autor de esta «Introducción general» es responsable de todos los capítulos, con la colaboración de Victoria E. Juliá para la traducción de textos de Tales, Anaxímenes y Jenófanes y notas de Tales y Anaxímenes.

Por último, no podemos pasar por alto el hecho de haber contado con la inapreciable buena voluntad y a la vez valioso criterio del Director de la Sección Griega de la Biblioteca Clásica Gredos, Dr. Carlos García Gual, tanto en lo referente a la aplicación de los procedimientos peculiares de esta presentación de los Presocráticos, cuanto en lo relativo a la resolución de continuos problemas surgidos en la labor respectiva.

Buenos Aires, diciembre de 1977.

CONRADO EGGERS LAN

BIBLIOGRAFÍA GENERAL Y ABREVIATURAS

a) *Principales recopilaciones de textos*

BURNET, *EGP* = J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, 4.ª ed., Londres, 1930, reimpr., 1958.

CAPELLE = W. CAPELLE, *Die Vorsokratiker, Fragmente und Quellenberichte*, 4.ª ed., Stuttgart, 1953.

Q. CATAUDELLA, *I frammenti dei Presocratici*, Padua, 1958.

Colección «Filosofia antica» (de la «Biblioteca di Studi Superiori», ed. «La Nuova Italia», Florencia) dirigida por R. MONDOLFO y M. UNTERSTEINER; diversos fascículos que serán mencionados en las Introducciones especiales.

Die Anfänge der Abendländischen Philosophie (fragmentos y testimonios traducidos por M. GRÜNWALD), Zurich, 1949.

H. DIELS, *Doxographi Graeci*, 1879 (reprod. Berlín, 1958).

DK = H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlín, diversas ediciones desde 1951-1952.

K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, 1953.

J. GAOS, *Antología de la filosofía griega*, 2.ª ed., México, 1968.

K-R = G. S. KIRK-J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, 1957 (reimpr. 1962; hay trad. castellana, Madrid, 1969).

W. KRANZ, *Vorsokratische Denker*, 3.ª ed., Berlín, 1959.

Los Presocráticos (trad., pról. y notas de J. D. GARCÍA BACCA), I-II, México, 1943-1944 (no es recomendable).

R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, I, Buenos Aires, 1942.

A. PASQUINELLI, *I Presocratici*, Turín, 1958.

C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy. A Collection of Texts selected and supplied with some notes and explanations*, I, 3.ª ed., Leiden, 1963.

J. VOILQUIN, *Les Penseurs Grecs avant Socrate*, París, 1941.

b) *Principales manuales de historia de la filosofía griega*

BURNET, *GP* = J. BURNET, *Greek Philosophy. From Thales to Plato*, Londres, 1914, reimpr., 1955 (no confundir con BURNET, *EGP, supra*).

F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, I, 1, Nueva York (reimpr.), 1960. (Hay trad. castellana, Barcelona, 1964.)

T. GOMPERZ, *Pensadores griegos*, I (trad. castell. C. G. Körner), Buenos Aires, 1951.

GUTHRIE, I y II = W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, 1962; II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, 1965.

W. K. C. GUTHRIE, *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles* (trad. castell. F. M. Torner), México, 1953.

KRANZ, *GP* = W. KRANZ, *Die griechische Philosophie*, Bonn, 1955 (hay 5.ª ed., Brema, 1962, y trad. castellana, México, 1962-64).

PRÄCHTER = F. UEBERWEG-K.PRÄCHTER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I: *Die Philosophie des Altertums*, 14.ª ed., Basilea-Stuttgart, 1957.

L. ROBIN, *La pensée Grecque*, París, 1948.

W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía antigua*, I: *La filosofía de los griegos* (trad. F. Larroyo), México, 1941.

—, *Historia de la filosofía antigua* (trad. J. Rovira Armengol), Buenos Aires, 1955.

ZN = E. ZELLER-W. NESTLE, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, I 1-2, Leipzig, 1920-1922.

c) *Principales estudios sobre la filosofía presocrática*

J. BRUN, *Les présocratiques*, París, 1968.

BURKERT, *LaS* = W. BURKERT, *Lore and Science*, trad. E. J. Minar, corregida por el autor, Cambridge, 1972.

BURKERT, *WuW* = W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, Erlangen-Nuremberg, 1972.

CORNFORD, *Pr. Sap.* = F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought* (ed. por W. K. C. Guthrie, ed. Harper), Nueva York, 1965.

CORNFORD, *RtP* = F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, 1912 (ed. Harper, Nueva York, 1957).

CHERNISS, *ACPP* = H. F. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 1935 (reimpr. Nueva York, 1964).

FRÄNKEL, *WuF* = H. FRÄNKEL, *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens*, Munich, 1955.

H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, 1962 (hay trad. inglesa).

GIGON, *Ursprung* = O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basilea, 1945 (hay trad. castellana).

HÖLSCHER, *A. F.* = U. HÖLSCHER, *Anfängliches Fragen, Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Gotinga, 1968.

JAEGER, *Teología* = W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. J. Gaos), México, 1952.

W. JAEGER, *Paideia*, I (trad. J. Xirau), México, 1946.

MCDIARMID, *TonPC* = J. B. MCDIARMID, «Theophrastus on the Presocratic Causes», *HSCP* 61 (1953), 85-156.

R. MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica* (trad. F. González Ríos), Buenos Aires, 1952.

—, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955.

W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, 1941 (reimpr. Darmstadt, 1966).

P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2.ª ed., París, 1949.

T. G. SINNIGE, *Matter and Infinity in the Presocratics Schools and Plato*, Assen, 1968.

SNELL, *Entd.* = B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, 3.ª ed., Hamburgo, 1955 (hay trad. castellana).

SOLMSEN, *ASPW* = F. SOLMSEN, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, Nueva York, 1960.

SPP, I = *Studies in Presocratic Philosophy*, I: *The Beggining of Philosophy*, ed. por D. J. FURLEY-R. E. ALLEN, Londres, 1970.

SPP, II = *Studies in Presocratic Philosophy*, II: *Eleatics and Pluralists*, ed. por R. E. ALLEN-D. J. FURLEY, Londres, 1977.

STOKES, *One and Many* = M. C. STOKES, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, 1971.

UBV = *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, ed. por H.-G. GADAMER, Darmstadt, 1968.

J.-P. VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego* (trad. M. Ayerra), Buenos Aires, 1965.

d) *Principales manuales de historia de la ciencia griega*

DICKS, *EGA* = D. R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Bristol, 1970.

B. FARRINGTON, *Ciencia griega* (trad. E. Molina y Vedia-H. Rodríguez), Buenos Aires, 1957.

HEATH, I = T. L. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, I, 1921 (reimpr., Oxford, 1965).

HEATH, *Aristarchus* = T. L. HEATH, *Aristarchus of Samos, The ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus*, 1913 (reimpr., Oxford, 1966).

G. E. R. LLOYD, *De Tales a Aristóteles* (trad. C. E. Gondell), Buenos Aires, 1973.

NEUGEBAUER, *Astron.* = O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, I-III, Berlín-Heidelberg-Nueva York, 1975.

NEUGEBAUER, *Ex. Sc.* = O. NEUGEBAUER, *The Exact Sciences in Antiquity*, 2.ª ed., Providence, 1957.

SCHUMACHER = J. SCHUMACHER, *Antike Medizin*, 2.ª ed., Berlín, 1963.

e) *Abreviaturas de nombres de revistas, actas, etc.*

AAA = *Acta Academiae Aboensis.*
AAASH = *Acta Antiqua Academica Scientia Hungarica.*
ABG = *Archiv für Begriffsgeschichte.*
AGP = *Archiv für Geschichte der Philosophie.*
AHES = *Archiv for History of Exact Sciences.*

AJP = *American Journal of Philology.*
CP = *Classical Philology.*
CQ = *Classical Quarterly.*
CR = *Classical Review.*
HSCP = *Harvard Studies in Classical Philology.*
JHI = *Journal of the History of Ideas.*
JHS = *Journal of Hellenic Studies.*
MH = *Museum Helveticum.*
Mn. = *Mnemosyne.*
Philol. = *Philologus.*
Phr. = *Phronesis.*
QS = *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik.*
RCSF = *Rivista Critica di Storia della Filosofia.*
RE = *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft.*
REA = *Revue des études anciennes.*
REG = *Revue des études grecques.*
RFIC = *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica.*
RhM = *Rheinisches Museum.*
SBAW = *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.*
SIFC = *Studi italiani di filologia classica.*
TPR = *The Philosophical Review.*
TRM = *The Review of Metaphysics.*
LSJ = *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. LIDDELL, R. SCOTT, H. S. JONES, with a Supplement ed. by E. A. BARBER, Oxford, 1968.

TALES, ANAXIMANDRO Y ANAXÍMENES DE MILETO

INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el estudio de los tres primeros filósofos de Mileto.*

Ya en la «Introducción general» a los Presocráticos hicimos la advertencia de que comenzamos esta obra con Tales y no con Anaximandro, más por seguir la tradición que por convicción propia, ya que tenemos la casi total seguridad de que Tales no escribió nada, al menos algo que haya llegado siquiera hasta los tiempos de Aristóteles.

Pero el hecho de que se nos informe que Anaximandro ha sido el primero en publicar un libro en prosa no es motivo de engolosinamiento para nadie: de ese libro sólo podemos rescatar algunas expresiones o palabras sueltas presuntamente originarias de Anaximandro. A veces se habla de *el* «fragmento» de Anaximandro, reconociéndose como tal, por ende, uno solo; y de él, es materia muy controvertida qué palabras pueden ser auténticas en sentido estricto. En los textos 183 a 187 de nuestra recopilación el lector podrá hallar 43 palabras en castellano (que no todos los helenistas estarán dispuestos a admitir como auténticas), correspondientes a 33 vocablos griegos que pensamos pueden provenir de Anaximandro. No es, como se ve, algo alentador para quien busca desentrañar la verdad histórica. Y aun así, es bastante más que lo que tene-

mos de Anaxímenes. Sobre todo, porque Anaximandro ha dado mucho más que hablar, y al menos tenemos «doxografías» sobre él, algo que en los otros dos casos es mucho menos abundante.

Pero eso no ha sido óbice para que presentemos al lector, si no todo el material que hay de y sobre estos pensadores, lo que tenemos por sustancial. Y eso nos permite decir algo.

2. *Directrices generales de nuestra interpretación.*

Tales figura en todas las listas que en la antigüedad se han confeccionado de los famosos «siete sabios». Sin embargo, Aristóteles no lo menciona en tal conexión, sino en otra: fue el iniciador del tipo de filosofía que, tras una evolución de un par de siglos aproximadamente, culmina en Aristóteles.

Ahora bien, nosotros no tenemos —como queda dicho— «fragmentos» de ninguna obra de Tales; pero han sobrevivido versiones que le atribuyen —correctamente o no— cosas tales como la medición del alto de las pirámides de Egipto, y de la distancia de las naves en alta mar, la división de un círculo por el diámetro en dos mitades iguales: en otras palabras, el uso de instrumentos como la regla y el compás (o instrumentos más rudimentarios y precursores de éstos), tal como lo presenta Aristófanes al público más de un siglo después.

Anaximandro, por su parte, figura —bien o mal— como inventor o introductor del reloj de sol en Grecia, del cálculo de solsticios y equinoccios (ya a Tales se le atribuía el pronóstico de un célebre eclipse), el primero que confeccionó un mapa de la tierra que los griegos conocían. Y parece haberse atrevido a diseñar (sea por escrito, sea por medio de la «esfera» que habría ideado para representar el universo) la forma interna del universo, esto es, su estructuración en distintos cielos —según la ubicación de los astros, en lo cual se atribuye a Anaxímenes algún avance— y la tierra en el medio del firmamento, a cierta distancia de la luna y del sol, de formas y tamaños diferentes, según sus cálculos.

En esto hay que destacar dos cosas fundamentales:

La primera, un afán por *medir* el universo y sus partes, ciclópeo intento para desarrollar con magro instrumental, lo que habría de provocar la ironía cáustica de Heráclito, pero que equivalía a buscar un orden en el mundo y, por consiguiente, hallar un orden o trazar un orden, hacer del mundo un «cosmos», que resultara inteligible y viable para el hombre.

La segunda, la de ver en el mundo en movimiento un *proceso* con determinadas fases que se podían precisar de un modo u otro, pero sobre todo con un *sentido* que lo convirtiera en *significativo* para quien lo pensara.

Este segundo rasgo que destacamos es, por un lado, el que confiere a Anaximandro neta superioridad sobre los otros dos milesios por la riqueza que podemos extraer (tanto de sus escasas palabras textuales cuanto de sus abundantes doxografías); y, por otro, el que cuenta más para el tipo de filosofía que, según Aristóteles, comienza con Tales. Y paradójicamente, en esa enumeración que inicia con Tales, Aristóteles omite a Anaximandro. Pero no es una omisión casual. Aun cuando acaso lo sustancial en el pensamiento de Anaximandro sea considerar el movimiento universal con un proceso con sentido (con algo «principal», para decirlo con un vocablo próximo al término técnico que emplea Aristóteles, «principio» o *arché:* con algo que es principio y fin de todo), ese pensamiento no se ajusta a los esquemas aristotélicos, y pocas veces —muy

pocas— puede ser aludido sin que ellos ejerzan sobre aquél violencia.

No se trata simplemente de que Anaximandro no haya pensado en un «principio» o *arché* que fuera uno de los «cuatro elementos» en tiempos de Aristóteles: fuego, aire, agua y tierra. (Al fin y al cabo tampoco se ajustaría a esos esquemas el pensamiento de Tales ni el de Anaxímenes, que sepamos.) «Lo Infinito» de Anaximandro no es algo ilimitado, como malinterpreta Teofrasto: *ápeiron* se dice de la tierra y del mar, cuyos límites la literatura arcaica menciona una y otra vez. La tierra, o, si se prefiere, el universo, tiene límites precisos; si de todos modos pueden merecer el epíteto de *ápeiron*, es porque nunca se terminaría de recorrerlo, de penetrarlo. Es un Todo de profundidades insondables, en el cual Anaximandro descubre fuerzas en movimientos opuestos, movimientos opuestos que parecen estar implicados en un movimiento único y sujeto a leyes similares a las que implantan el orden en la sociedad.

De alguna manera «lo Infinito» de Anaximandro se asemeja —como queda sugerido en la transcripción que hacemos del pasaje 51a del *Timeo* en nuestro texto núm. 100— a la «madre y receptáculo» que Platón concibe (no sería raro que siguiendo la línea de pensamiento de Anaximandro, aunque en ese punto la tradición conceptual es mucho más amplia y antigua) como lugar en donde habitan las cosas reales. Claro que con la importante diferencia de que, en el caso de Anaximandro, no se trata de que las cosas «entren» en lo Infinito y «salgan» de él; sea esto concebido como lo sugiere semi-mitológicamente Platón o como lo plantea Aristóteles tomando como ejemplo la «mezcla» inicial de Anaxágoras. «Lo Infinito» es para Anaximandro el Todo, no hay un «fuera» de él donde desaparezcan o de donde emerjan las cosas, sino que la ley que

dispone la «expiación de la culpa» o la «reparación de la injusticia» sólo procura una ordenada conservación del equilibrio interno.

Sin duda, el lenguaje que podía emplear Anaximandro estaba inmerso en buena parte en un mundo significativo cuyo discurso era preferentemente mítico; a la vez que manejaba conceptos modernos y aun términos como «principio» o *arché*, donde un peripatético se sentía muy cómodo y creía estar leyendo el cuaderno escolar de un aventajado alumno del Liceo.

Aristóteles, en toda su obra, menciona por su nombre sólo cuatro veces a Anaximandro; pero en ningún caso lo conecta con Tales ni con Anaxímenes (al menos, explícitamente). Estos dos, a su turno, sólo aparecen en un mismo pasaje aristotélico en la enumeración de *Metafísica* I 3, donde se hace de Tales el pionero en el tipo de filosofía que culminará en Aristóteles. Pero como entre ellos no figura Anaximandro, y Anaxímenes figura con Diógenes de Apolonia, de otro tiempo y de otro lugar, nadie podría leer allí la existencia de una «escuela de Mileto», ni siquiera una cronología Tales-Anaximandro-Anaxímenes.

Pero no es concebible que Tefrasto haya inventado gratuitamente tal cronología y la recíproca relación de maestro-alumno que leemos en las doxografías.

Hay, por lo menos, dos datos que parecen seguros: los tres nacieron o vivieron en Mileto y los tres miraron al cielo en busca de datos para ubicarse en la teoría y/o en la práctica y también buscaron pautas que les facilitaran un ordenamiento del firmamento más inteligible que el que sabían que se hacía en lugares como Egipto o Babilonia. Sin duda, Tales y Anaximandro han sido casi contemporáneos, pero el primero debe haber nacido antes; además, no sólo se lo señalaba como «el primero de los siete sabios» sino que Aristóteles sospechó que él había iniciado el tipo de

filosofía que encontró o creyó encontrar en Anaxímenes y otros. Y Anaxímenes era más joven que Anaximandro. Eso es todo lo que sabemos o conjeturamos que puede haber dado pie al ordenamiento de Teofrasto y doxógrafos.

3. *Bibliografía selecta sobre los milesios*

DICKS, *Solstices* = D. R. DICKS, «Solstices, Equinoxes, & the Presocratics», *JHS* 86 (1966), 26-40.

DICKS, *Thales* = D. R. DICKS, «Thales», *CQ* IX (1959), 294-309.

C. EGGERS LAN-V. E. JULIÁ, *Los filósofos de Mileto*, Buenos Aires, 1975.

O. N. GUARIGLIA, «Anaximandro de Mileto», *Anales de Filología Clásica* IX (Buenos Aires, 1964-65), 23-155.

KAHN, *Anaximander* = C. H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, 1960.

KAHN, *E. G. Astr.* = C. H. KAHN, «On Early Greek Astronomy», *JHS* 90 (1970), 99-116.

MADD., *Ionici* = *Ionici. Testimonianze e Frammenti*, a cura di A. MADDALENA, Florencia, 1963.

Para otros trabajos, ver «Bibliografía General» y notas a los textos.

I. DATOS BIOGRÁFICOS DE TALES.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

1 (11 A 1) D. L., I 37: Apolodoro, en las *Cronologías*, dice que había nacido en el primer año de la Olimpíada 35a. (640 a. C.)... murió en la 58a. (548-545 a. C.).

2 (11 A 2) *Suda*: El milesio Tales, hijo de Examio y Cleobulina, pero fenicio según dice Heródoto[1], nació antes de Creso durante la Olimpíada 34a. (640-637 a. C.). Según Flegonte, era conocido ya en la 7a. (752-749 a. C.)[2]... murió viejo, mientras presenciaba un certa-

[1] La referencia de Heródoto al origen fenicio de Tales (ver texto núm. 7) es demasiado escueta para servirnos de dato fidedigno.

[2] El hecho de que el léxico *Suda* nos dé dos referencias cronológicas tan distintas en un mismo capítulo da una idea aproximada de las dificultades que podemos tener para fechar la vida de Tales. Pero lo más probable parece que sus actividades más conocidas hayan tenido lugar en el primer tercio del siglo VI a. C.

KIRK (K-R, pág. 74) propone como punto de referencia el eclipse de sol que habría pronosticado según textos números 39 a 45, y que debe haberse producido en el 584 a. C. (ver nota 25). El texto núm. 284 (dentro del cual va incluido el párrafo que aquí leemos como texto núm. 6) nos muestra a un Tales anciano enseñando a un Pitágoras joven (ver las notas respectivas), que llegó hasta el año 500, más o menos. Por ello —y no sólo por ello— pensamos que no tenemos que ceñirnos al esquema de las cronologías antiguas, que

men gimnástico, aplastado por la multitud y agobiado por el calor.

b) *Aprendizaje en Egipto.*

3 (11 A 3) Esc. a PLATÓN, *Rep.* 600a: El milesio Tales... fue educado en Egipto por los sacerdotes[3].

4 (11 A 11) Jos., *C. Apión* I 2: Todos coinciden en que los primeros que entre los griegos filosofaron sobre las cosas celestes y divinas, como Ferécides de Siro[4], Pitágoras y Tales, fueron discípulos de los egipcios y caldeos.

---

calculaban que un hombre había alcanzado su madurez (*akmé* en griego, *floruit* en latín) a los 40 años, y que ese momento podía fijarse por un hecho conocido, en este caso, el presente pronóstico del eclipse. De ser así podrían ser aceptables las fechas propuestas por Apolodoro (texto 1).

3 Fuentes de origen diverso coinciden en el viaje de Tales a Egipto.

Las referencias a su aprendizaje junto a sacerdotes (cf. texto núm. 6) nos sugieren una procedencia aristotélica: según Aristóteles, en el cap. 1 de la *Met.* (981b), los sacerdotes egipcios, libres de tener que trabajar por su sustento, descubrieron las matemáticas. Así Tales y Pitágoras deben haber aprendido matemáticas en Egipto; sin embargo, Heródoto y otros historiadores conocieron que no fueron los sacerdotes egipcios los que «inventaron» las matemáticas; y hoy sabemos que las matemáticas, en el tiempo de Tales y de Pitágoras, distaban de estar desarrolladas científicamente en Egipto.

4 Aunque Ferécides de Siro ha escrito una teogonía empleando un lenguaje mítico que ha engañado ya en el siglo IV a. C. sobre su antigüedad, hoy sabemos que es posterior a Tales y a Anaximandro, y debe situarse en la segunda mitad del s. VI. (Cf. JAEGER, *Teología*, cap. IV, págs. 71-76; cf. texto núm. 139.)

5 (11 A 11) PLUT., *De Is. et Os.* 364d: Creen que Homero, así como Tales, aprendieron entre los egipcios que el agua es el principio de todas las cosas[5].

6 (11 A 11) JÁMBL., *V. P.* II 12: Después de excusarse por su vejez y por su enfermedad, [Tales] lo exhortó [a Pitágoras] a navegar hacia Egipto y a frecuentar lo más posible, en Memfis y en Dióspolis, a los sacerdotes de esos lugares. En efecto, al lado de ellos él mismo había sido provisto de aquellas cosas gracias a las cuales era tenido por sabio por muchos[6].

c) *Anécdotas.*

7 (11 A 4) HER., I 170: Antes de que Jonia fuera destruida surgió del milesio Tales, de ascendencia fenicia, esta propuesta eficaz: exhortó a los jonios a establecer una sede única para el Consejo en Teos (pues Teos se encuentra en medio de Jonia), y que los otros Estados sin disminuir su población, fueran considerados como distritos.

8 (11 A 1) D. L., I 25: Parece que también en los asuntos políticos ha aconsejado lo mejor, pues cuando Creso lo envió a los milesios para forjar una alianza, lo impidió, y esto salvó al Estado cuando Ciro ejerció su dominio[7].

---

5 Plutarco sigue a Aristóteles burdamente en este pasaje. En efecto, en el texto núm. 18 se aprecia cómo Aristóteles llega a la afirmación de que para Tales el agua es el principio de todas las cosas, y cómo en ello pudo haber tenido un precedente en Homero (ver nota 13). A eso se añade la decisiva importancia que puede haber tenido Egipto para el acopio de sabiduría, y el viaje que allí hizo Tales. Pero llevar a Homero también a Egipto para aprender lo mismo, es absurdo.

6 Sobre este texto, ver el núm. 284 y las notas respectivas.

7 Se refiere a la alianza con los lidios bajo la conducción de

9 (11 A 6) HER., I 75: Cuando Creso llegó al río Halis, hizo cruzar al ejército —según lo que sostengo— por los puentes que había allí; pero de acuerdo con un relato muy difundido entre los griegos, fue el milesio Tales quien lo hizo cruzar. En efecto, como Creso se encontraba en dificultades para que el ejército atravesara el río... se dice que Tales, que estaba presente en el campamento, consiguió que el río, que corría por la izquierda, lo hiciera también por la derecha. Dicen que lo hizo de la manera siguiente: empezó a cavar una fosa profunda desde la parte alta del campamento, en forma de media luna, de modo que pasara por detrás desviando mediante este canal el antiguo curso y volcando nuevamente el río en él después de pasar a lo largo del campamento. De modo que, rápidamente, dividido el río, se pudo atravesarlo por ambas partes.

10 (11 A 9) PLATÓN, *Teet.* 174a: Como también se dice que Tales, mientras estudiaba los astros... y miraba hacia arriba, cayó en un pozo, y que una bonita y graciosa criada tracia se burló de que quisiera conocer las cosas del cielo y no advirtiera las que tenía junto a sus pies.

11 (11 A 10) ARIST., *Pol.* I 11, 1259a: Pues todas estas cosas son útiles para los que aprecian el arte de las ganancias, como por ejemplo la maniobra financiera de Tales de Mileto, que atribuyeron a su sabiduría, pero que tiene carácter universal. En efecto, como lo injuriaban por su pobreza y por la inutilidad de la filosofía, se dice que, gracias a sus conocimientos astronómicos, pudo saber cómo sería la cosecha de aceitunas. Así, cuando era aún invierno y tenía un poco de dinero,

Creso, no a la alianza de los Estados jónicos entre sí, a que alude el texto anterior.

tomó mediante fianza todas las prensas de aceite de Mileto y de Quíos, arrendándolas por muy poco, pues no había competencia. Cuando llegó la oportunidad y todos a la vez buscaban prensas, las alquiló como quería, juntando mucho dinero, para demostrar qué fácil resulta a los filósofos enriquecerse cuando quieren hacerlo.

d) *Fama de sabio.*

12 (11 A 2) *Suda*: Tales fue el primero que recibió el nombre de sabio [8].

13 HIPÓL., I 1, 1: Se dice que el milesio Tales, uno de los siete sabios, fue el primero que se abocó a la filosofía natural.

14 (11 A 1) D. L., I 23: Después de los asuntos políticos, se dedicó a la ciencia natural [9].

15 (11 A 11) PLUT., *Solón* 2: También se dice que Tales e Hipócrates, el matemático, se dedicaron al comercio [10].

[8] El empleo más antiguo de la palabra «sabio» en griego se refiere a la destreza o habilidad en el ejercicio de alguna práctica artesanal; y después, a la destreza propia del estadista, como era el caso de los «siete sabios».

PLATÓN, en el *Prot.* 343a, nos ofrece el más antiguo testimonio de una lista de los «siete sabios». Allí figuran junto a Tales, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Solón de Atenas, Cleóbulo de Lidia, Misón de Quenea y Quilón de Lacedemonia.

[9] En estos textos vemos ampliarse el sentido de la palabra «sabio»: la ciencia natural o filosofía natural también son «sabiduría». Como se ve, Tales era «sabio» en varios sentidos.

[10] Sobre Hipócrates como matemático y comerciante, ver texto núm. 365.

II. Escritos.

16 (11 A 1) D. L., I 23: Y según algunos no dejó ningún escrito, y se dice que la *Astronomía Náutica* que se le atribuye es de Foco de Samos... pero, según otros, escribió solamente dos obras: *Sobre el solsticio* y *Sobre el equinoccio.*

17 (11 B 1) Simpl., *Fís.* 23, 32-33: Se dice que no dejó nada por escrito, excepto la llamada *Astronomía Náutica*[11].

III. Principios cósmicos.

a) *El agua como principio de todas las cosas.*

18 (11 A 12) Arist., *Met.* I 3, 983b: La mayoría de los que filosofaron por primera vez consideraron que

11 Es altamente probable que, ya en el tiempo de Aristóteles, no existieran obras de Tales, si es que escribió alguna.

De esta posición son, últimamente, K-R, pág. 86, Madd., *Ionici*, pág. 3 (donde se alude al modo de mencionar Aristóteles a Tales, que sugiere que lo que dice lo sabe por tradición oral), y F. Krafft, *Geschichte der Naturwissenschaft*, I, Friburgo, 1971, pág. 87. Gigon, *Ursprung*, pág. 55, se adhiere a la tradición doxográfica que atribuye a Tales la *Astronomía Náutica*, pero son más fuertes los argumentos en contra, sobre todo en vista de que la tradición doxográfica considera que ha sido un poema, en el cual al decir de Burkert, *LaS*, pág. 416, nota 87, resultaría poco adecuada la palabra *gōnía* («ángulo»), que debería aparecer forzosamente si era geómetra, como en los teoremas que se le atribuyen en los textos núms. 36 a 38. Precisamente el del texto núm. 36, en que se menciona el presunto lenguaje arcaico de Tales con un ejemplo, es para B. Gladigow, «Thales und der *Diabétes*», *Hermes* 96 (1968), 264 y 265, y Burkert, *op. cit.*, prueba de que Eudemo —presunta fuente de dicho texto— conocía el libro, que Burkert incluso bautiza con el nombre de *Sobre solsticios y equinoccios* (*LaS*, pág. 416), suponiendo que D. L. lo ha citado como dos libros distintos por error. Contra la «prueba» de Gladigow y de Burkert, ver nuestra nota 23.

los únicos principios de todas las cosas son de especie material. Aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia mientras cambian los accidentes, dicen que es el elemento y el principio de las cosas que existen; por esto consideran que nada se genera ni se corrompe, pues tal naturaleza se conserva siempre... Debe de haber, pues, alguna naturaleza única o múltiple a partir de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella. No todos dicen lo mismo sobre el número y la especie de tal principio, sino que Tales, quien inició semejante filosofía, sostiene que es el agua (y por ello también manifestó que la tierra está sobre agua). Tal vez llegó a esta concepción tras observar que todas las cosas tienen un alimento húmedo y que el calor se produce y se mantiene en la humedad (ya que aquello a partir de lo cual se generan las cosas es el principio de todas ellas). Por eso llegó a esta concepción y también porque todas las simientes son de naturaleza húmeda y el agua es el principio natural de las cosas húmedas[12]. Pero hay quienes consideran que los más

12 Lo más probable es que Tales haya estado más cerca de «los antiguos... y primeros en reflexionar sobre los dioses» que de la depurada ciencia de los principios y de las causas de Aristóteles. Por eso conviene precisar el contexto de los tres primeros capítulos de la *Met.* para una comprensión correcta de este texto.

En efecto, tras la mención de las diferentes formas de «saber» (*eidénai*) y la separación de dos ámbitos de conocimiento, el empírico y el teórico, Aristóteles se ocupa de una ciencia superior, a la que llama «sabiduría» (*sophía*), con las siguientes implicaciones: a) la «sabiduría» (*sophía*) es la ciencia de las primeras causas y de los primeros princi-

antiguos, muy anteriores a la generación actual y primeros en reflexionar sobre los dioses, pensaron así sobre la naturaleza e hicieron a Océano y Tetis padres de la generación[13].

19 (11 A 13) SIMPL., *Fís.* 23, 21-29: De los que mencionaron un principio único y en movimiento —a quienes con propiedad Aristóteles llama «físicos»—, unos

pios; b) supone que, gracias a eso, se alcanzará el conocimiento de todas las cosas; c) no tiene un fin utilitario; d) posee el más alto grado de universalidad y abstracción; e) conoce el fin por el cual debe hacerse cada cosa. Luego expone brevemente los cuatro sentidos del vocablo «causa» («material», «agente» o «eficiente», «formal» y «final») y se ocupa de las doctrinas filosóficas anteriores. Este enfoque queda parcializado por su concepción de la «sabiduría», ya que introduce términos como «sustancia», «accidente», «principio» y «elemento». Respecto de estos dos últimos vocablos véanse textos núms. 74 a 83 y las notas respectivas. U. HÖLSCHER, *A. F.*, pág. 46, declara que «no tenemos fundamento alguno para considerar al agua como sustancia primaria que se transforma en todas las sustancias, ni para suponer que Tales fue conducido a esa concepción por la observación de la evaporación o sedimentación». De todos modos reconoce un origen oriental de tal concepción, que de «mítica» pasa «en Tales a convertirse en física».

[13] Las palabras «quienes consideran» aluden sin duda a Platón, y «los más antiguos» a Homero.

En *Ilíada* XIV 201 se narra que Hera va a visitar, en los confines de la tierra, a «Océano, génesis de los dioses, y a la madre Tetis»; en XIV 246 menciona sólo a «Océano, quien, génesis para todas las cosas, las ha procreado». Platón cita el verso XIV 201 en el *Teet.* 152e, y algo menos literalmente en *Crát.* 402b, y en el *Teet.* 180c-d (como en *Crát.* b-c) asocia este verso, mezclado o confundido con XIV 245, a Heráclito y quienes ven las cosas como ríos en perpetuo flujo. En ningún caso Platón dice que para Homero o sucesores sean agua las cosas y más bien los toma como «movilistas», pero puesto que en el último pasaje menciona a Océano y a Tetis referidos a todas las cosas, parece probable que Aristóteles piense en Platón. (Ver también texto núm. 5.)

dicen que el mismo es limitado, como el milesio Tales, hijo de Examio, y también Hipón[14], que parece que se hizo ateo, dijeron que el principio de las cosas que aparecen es agua, y fueron conducidos a esto por la observación, pues lo caliente vive por la humedad y los cadáveres se secan, mientras que las simientes de todas las cosas son húmedas y todo alimento es jugoso, y cada cosa se alimenta naturalmente de aquello de donde procede. El agua es el principio de la naturaleza húmeda y lo que comprende en sí a todas las cosas. En consecuencia, pensaron que el agua es el principio de todo y sostuvieron que la tierra reposa sobre agua.

20 (11 A 13) SIMPL., *Fís.* 458, 23-25: Algunos, suponiendo que hay un elemento único, dijeron que éste es infinito en tamaño: así el agua para Tales[15].

21 SIMPL., *Fís.* 36, 10-11: Tales prestó atención al aspecto generador, nutritivo, cohesionador y vivificante del agua.

22 SIMPL., *Fís.* 10, 14-16: Entre los que sostienen que el principio es uno y en movimiento, como Tales y Anaxímenes, al explicar la generación por condensación y rarefacción, sostienen que la condensación y rarefacción son principios contrarios.

23 HIPÓL., I 1, 1: Se dice que el milesio Tales, uno de los siete sabios, fue el primero que se abocó a la

[14] Hipón (de Regio o de Samos) también es mencionado por Aristóteles sosteniendo lo mismo que Tales, aunque con reticencia «por el escaso valor de su pensamiento». Ningún texto que se le pueda atribuir literalmente se ha preservado, y los testimonios son no sólo escasísimos sino contradictorios. Ha de haber vivido un siglo después de Anaxímenes, aproximadamente.

[15] Esta afirmación corre por cuenta de Simplicio, y además de no tener otro apoyo se contradice con lo que él mismo (aunque leyendo a Teofrasto) declara en el texto anterior.

filosofía natural. Dijo que el agua es principio y fin de todo. A partir de ella, por reunión, se forman todas las cosas y, a la inversa, al disolverse, son llevadas nuevamente hacia ella[16].

b) *Lo divino, el alma y el movimiento.*

24 (11 A 2) ARIST., *Del Alma* I 5, 411a: Y algunos dicen que el alma está mezclada en el todo, de ahí también quizá que Tales haya pensado que todo está lleno de dioses.

25 (11 A 3) ESC. a PLATÓN, *Rep.* 600a: También dice que, en cierto modo, las cosas inanimadas tienen alma, a partir de la observación del imán y del ámbar... y que el cosmos está animado y lleno de divinidades.

26 (11 A 22a) AECIO, IV 2, 1: Tales fue el primero en manifestar que el alma es una naturaleza siempre en movimiento o que se mueve a sí misma[17].

---

16 Aunque este texto no figure en DK, su contenido está implícito en el testimonio de Aristóteles, y asimismo responde a su concepción de filosofía «natural».

Las expresiones *physikè theoría, philosophía physiké*, etc., reconocen una inspiración aristotélica que hace de la «naturaleza» (*phýsis*) el objeto de investigación de «los primeros que filosofaron», a quienes llama indistintamente *physikoí* (literalmente: «naturalistas») o *physiológoi* (literalmente: «los que hablan de la naturaleza»). En sentido estricto, el calificativo lo aplica a quienes dicen que el principio de todo *se mueve* (*Fís.* I 2, 184b-185a, en contraposición con Parménides y Meliso), ya que la «naturaleza» es «principio y causa del movimiento y del reposo en aquello que la tiene por sí y primeramente, y no por accidente» (*Fís.* II 1, 192b); pero dado ese carácter *sustancial*, vale para todas las cosas, y es aplicado en consecuencia a quienes se supone han pensado en lo que es sustancial para todas las cosas.

17 Este pensamiento es platónico. Ver texto núm. 401.

27 (11 A 23) AECIO, I 7, 11: Tales sostuvo que la inteligencia del cosmos es dios, que el todo está animado y lleno de divinidades y que a través de la humedad elemental se difunde una fuerza divina que la mueve.

28 (11 A 3) CIC., *De nat. deor.* I 10, 25: El milesio Tales, el primero que investigó estas cosas, dijo que el agua es principio y que dios es esa inteligencia que hace absolutamente todas las cosas a partir del agua.

29 (11 A 22) ARIST., *Del Alma,* I 2, 405a: Parece que Tales, según comentan, concibió al alma como algo que mueve, si realmente dijo que el imán tiene alma porque mueve al hierro[18].

IV. GEOMETRÍA.

a) *Caricaturización de Tales como geómetra en el siglo V.*

30 ARISTÓF., *Nubes* 177-180:

DISCÍPULO = [Sócrates] desparramó fina ceniza sobre la mesa, arqueó un asador, empleándolo a modo de compás para trazar una figura, y con un golpe maestro hurtó una túnica.

---

18 En el primer texto y en el último de esta serie están los dos pensamientos principales que —aparte de la concepción del agua como principio— atribuye Aristóteles a Tales: 1) Todo está lleno de dioses. 2) El imán tiene alma porque mueve al hierro (o bien, simplemente, que el alma *mueve*).

Los textos 27 y 28 hacen intervenir la otra tesis, la de la humedad; pero a la vez su referencia a lo divino como inteligente evidencia un anacronismo incuestionable, que no proviene de Teofrasto. La frase «todo está lleno de dioses» no ha de ser tomada literalmente, y menos aún interpretada como un panteísmo incipiente. A nuestro modo de ver, sólo es una reformulación de un pensamiento —transmitido oral-

ESTREPSÍADES = ¿En qué, pues, debemos admirar a Tales?

31 ARISTÓF., *Aves* 995-1009:
METÓN = Quiero medir geométricamente el aire y dividirlo en parcelas para vosotros... Una vez que aplico aquí la regla curvada, coloco el compás; ¿entiendes?
PISTÉTERO = No entiendo.
METÓN = Mido por medio de la regla recta, de modo que el círculo se convierte en cuadrado...
PISTÉTERO = ¡Este hombre es un verdadero Tales! [19].

mente— acerca de la vida que mueve a todo ser vivo y aun a lo inanimado.

[19] Los pasajes de Aristófanes muestran que en pleno siglo v el nombre de Tales estaba públicamente vinculado con la geometría.

Ciertamente, los pasajes de las *Nubes* y las *Aves*, obras estrenadas en el 423 y 415 a. C., respectivamente, contienen no sólo sátiras de gusto dudoso sino reveladoras de un desconocimiento de las personas ridiculizadas y los temas que trataban. En las *Nubes*, podemos hallar a un Sócrates sofista como el sofista más atacado por el Sócrates platónico o a un Sócrates geómetra o científico natural, materias a propósito de las que en la *Ap.* platónica dice no saber nada. Hallaremos en esa obra, sobre todo, criticado el pensamiento de Diógenes de Apolonia, pero como si correspondiera a Sócrates. En el otro caso se atribuye el intento de cuadrar el círculo (que por ese entonces tal vez sólo Hipócrates de Quíos había emprendido) a un astrónomo como Metón. De todos modos, el hecho de que en ambos pasajes se mencione una suerte de compás primitivo, llamado *diabétes*, y algún otro instrumento geométrico, conectado —aunque sea a la distancia, pero sacando de la galera un nombre que debía ser conocido al gran público— con Tales ha sido suficiente para que no sólo BURKERT (*WuW*, págs. 392-393, *LaS*, págs. 415-417) sino GLADIGOW, en el artículo que precisamente los conecta (ver nota 11), se pongan en primera fila entre quienes ven en Tales al fundador de la geometría griega.

b) *Medición de las pirámides.*

32 (11 A 21) PLINIO, *Hist. Nat.* XXXVI 82: El milesio Tales descubrió la forma de conocer cuál era la medida de la altura de las pirámides, midiendo la sombra (de éstas) a la hora en que la suya solía ser igual a su cuerpo.

33 (11 A 21) PLUT., *Septem. sap. conviv.* 147a: Tras colocar un bastón en el límite de la sombra que proyecta la pirámide y formados dos triángulos por acción de los rayos del sol, [Tales] mostró que la relación que guarda esta sombra con respecto a la otra es la que existe entre el bastón y la pirámide [20].

c) *Descubrimientos geométricos y teoremas.*

34 PROCLO, *Elem.* 64, 17-65, 11: Diremos, junto a la mayoría de los historiadores [21], que la geometría fue

[20] De las dos explicaciones que se habrían dado en la antigüedad tardía respecto de la medición de las pirámides por Tales, es la primera la que tiene más visos de ser aceptada como cierta.

En efecto, no sólo la primera cuenta con el respaldo de un discípulo de Aristóteles, Jerónimo de Rodas, quien —según cuenta D. L., I 27— habría dado la misma versión, sino que aparece como la más natural. Una suerte de comparación empírica como la propuesta puede ser efectuada sin convertirse por eso en geómetra; sólo basta tener un cierto interés y espíritu de observación. La otra, de todos modos, no implica ninguna teoría general de triángulos similares. Cf. HEATH, I, 130.

[21] Entre ellos, Heródoto, Diodoro de Sicilia y Estrabón.

Este texto forma parte del denominado «sumario» o «catálogo de geómetras» de Proclo, y sirve a menudo de base para los historiadores de las matemáticas griegas, que lo atribuyen generalmente al discípulo de Aristóteles encargado de eso, Eudemo. Curiosamente, ese «sumario», relativamente extenso, es el único «fragmento» de Eudemo (núme-

descubierta por primera vez en Egipto y que se originó en la medición de áreas de tierras. Esto fue necesario para ellos porque el Nilo se desbordaba y borraba los límites que correspondían a cada uno... Tales, tras viajar a Egipto, fue el primero en introducir esta ciencia en Grecia; él mismo descubrió muchas cosas e indicó los principios de muchas otras para sus sucesores, en algunos casos enfocándolos de una manera más general, en otros de un modo más empírico.

35 (11 A 20) PROCLO, *Elem.* 157, 10-13: En cuanto a que el círculo es dividido por el diámetro en dos partes iguales, dicen que Tales fue el primero en demostrarlo [22].

---

ro 133) de la recopilación de F. Wehrli donde no figura el nombre de Eudemo. También nos resulta curioso que se mencione como fuente coincidente a un historiador, Heródoto, que —en contraste con la tesis del maestro de Eudemo, Aristóteles, sobre el nacimiento de las matemáticas entre los sacerdotes egipcios; cf. nota 3— pone el origen de la geometría en motivaciones prácticas sorteadas por funcionarios de palacio. Además, el texto habla de historiadodes, en plural, y en ese caso debe abarcar a hombres que, como Diodoro y Estrabón, vivieron unos tres siglos después de Eudemo. Y más debe aludir a Estrabón (XVI 2, 24), puesto que éste no sólo repite, como Diodoro, lo referente a la geometría, sino que atribuye un origen similar —por lo pragmático— a la aritmética en el comercio fenicio, lo cual está también en Proclo. Semejante versión del nacimiento de las matemáticas no puede provenir de un peripatético, y debemos descartar a Eudemo.

22 Si Tales ha comprobado que el diámetro divide al círculo en dos partes iguales, sólo puede haber sido por un procedimiento empírico, pre-científico.

En un artículo de 1957 («Die Beweisführung in den klassischen Wissenschaftem des Altertums», que citaremos por su inclusión en *UBV*), B. L. VAN DER WAERDEN afirma: «Proclo (vale decir, Eudemo) dice expresamente que Tales ha *demostrado*, que el diámetro divide al círculo en dos mitades iguales» (p. 46) y añade que «sería ridículo corregir a Eudemo sobre la base de que conocemos la geometría de Tales mejor que él» (p. 45). Pero el caso es que la atribución a Eudemo de este texto y el que sigue carece de fundamento, ya que Proclo no lo menciona y no dice cuál es la fuente de su afirmación (Wehrli no incluye estos dos textos en su recopilación de fragmentos de Eudemo). Por lo demás, HEATH, I, pág. 131, hace notar que ni siquiera Euclides llega a tal demostración, limitándose a definir en el primer libro de sus *Elementos* al «diámetro» como «una recta que atraviesa el círculo pasando por su centro y terminando, en ambas direcciones, en la periferia, dividiendo así al círculo en dos partes iguales». Heath se acoge a la sugerencia de Cantor de que simplemente Tales habría *observado este hecho* en cualquiera de los círculos que se hallan en monumentos egipcios y que aparecen divididos por 2, 4 ó 6 diámetros con un resultado de 4, 8 ó 12 secciones iguales. De cualquier modo, no basta la mera observación para afirmar que las secciones son iguales. La «demostración matemática» que propone Proclo consiste en una invitación a imaginarse una de las dos partes del círculo —separadas por el diámetro— sobre la otra, y si coincide (*epharmózei*), implica que es igual. Esta propuesta de Proclo (p. 157, 17-158, 1) no está referida a Tales, ni menciona fuentes, aunque sin duda se base en el axioma 7 de Euclides, que afirma que las cosas «coincidentes» (*epharmózonta*), es decir que, al aplicarse «una sobre otra», coinciden, «son iguales entre sí». Este procedimiento de «superposición» o «congruencia» se convierte, de hecho, en un recurso empírico que aplica Euclides en los teoremas 1 y 4 del libro I, aunque, claro está, no en forma imaginativa, sino con regla y compás (y otros recursos de índole deductiva). Pero K. v. FRITZ (cf. «Die APXAI in der griechischen Mathematik», *ABG* 1 (1955), 396-398, y «Gleichheit, Kongruenz und Ähnlichheit in der antiken Mathematik bis auf Euklid», *ABG* 4 (1959), 7-11 y 45-50) ha entendido que Tales ha de haberlo aplicado en la forma euclideana. Y más explícitamente Gladigow, en el artículo ya mencionado, donde liga indisolublemente a Tales con el compás. Nosotros no estamos seguros de que tal cosa no haya sido posible, pero como tampoco tenemos indicios de que Tales haya hecho tal cosa —Proclo, ya lo vi-

36 (11 A 20) PROCLO, *Elem.* 250, 20-251, 2: Hay que agradecer al viejo Tales por el descubrimiento de muchas otras cosas y por este teorema, pues se dice que

fue el primero en enseñar y sostener que en todo triángulo isósceles los ángulos de la base son iguales; aunque, en un ⟨lenguaje⟩ más arcaico, llamó «similares» a los ángulos iguales[23].

37 (11 A 20; Eudemo, fr. 135 W.) Proclo, *Elem.* 299, 1-4: Este teorema muestra ciertamente que, de dos líneas rectas que se cortan entre sí, los ángulos opuestos por el vértice son iguales. Según dice Eudemo, fue descubierto primero por Tales.

---

mos, no lo dice—, creemos que éste y los teoremas siguientes forman parte de una tradición (tardía, probablemente, ya que Aristóteles jamás menciona a Tales en contextos de esa índole) que, unida a los chistes de Aristófanes, han forjado la imagen de un Tales geómetra; al menos, en ese sentido, puede haber sido un precursor.

23 La equivalencia entre «similar» e «igual» puede haber resultado «arcaica» en tiempos de Proclo y Simplicio, pero vale por lo menos desde Homero hasta Aristóteles, o hasta Euclides.

Como hace notar K. v. Fritz («Gleichheit, etc.», pág. 47), ya en Homero se halla una equivalencia entre *hómoion* e *íson*, «similar» e «igual», respectivamente, y cita *Il.* V 440-441, donde Apolo insta a Diomedes a no tratar de ser «igual» a los «dioses», pues jamás serán de una raza «similar» a la de él. Pero más importante para nosotros es una frase del tratado aristotélico *Del Cielo* (II 14, 296b), donde se dice que los cuerpos celestes se mueven hacia la tierra pero no en forma paralela, sino «en ángulos iguales» (traducción Heath, en *Aristarchus*, 237; en griego es *pròs homoías gōnías*). Esta frase molestó a Simplicio, quien aclara «llama 'similares' a los ángulos 'iguales'» (*Del Cielo* 538, 22). Es decir, del mismo modo que un siglo antes alude Proclo a Tales, calificando dicho lenguaje de «arcaico» (podía resultar arcaico en el s. v o vi d. C.). Pero eso no significa que Proclo o su fuente hayan tenido un libro de Tales al lado, como afirman rotundamente Burkert, Gladigow y Werden, entre otros. Ha bastado para ello el pensar, como en el caso del teorema anterior, que Tales ha usado un procedimiento de «congruencia» y no una metodología deductiva que partiera del abstracto concepto de «igualdad».

38 (11 A 20; Eudemo, fr. 134 W.) Proclo, *Elem.* 352, 14-18: Eudemo, en la *Historia de la geometría*, atribuye a Tales este teorema, pues dice que es necesario hacer uso de él por el modo que dicen que calculó la distancia de las naves en el mar[24].

---

24 Proclo atribuye la relación de los textos 37 y 38 a Eudemo. En el primer caso, empero, añade que la demostración del teorema la hizo Euclides. En el segundo, sospecha («dicen») que ha de haber conocido dicho enunciado para hacer un cálculo que se le atribuye.

Como tanto el teorema I.15 (texto núm. 37) como el I.26 (texto núm. 38) en la forma que figuran en Euclides suponen numerosos teoremas y problemas anteriores, así como diversos axiomas, postulados y definiciones del libro I, además de estar estructurados deductivamente (lo cual sólo es posible a partir de Parménides), es impensable que hayan sido formulados por Tales, aunque de éste puede provenir algún enunciado más simple y más precario. Pero es sintomático el caso del texto núm. 38, para el cual se han buscado distintas aplicaciones, de las cuales la más simple es la que escoge Heath, I, págs. 131-133, y perfecciona Gladigow. Si un observador se sitúa en lo alto de una torre frente al mar, cerca de la cual se ve un barco, con una suerte de compás fija —como eje capaz de rotar— en el suelo una de las piernas del mismo, mientras con la otra apunta al barco, hasta lograr formar (entre ambas piernas del compás) el ángulo más preciso. Acto seguido, manteniendo el ángulo, hace rotar la pierna-eje hasta que la otra apunte a un objeto sito en tierra firme. Después es cuestión de medir la distancia que hay desde ese objeto hasta la torre, y esa medida es precisamente la que hay desde el barco hasta la torre. La idea es simple e inteligente; sólo que —contra lo que afirma Heath— no necesita el conocimiento previo de un teorema según el cual, si dos triángulos tienen dos ángulos, de uno, respectivamente iguales a dos ángulos del otro y un lado de uno igual a un lado del otro, los otros dos lados y el restante ángulo, de uno, serán iguales a los respectivos lados y el restante ángulo del otro. El mismo Heath, al preferir este procedimiento a otros más complejos, hace notar que se asemeja más al caso de la medición de la altura de las pirámides. Es decir, añadimos nosotros, es un sentido fuertemente intuitivo de la compa-

V. ASTRONOMÍA Y METEOROLOGÍA.

a) *Eclipses.*

39 (11 A 2) *Suda*: Tales... predijo el eclipse de sol en tiempos de Darío.

40 (11 A 3) ESC. a PLATÓN, *Rep.* 600a: Descubrió que el sol se eclipsa al pasar por debajo de la luna.

41 (11 A 17 a) AECIO, II 24, 1: Tales fue el primero que dijo que el sol se eclipsa cuando la luna, que es de naturaleza semejante a la de la tierra, se sitúa perpendicularmente bajo él.

42 (11 A 5) CIC., *De div.* I 49, 112: Se cuenta que fue el primero que predijo un eclipse de sol que aconteció en el reinado de Astiages.

43 (11 A 5) HER., I 74: La guerra entre ellos [esto es, Aliates y Ciaxares] se desarrollaba sin ventajas para uno ni para otro cuando, en el sexto año, mientras estaban combatiendo, súbitamente el día se convirtió en noche. Que ese cambio del día se iba a producir lo predijo a los jonios el milesio Tales, quien anticipó como término el año en que ocurrió.

44 (11 A 5) PLINIO, *Hist. Nat.* II 53: El primero entre los griegos que investigó la causa de un eclipse fue el milesio Tales, quien predijo el eclipse de sol que se produjo durante el reinado de Aliates, en el cuarto año

ración entre las distancias, aunque quizá requiera haber practicado con un compás distintas operaciones prácticas. De ellas puede haberse derivado un enunciado de un teorema (pues «teorema» debería llamarse sólo cuando queda demostrado; si no, no habría diferencia con una hipótesis, un postulado o un axioma), y no a la inversa. De cualquier modo, revela un intenso interés por medir y calcular.

de la Olimpíada 48a. (585 a. C.), año 170 desde la fundación de Roma.

45 (11 A 5) CLEM., *Strom.* I 65: Eudemo, en la *Historia de la Astronomía*, dice que Tales predijo el eclipse de sol que se produjo durante la lucha entre medos y lidios, cuando reinaba entre los medos Ciaxares, padre de Astiages, y sobre los lidios Aliates, padre de Creso... Fue durante la Olimpíada 50a. (580-577 a. C.)[25].

[25] De las fechas diversas que los distintos testimonios asignan al eclipse que habría pronosticado Tales, la que ha obtenido más adherentes es la del año 584 a. C. Pero si la anécdota forma parte del repertorio más conocido entre quienes hablan de la antigüedad, los especialistas modernos son, más que cautos, escépticos.

En efecto, si bien L. BLANCHE, «L'éclipse de Thalès et ses problèmes», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 2 (1969), 154-199, aduce frente a quienes alegan que Tales no podía disponer de elementos para pronosticar eclipse alguno, la filiación babilónica del hecho, en la más reciente y monumental obra sobre la astronomía antigua, NEUGEBAUER realiza un detallado estudio de la astronomía babilónica anterior al período seléucida y luego pasa a ocuparse de lo hecho en la Grecia clásica, donde dedica unos pocos párrafos al «eclipse pronosticado por Tales», con escepticismo, empero, a que sean tenidos en cuenta: nadie dudaría que en el siglo VI a. C. un filósofo griego dispusiera del instrumental adecuado para predecir un eclipse solar, pero «podría invocar la astronomía de los 'caldeos', de quienes Tales podría haber recibido cualquier información que requiriera. Esta vaga pero conveniente teoría ha sufrido un colapso en vista del presente conocimiento sobre la cronología de la astronomía babilónica en general y de la teoría lunar en particular. Ahora es evidente que, incluso tres siglos después de Tales, no podría haber sido predicho ningún eclipse solar que fuera visible en Asia menor, ni siquiera en Babilonia. Allí sigue en pie otra vaga hipótesis: la predicción por medio de ciclos —nuevamente, de ser necesario, estaba a disposición la consulta a Babilonia—. Desdichadamente, empero, no existe allí ningún ciclo —históricamente manejable— de eclipses solares visibles en una

b) *Otros conocimientos astronómicos que se le atribuyen.*

46 (11 A 3) Esc. a Platón, *Rep.* 600a: fue el primero entre los griegos que conoció los solsticios y lo relativo al tamaño y a la naturaleza del sol.

---

localidad dada, y cualquier intento de establecer un ciclo requeriría la posesión de registros locales de muchos siglos» (*Astron.*, II, pág. 604).

La cosa parece así concluyente. Todavía a Guthrie, I, pág. 48, le parece viable la sugerencia de Diels de que Tales pudo ser testigo de un eclipse visible en Egipto en el 603, aun cuando no se atreve a puntualizar de qué modo pudo servirle eso. Nuestra hipótesis es otra: la anécdota, narrada por Heródoto (texto núm. 43), de que durante un combate en el 585/4 entre lidios (rey: Aliates) y medos (Ciaxares) se produjo un eclipse total de sol es históricamente posible. Algo así debe haber producido pánico o al menos una profunda impresión entre los combatientes, aunque Heródoto no dice que Tales ni ningún jonio fuera siquiera testigo del suceso. Según D. L., I 23, entre jonios como Jenófanes y Heráclito (ver texto núm. 679 y nota 82 a Heráclito) repercutió el hecho, o al menos le valió fama de «astrónomo». Relea el lector el texto núm. 11, donde Aristóteles trae a colación una dudosa anécdota según la cual los «conocimientos astronómicos» de Tales le habrían permitido pronosticar una cosecha de aceitunas y hacer un jugoso negocio. Recordemos, finalmente, que el mismo Diógenes registra el dato de que Tales recibió la denominación de «sabio» durante el arcontado de Damasio, año 582.

Nosotros estamos acostumbrados a que se diga que tal o cual futurólogo pronosticó un hecho importante, pero como nos informa de tal predicción luego de acontecido el hecho, no sabemos si fue realmente así; también suele pronosticarse, año tras año, un terremoto en el océano Pacífico, la muerte de un importante hombre público o una catástrofe aérea, y sólo se destaca el pronóstico cuando acierta (con frecuencia, lamentablemente). Pero nuestra hipótesis recoge estos dos últimos datos sólo para enriquecerla. Ella consiste básicamente en hacer notar que el mismo Heródoto menciona el pronóstico de Tales luego de narrar el eclipse; Tales, famoso por sus «conocimientos astronómicos», si presenció

47 (11 A 17; Eudemo, fr. 145 W.) Teón Esm. 198, 14: Eudemo narra, en la *Astronomía*, que Enópides fue el primero que descubrió la inclinación del Zodíaco y el ciclo del gran año; Tales, por su parte, el eclipse de sol y que el período de los solsticios no se produce siempre igual [26].

48 (11 A 13 c) Aecio, II 12, 1: Tales, Pitágoras y sus seguidores han dividido la esfera del cielo íntegro en cinco círculos, que denomina «zonas». Una de ellas es llamada «ártica» y es siempre visible; otra, «trópico estival»; otra, «equinoccial»; otra, «trópico invernal», y otra «antártica» e invisible. Oblicuo a las tres zonas centrales se ve el llamado «Zodíaco», que cae sobre las tres del medio. El meridiano, en cambio, las corta a todas en línea recta desde el ártico hasta el polo opuesto [27].

49 (11 A 14) Arist., *Del Cielo* II 13, 294a: Otros sostienen que [la tierra] descansa sobre agua. En efecto, conocemos este antiquísimo argumento que dicen que sostuvo el milesio Tales: por ser flotante, [la tierra] permanece como un leño o algo similar (pues ninguna de estas cosas puede mantenerse naturalmente sobre el aire, sino sobre el agua), como si no pudiera argumentarse acerca del agua que sostiene a la tierra lo mismo que se dice de ésta. Pues tampoco el agua puede permanecer naturalmente suspendida, si no está sobre algo.

---

un eclipse en Egipto, lo ha narrado. Al ocurrir un eclipse en pleno combate entre pueblos vecinos, los jonios dicen que Tales lo pronosticó. Más que eso, es difícil, a nuestro juicio, proponer.

[26] Aunque remite a Eudemo, este texto es poco fidedigno. Del eclipse de sol, hemos hablado. Sobre solsticios, cf. nota 71.

[27] Lo mismo es atribuido a Parménides (texto núm. 895).

50 (11 A 14) SIMPL., *Del Cielo* 522, 14: Expone [una opinión] del milesio Tales, quien dice que la tierra se mantiene sobre el agua como un leño o como alguna de las otras cosas que por su naturaleza flotan sobre el agua [28].

51 (11 A 17 a) AECIO, II 20, 9: Tales dice que el sol es similar a la tierra en su naturaleza.

52 (11 A 17 a) AECIO, II 13, 1: Tales dice que los astros son similares a la tierra, pero inflamados.

c) *Movimientos del agua y terremotos.*

53 HIPÓL., I 1, 2: Los terremotos se originan en el agua, en los vientos y en los movimientos de los astros.

54 (11 A 16) AECIO, IV 1, 1: Tales considera que los vientos etesios, cuando soplan en Egipto en dirección contraria, levantan la masa del Nilo, porque sus corrientes son rechazadas por el oleaje del mar que se mueve en sentido contrario.

VI. DATOS BIOGRÁFICOS DE ANAXIMANDRO.

a) *Lugar y fecha de nacimiento; relación con Tales.*

55 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 1 y 7: De Tales se hizo discípulo Anaximandro... Anaximandro de Mileto, hijo de Praxíades... nació en el tercer año de la Olimpíada 42a. (610 a. C.).

56 (12 A 1) D. L., II 2: Apolodoro de Atenas... en sus *Cronologías* dice que [Anaximandro], en el segundo

28 Esta suerte de metáfora parece reconocer tras ella la idea oriental de un mar originario, según HÖLSCHER, *A. F.*, página 46.

año de la Olimpíada 58a. (547-546 a. C.) tenía sesenta y cuatro años, y poco después murió; de modo que alcanzó su madurez casi al mismo tiempo que Polícrates, tirano de Samos [29].

57 (12 A 6) ESTR., I 7: Anaximandro, que fue conciudadano de Tales.

58 (12 A 6) AGATÉM., I 1: Anaximandro de Mileto, discípulo de Tales.

59 (12 A 2) *Suda*: Anaximandro de Mileto, hijo de Praxíades, filósofo, fue pariente, discípulo y sucesor de Tales [30].

b) *Anécdotas y costumbres.*

60 (12 A 3) EL., *Hist. Varias* III 17: Y Anaximandro fue puesto al frente de la colonia de Mileto en Apolonia.

61 (12 A 1) D. L., II 2: De él se cuenta que los niños se rieron cuando estaba cantando, al percatarse de lo cual dijo: «entonces debemos cantar mejor en atención a los niños».

29 Anaximandro ha nacido entre el año 618 a. C. y el 610, más de 20 años después que Tales, aunque han muerto casi al mismo tiempo (entre el 548 y el 545 a. C.).

En efecto, si en los años 547-546 tenía sesenta y cuatro, significaría que nació en 618-617, si bien el texto núm. 55 menciona como fecha de nacimiento el 610. A su vez, el texto núm. 1 (ver nota 2) ubica la de Tales en el 640 y la de la muerte de éste en la misma Olimpíada 58a. La referencia a Polícrates debe ser un error, ya que éste comenzó a gobernar en Samos después del año 540 a. C. (ver nota 26 a «Pitágoras»).

30 No ha habido una «escuela de Mileto», aunque no es improbable que Anaximandro haya aprendido algo de Tales, y, a su vez, Anaxímenes haya aprendido algo de Anaximandro.

Sobre este punto, ver la Introducción a este capítulo, págs. 59-60.

62 (12 A 8) D. L., VIII 70: Diodoro de Éfeso, al escribir acerca de Anaximandro, dice que [Empédocles] lo imitaba, adoptando una afectación central y llevando vestimentas solemnes.

VII. Escritos e inventos.

a) *El primer libro en prosa.*

63 (12 A 7) Tem., *Discursos* 36 p. 317: [Anaximandro] fue el primero de los griegos que conocemos que se atrevió a publicar un discurso escrito sobre la naturaleza.

64 (7 A 1) D. L., I 116: Teopompo dice que [Ferécides] fue el primero que escribió sobre la naturaleza y los dioses [31].

65 (12 A 1) D. L., II 2: De sus opiniones hizo una exposición sumaria, a la que sin duda tuvo acceso, además de otros, Apolodoro de Atenas.

b) *Obras diversas.*

66 (12 A 2) *Suda*: Compuso *Sobre la naturaleza*, un mapa de la tierra, *Sobre las estrellas fijas*, una esfera y algunas otras cosas [32].

31 Teopompo, historiador del siglo IV a. C., incurre en un manifiesto error, acaso engañado por el estilo pseudo-cosmogónico de Ferécides (ver texto 139 y nota 65).

Cf. Kahn, *Anaximander*, pág. 240, acerca de la fecha de «madurez» de Anaximandro como alrededor de treinta años anterior a la de Ferécides, y Jaeger, *Teología*, cap. IV, páginas 71-76. Ver nuestra nota 4.

32 En este artículo del léxico *Suda* se mezclan obras escritas (aunque la posterioridad sólo ha conocido una, la citada en primer término) con obras de otro carácter.

67 (12 A 1) D. L., II 1: Fue el primero que dibujó el perímetro de la tierra y del mar y fabricó una esfera.

68 (12 A 6) Agatém., I 1: Anaximandro... fue el primero que se atrevió a dibujar un cuadro de la tierra habitada; después de él, Hecateo de Mileto, hombre que viajó mucho, trazó el cuadro con mayor precisión de modo que produjo admiración.

69 (12 A 6) Estr., I 7: Eratóstenes dice que los primeros [que se interesaron en geografía] después de Homero fueron Anaximandro, discípulo y conciudadano de Tales, y Hecateo de Mileto. El primero dejó un cuadro geográfico, en tanto que Hecateo dejó un bosquejo que se puede creer —en razón de lo demás que escribió— que era suyo.

70 Aristóf., *Nubes* 200-208:
Estrepsíades = Por los dioses, ¿qué son estas cosas? Dímelo.
Discípulo = Esta es la Astronomía.
Estrepsíades = ¿Y esto qué es?
Discípulo = La Geometría.
Estrepsíades = ¿Y para qué sirve?
Discípulo = Para medir la tierra.
Estrepsíades = ¿La que se distribuye en lotes?

El verbo *gráphō* significa «delinear», «pintar», «dibujar», «escribir»; hemos traducido, empero, «compuso», para dar cabida a la heterogeneidad de obras compuestas. En efecto, que haya escrito un libro *Sobre la naturaleza* es algo ya señalado en el texto núm. 63. Pero lo que aquí traducimos «mapa de la tierra», *Gês periodo*, podría ser tomado como el título de un libro, «Recorrido (o «circuito») de la tierra», si no fuera porque la misma expresión (con el añadido «entera») se lee tal cual en el verso 206 de las *Nubes* de Aristófanes (texto núm. 70) con el manifiesto sentido «mapa de la tierra», y con términos semejantes en los textos núms. 67 a 69. El núm. 67, respecto de la «esfera», dice que la «fabricó», lo cual suena a anacronismo. Pero en todo caso no es título de un libro.

DISCÍPULO = No, la tierra entera...
He aquí un mapa de la tierra entera. ¿Ves? Allí está Atenas.
ESTREPSÍADES = ¿Qué dices? No me convenzo, pues no veo a jueces en sus estrados [33].

71 (12 A 1) D. L., II 1: Fue el primero que inventó el gnomon y lo puso para indicar la sombra en Lacedemonia, según narra Favorino en sus *Historias misceláneas*... y también construyó relojes.

72 (12 A 2) *Suda*: Inventó... relojes... introdujo el gnomon [34].

73 (12 A 4) EUS., *Prep. Ev.* X 14, 11: Fue el primero que construyó gnómones para conocer los solsticios, las horas, las estaciones y los equinoccios [35].

---

33 En este pasaje burlesco puede aludirse al geógrafo Hecateo, algo más cerca en el tiempo de Aristófanes, pero la anterior referencia a Tales (ver texto 30) pone de manifiesto que la Geometría y la Astronomía son presentadas al gran público como «productos» de Mileto, por así decirlo.

Ver nota 19, sobre el valor testimonial de Aristófanes. En cuanto a la expresión «mapa de la tierra entera», *gês periodos pâsēs*, ya ha sido dicho en la nota 32 que, con excepción de la última palabra, se halla atribuida expresamente a Anaximandro en los textos 66 a 69 (en el 66 con las mismas palabras). Por lo demás, y como se ha dicho en nota 21, ya desde HERÓDOTO, II 109, el origen de la geometría ha sido imaginado en la medición de lotes de tierra, de ahí el origen del vocablo *geometría* según Heródoto (*gên metreîn*), que probablemente conociera Aristófanes; o bien el juego verbal podría tender a recordar a los geómetras su origen de agrimensores.

34 El gnomon es una escuadra o una varilla colocada perpendicularmente sobre un plano, de modo que su sombra indica la dirección y altura del sol.

35 Sobre las posibilidades de que un gnomon sirviera, en tiempos de Anaximandro, para conocer todo lo que se dice en la transcripción de Eusebio, ver nota 70.

VIII. EL COSMOS: PRINCIPIOS Y PROCESO.

a) *Los vocablos «principio» y «elemento».*

74 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 2; [para Anaximandro] el principio... de las cosas es lo Infinito [y fue] el primero que llamó con este nombre el principio.

75 (12 A 9) SIMPL., *Fís.* 24, 15-16: El principio... de todas las cosas es lo Infinito, y fue el primero que introdujo este nombre de «principio».

76 SIMPL., *Fís.* 150, 23-24: Anaximandro, el primero que llamó «principio» al sustrato.

77 HOMERO, *Il* XXII 116: [El rapto de Helena por Alejandro fue] el inicio [*archḗ*] de esta guerra.

78 (11 A 12) ARIST., *Met.* I 3, 983b: Aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia mientras cambian los accidentes, dicen que es el «elemento» y el «principio» de todas las cosas... aquello a partir de lo cual se generan las cosas es el *principio* de ellas [36].

79 SIMPL., *Fís.* 7, 10-14: ...Platón... discriminó los principios elementales de las demás cosas y fue el primero que denominó «elementos» a semejantes principios, según narra Eudemo.

80 PLATÓN, *Crát.* 423b-c: Puesto que es con sílabas y con letras como se hace la imitación de la esencia, lo más correcto es distinguir primeramente los elementos; así los que se dedican a

---

36 Hemos subrayado la palabra «principio» en la última frase, porque sólo en ella aparece claramente discernida de lo que es el «elemento», con el cual Aristóteles (y ya Platón en el *Timeo*; cf. texto núm. 82) y Teofrasto la identifican siempre que hablan de los presocráticos.

la práctica de ritmos, distinguen primeramente los valores de los elementos, luego los de las sílabas [37].

81 Platón, *Teet.* 201e: Los que de algún modo son los primeros elementos, de los cuales estamos compuestos nosotros y todas las demás cosas.

82 Platón, *Timeo* 48b: Es necesario considerar, pues, la naturaleza del fuego, agua, aire y tierra antes de la generación del universo y sus propiedades. Pues aún nadie nos ha explicado su génesis, sino que, como si supiéramos qué es el fuego y cada uno de ellos, los llamamos principios y establecemos como elementos del Universo [38].

83 Arist., *Met.* III 3, 998a-b: Los elementos y principios de la voz parecen ser aquellas cosas, en tanto primeras, de las que los sonidos están compuestos... así, tanto los que dicen que son muchos los elementos del cuerpo como los que dicen que es uno, afirman que hay principios de los cuales están compuestos y de los cuales están constituidos, tal por ejemplo, Empédocles dice que el fuego, agua y lo que se añade a éstos son elementos de los cuales las cosas están constituidas [39].

---

37 Éste es el primer sentido con que es usada la palabra «elemento» (acaso inventada por los maestros de gramática o sofistas), como primer constitutivo de una palabra, o sea, «letra» que a veces —sobre todo cuando es escrita— es cada «signo dibujado» o *grámma*, palabra de la cual el «elemento», que es sonido primordialmente, pasa a ser sinónimo.

38 Aquí se produce el cambio en que el vocablo «elemento» (*stoicheîon*) pasa a ser constitutivo último del Universo, no ya de una palabra. Esto sucede por vez primera en Platón, como según Simplicio (texto 79) narra Eudemo. Y se ve más claro que es Platón y su grupo o escuela en el texto núm. 82, cuando dice «los llamamos», y no «los llaman», a pesar de que se refiere ostensiblemente a Empédocles. Por eso Isócrates, en el texto núm. 386, habla toscamente de Empédocles, diciendo que para éste «la multitud de cosas» son «cuatro», sin mencionar términos como «principios» o «elementos», que, sin duda, Empédocles no usó.

39 Anaximandro no fue el primero en usar la palabra «principio», sino el primero en que Teofrasto ha creído hallar este vocablo en el sentido aristotélico del mismo.

En el texto núm. 77 la palabra «inicio» traduce al vocablo *arché*, que es el que Platón, Aristóteles y Teofrasto vierten como «principio». Aristóteles y Teofrasto conocían bien a Homero, por lo cual el sentido de los textos núms. 75 y 76 (el núm. 74 se presta a mayor confusión) no es el de decir que Anaximandro fue el primer griego que usó la palabra *arché*, sino el de que fue el primero que la usó con las connotaciones que le da Aristóteles, que de algún modo proceden de Platón, como se ve en el texto núm. 83, pero con características muy precisas: lo primero y lo último, pero a la vez la «sustancia» que permanece tras el cambio «accidental» y el nacimiento y muerte de las cosas que comienzan desde eso «primero» y terminan en eso «último».

b) *El concepto de «ápeiron».*

84 (12 A 14) Aecio, I 3, 3: Anaximandro... dijo que el principio de las cosas es lo Infinito, pues a partir de él se generan todas las cosas.

85 (12 A 1) D. L., II 1: Afirmó que el principio y elemento de las cosas es lo Infinito.

86 (12 A 13) Cic., *Acad.* II 37, 118: Pero en esto [a saber, de que todas las cosas constan de agua, Tales] no persuadió a su conciudadano y amigo Anaximandro, pues éste dijo que hay una naturaleza infinita, de la cual se generan todas las cosas.

87 Simpl., *Fís.* 41, 17-19: Anaximandro... postuló como principio... a una cierta naturaleza infinita.

88 (12 A 17) Ag., *Civ. Dei* VIII 2: No pensaba que cada cosa naciera de una sola, como Tales con el agua, sino de sus propios principios, y creía que los principios de las cosas singulares eran infinitos.

89 Homero, *Il.* VII 446: Padre Zeus: ¿hay un mortal sobre la vasta tierra?

90 HOMERO, *Od.* XV 79: Antes de que se vayan por la inmensa tierra.

91 HES., *Teog.* 187: Ninfas que se llaman Melias sobre la tierra inmensa.

92 HOMERO, *Il.* XXIV 545: El vasto Helesponto.

93 HOMERO, *Il.* VIII 478-479: Ni aunque te fueras a los confines de la tierra y del mar.

94 HOMERO, *Il.* XIV 200-201: Voy a los confines de la fértil tierra para ver a Océano, génesis de dioses, y a la madre Tetis.

95 HOMERO, *Il.* XXIV 776: Gimió el pueblo incontable.

96 HOMERO, *Od.* VIII 286: Un dios me sumergió bajo un sueño profundo.

97 HOMERO, *Od.* VIII 340: Tres veces tan inextricables lazos me rodearan.

98 (PÍND., fr. 130 S.) Desde allí descargan una tiniebla profunda.

99 HOMERO, *Od.* XXIII 248: Mujer, aún no has llegado al fin del trabajo[40].

---

[40] Traducimos *tò ápeiron* por «lo Infinito» para no complicar la redacción con perífrasis o términos siempre discutibles y, sobre todo, para no desorientar al lector que ha oído hablar de «lo Infinito» de Anaximandro y no violentar los testimonios doxográficos haciendo una traducción en términos en que evidentemente no pensaron. Pero si el concepto de «infinito» en un sentido temporal (o, más bien, cuantitativo) es posterior a Parménides, la idea de «infinito» aplicada a la multiplicidad de «elementos» o al carácter múltiple del «elemento» es un anacronismo de Aristóteles y Teofrasto, que lo aplican a Anaximandro a partir de la visión que se forjan de Anaxágoras y de los atomistas. En el lenguaje arcaico de Anaximandro, la sustantivación del adjetivo *ápeiron*, aplicado por Homero a la tierra y al mar para sugerir la imposibilidad de recorrerlos por completo y acaso también su profundo misterio, parecería indicar algo total, omniabarcante —y, por lo tanto, en lo que

100 PLATÓN, *Timeo* 51a: Por lo cual diremos que la madre y receptáculo de todo lo que nace, que es visible y en general sensible no es tierra ni aire ni fuego ni agua, ni ninguna de las cosas que nacen de ellas o de las cuales han nacido ellas, sino que es una cierta Idea invisible y amorfa, que recibe todo y participa de lo inteligible de algún modo muy difícil[41].

---

se atiende no sólo a la tierra y al mar, sino al firmamento— y por eso mismo innombrable, por lo que recurre a sustantivar dicho adjetivo, como si fuera «lo más profundo, inescrutable, inabarcable».

Ver nuestra «Introducción» a los milesios, págs. 58-59 Los adjetivos «vasto/a» (textos núm. 89 y 92), «inmensa» (textos 90 y 91), «incontable» (texto 95), «profundo/a» (textos 96 y 98) traducen el adjetivo griego *ápeiron* (*apeíron*, en el jonio homérico), lo mismo que, en plural, «inextricables» (texto 97). Análogamente, el vocablo griego contrapuesto a *ápeiron*, *péras* (o *peîrar*, en el jonio homérico; traducido habitualmente por «límite») es el que corresponde a nuestras traducciones «confines» (textos núms. 93 y 94, en plural, *peírata*) y «fin» (texto 99, en plural en griego, también). El mismo MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica* (trad. F. González Ríos), Buenos Aires, 1952, pág. 48, que sustenta la tesis de que en todo momento y en todo sentido los griegos tuvieron la noción de «infinito», frente a pasajes como el que recortamos como texto núm. 89 —y muchos otros similares— apunta que la tierra aparece allí «concebida o sentida como inagotable lugar de exploración: forma característica de un pueblo de exploradores». Empero nos desilusiona al traducir esos pasajes como «la tierra infinita». ¿Cómo puede concebirse una tierra «infinita» si tiene «límites» o «confines»? Si la infinitud hubiera de ser concebida como «inexplorabilidad» o «inagotable lugar de exploración» (quitando el sentido meramente espacial), estaríamos de acuerdo hasta cierto punto en llamar a *tò ápeiron* de Anaximandro como «lo inexplorable»; pero no es ése el caso de Mondolfo (cf. *ob. cit.*, págs. 77 sigs. y 286 sigs.), ni mucho menos, por supuesto, el de Teofrasto y los doxógrafos (textos núms. 84-88) que pensaban en términos aristotélicos.

[41] Platón parece concebir a lo que denomina «madre y receptáculo de todo lo que nace» pensando en algo como *tò*

c) *Lo Infinito como distinto de los cuatro elementos.*

101 (12 A 1) D. L., II 1: Afirmó que el principio y elemento es lo Infinito, sin definirlo como aire, agua o cualquier otra cosa.

102 (12 A 14) AECIO, I 3, 3: Se equivoca al no decir qué es lo Infinito, si es aire, agua, tierra o algún otro de esos cuerpos [42].

103 (12 A 16) ARIST., *Fís.* I 5, 204b: Tampoco es posible que el cuerpo infinito sea uno y simple, ni en el caso de, como dicen algunos, lo que está aparte de los elementos, a partir de lo cual se engendran aquéllos, ni en ningún otro caso. Hay algunos, en efecto, que suponen que eso es lo infinito, y no aire o agua, de modo que los demás elementos no sean destruidos por ser lo Infinito uno de ellos, ya que todos tienen contrariedad entre sí: el aire es frío, el agua húmeda, el fuego caliente; si uno fuera infinito, los otros serían destruidos. Por eso dicen que aquello de lo cual se generan éstos es distinto [43].

ápeiron de Anaximandro, pero con la diferencia de que, aun cuando las frases platónicas acerca del entrar de las cosas (al nacer desde las Ideas?) y salir (al morir) pudieran ser metafóricas, se trata de un lenguaje que, a nuestro juicio, resultaría inaceptable para Anaximandro: *tò ápeiron* es el Todo (cf. texto 127), y por ello *nada hay fuera de él*: todo nace, vive y muere en él.

[42] El equivocado —o al menos desconcertado— ha sido el doxógrafo, ya que los testimonios que más fidedignamente proceden de Teofrasto aseguran que lo Infinito es *el* «elemento», pero «lo que está aparte de los elementos» tradicionalmente conocidos.

[43] La argumentación es típicamente aristotélica. También la forma en que menciona contrarios y los contrapone. Pero es posible que una forma más concreta de contrariedad en el seno de lo Infinito haya sido propuesta por Anaximandro. Cf. nota 57.

104 SIMPL., *Fís.* 479, 30-480, 4: Tras demostrar que ningún cuerpo natural compuesto de muchas cosas puede ser infinito, Aristóteles muestra en seguida que tampoco el cuerpo infinito puede ser uno y simple. En efecto, si fuera simple, sería o bien uno de los cuatro elementos o bien otra cosa aparte de ellos, tal como Anaximandro [44] habla de «lo que está aparte de los elementos», a partir de lo cual se generan los elementos. Y que ninguno de los elementos puede ser lo infinito es evidente también porque Anaximandro, con la intención de que el elemento fuera infinito, no propuso que fuera aire, fuego o alguno de los cuatro elementos; eso en razón del comportarse éstos contrariamente entre sí, de modo que, si alguno de ellos fuera infinito, sus contrarios serían destruidos por él.

105 SIMPL., *Fís.* 41, 17-18: El milesio Anaximandro, hijo de Praxíades, propuso como principio una cierta naturaleza distinta de los cuatro elementos.

d) *Lo intermedio entre dos elementos, según Aristóteles.*

106 ARIST., *Fís.* I 6, 189b: Como los que dicen que el todo es una naturaleza única, por ejemplo, agua o fuego o lo intermedio [45].

---

[44] Esta afirmación de Simplicio debe provenir de Teofrasto o de una comparación con el libro de texto de Teofrasto que le permite saber que, al aludir a quienes hablan de «lo que está aparte de los elementos», en el texto núm. 103, Aristóteles se refiere a Anaximandro; la referencia a «lo Infinito», además, podría facilitar tal inferencia. De todos modos, tiene todas las características de una fórmula peripatética (o del tipo de las fórmulas usadas en la antigua Academia o en el Liceo para uso escolar) y de ningún modo puede provenir de Anaximandro.

[45] Este texto núm. 106, y, entre los que siguen inmediatamente, los núms. 107 y 109-115, forman un conjunto (en el cual intercalamos un par de comentarios de Simplicio que muestran

107 ARIST., *Fís.* III 4, 203a: Todos los físicos que proponen para lo infinito otra naturaleza, de los llamados elementos, como agua o aire o lo intermedio entre ellos.

108 SIMPL., *Fís.* 458, 19-26: Aristóteles acostumbraba llamar «físicos» a los que se ocupan de esta parte de la filosofía que es la Física, y entre ellos especialmente a los que concebían sólo —o sobre todo— el principio material. Estos físicos pensaban la materia para las cosas generadas y juzgaban que era lo infinito, probablemente todavía no como una sustancia sino por accidente. Algunos, suponiendo que hay un elemento único, dijeron que éste es infinito en tamaño: así el agua para Tales, el aire para Anaxímenes y Diógenes, lo intermedio para Anaximandro.

109 ARIST., *Fís.* III 5, 205a: Ninguno de los físicos sostiene que lo uno e infinito es fuego o tierra, sino agua o aire o lo intermedio entre ellos.

110 ARIST., *Del Cielo* III 5, 303b: Puesto que necesariamente los elementos son limitados, queda por examinar si serán más de uno. Algunos, en efecto, proponen uno solo, pero para unos es agua, para otros aire, para otros fuego, mientras otros dicen que es más sutil que el agua y más denso que el aire y que, por ser infinito, abarca todos los cielos.

---

la antigüedad del problema que crean y de su discusión) de *nueve pasajes en que Aristóteles habla de un principio o elemento intermedio entre dos elementos* (para «intermedio» usa expresiones como *metaxý*, textos núms. 102, 103 y 108, o como *méson*, textos núms. 104 y 109; o bien dice simplemente que se trata de algo más sutil que un elemento y más denso que otro como en los textos núms. 105-107 y 110). Y algunos helenistas modernos entienden que en esos nueve textos Aristóteles alude a Anaximandro (cf. KAHN, *Anaximander*, págs. 44-46).

111 ARIST., *Met.* I 8, 989a: Según esta razón, ninguno de los que hablan de aquellos elementos, excepto el fuego, ni los que proponen algo más denso que el aire y más sutil que el agua, habla correctamente.

112 ARIST., *Met.* I 7, 988a: Algunos hablan del principio como materia, ya sea que la conciban una o múltiple y que la consideren un cuerpo o algo incorpóreo. Así cuando Platón habla de lo Grande y lo Pequeño, los itálicos de lo infinito, Empédocles del fuego, tierra, agua y aire, Anaxágoras de la infinidad de homeomerías. Todos ellos han aludido a tal causa, y también los que proponen el aire, fuego o agua, o algo más denso que el fuego pero más sutil que el aire: de ese modo, en efecto, han dicho algunos que es el primer elemento.

113 ARIST., *De gen. y corr.* II 1, 328b: Algunos dicen que la materia sustrato de estos [cuerpos sensibles] es una, pensando que es aire o fuego o algo intermedio entre éstos.

114 ARIST., *De gen. y corr.* II 5, 332a: No es de uno solo de estos [cuatro elementos que se generan] todas las cosas, ni tampoco de algo aparte de ellos, como algo intermedio entre aire y agua [más denso que el aire y más sutil que el agua] o entre aire y fuego [más denso que el aire y más sutil que el fuego]..., que nunca puede existir solo, tal como algunos dicen de lo infinito y lo abarcante.

115 (12 A 16) ARIST., *Fís.* I 4, 187a: Los físicos hablan de dos modos. Por un lado, algunos piensan que el cuerpo substrato es uno, sea uno de los tres [elementos, a saber, aire, agua o fuego] o algo que sea más denso que el fuego y más sutil que el aire, en tanto las demás cosas se generan por condensación y rarefac-

ción, formando la multiplicidad... Por otro lado[46], algunos piensan que las contrariedades están en lo uno, a partir del cual se separan, como dicen Anaximandro y cuantos afirman que ⟨lo real⟩ es uno y múltiple, como Empédocles y Anaxágoras: pues ellos también piensan que las demás cosas se separan de la mezcla.

116 SIMPL., *Fís.* 149, 5-25: Todos, en efecto, suponen que es algo corpóreo, pero mientras algunos dicen que es uno de los tres elementos, como Tales e Hipón el agua, Anaxímenes y Diógenes el aire, Heráclito e Hípaso el fuego (ya que nadie pensó en proponer a la tierra, en razón de la dificultad en alterarla)[47], otros han concebido, en cambio, algo distinto de esos tres, más denso que el fuego y más liviano que el aire, o, como dice en otras partes, más denso que el aire y más liviano que el agua. Y Alejandro piensa que Anaximandro concibió esta índole de cuerpo aparte de los elementos. Porfirio, no obstante, dado que Aristóteles contrapone los que no definen el cuerpo sustrato a los que conciben a este cuerpo sustrato como uno de los tres elementos o como otra cosa intermedia entre fuego y aire, afirma que Anaximandro habla del cuerpo sustrato como infinito pero sin definir su especie, como fuego, agua o aire; en cuanto a lo intermedio, Porfirio, como

---

46 En vista de lo tratado en las notas 45 y 49, resulta importante advertir la claridad con que Aristóteles diferencia el modo en que dos grupos de pensadores (o pensadores agrupados por él en su esquema) hablan acerca de la generación de las cosas desde un cuerpo o cuerpos originarios: 1) algunos piensan que es por condensación y rarefacción; 2) otros juzgan que es por separación de los contrarios contenidos en ese sustrato originario.

47 Simplicio, al comentar el texto núm. 115, se siente obligado a explicar por qué Aristóteles habla sólo de tres elementos y no de cuatro. Esta razón la da Aristóteles en *Met.* 989a (cf. texto núm. 474), y es posible que sirva de base a la que aquí da Simplicio.

también Nicolás de Damasco, lo atribuyen a Diógenes de Apolonia. Más natural me parece entender textualmente[48] no que el cuerpo es contrapuesto a los elementos y a lo intermedio, sino más bien distinguido entre los tres elementos. Dice Aristóteles, en efecto, «el cuerpo sustrato», «sea uno de los tres o algo que sea más denso que el fuego y más sutil que el aire»; y no obstante, igualmente respecto de las cosas dichas añade que las demás se engendran «por condensación y rarefacción»; aunque en cuanto a Anaximandro, como él dice, no piensa que se engendren así, sino por separación de lo infinito[49].

---

48 Como se echa de ver, lo que está en discusión en este comentario de Simplicio es (al menos para él y para Porfirio) lo que ha dicho «textualmente» Aristóteles, aunque nosotros hubiéramos preferido que se ocuparan de lo que «textualmente» haya dicho Anaximandro, ya que el libro de Aristóteles lo tenemos, y el de Anaximandro no. Sin duda, tampoco ellos lo tenían.

49 *De los nueve pasajes* en que Aristóteles alude a la tesis de que el sustrato primordial es algo «intermedio» entre dos elementos (ver nota 45), *en sólo uno Aristóteles menciona a Anaximandro* (texto núm. 115), y dentro del segundo grupo discriminado en dicho pasaje (ver nota 46); en el primer grupo incluye a los que piensan que el sustrato primordial es aire, agua o fuego, o bien algo intermedio. Cabe inferir, por ende, que *Aristóteles no pensó que Anaximandro hablara de algo «intermedio»*.

KAHN, *Anaximander*, pág. 45, se aferra al hecho de que en los textos núms. 107, 109, 110 y 114 se habla de «lo infinito», así como que en los núms. 110 y 114 se usa el verbo *periéchō*, «abarcar», un verbo muy «presocrático» y que, en el texto núm. 129, también a nosotros nos parece que puede haber empleado Anaximandro. Respecto del uso de la expresión «lo infinito» por Aristóteles, podría citarse una extensa lista de pasajes en que la emplea (no menos de 30 veces en el libro III de la *Física*; sólo una vez en conexión explícita con Anaximandro, texto núm. 129, dos con algo «intermedio», textos núms. 107 y 109, y por lo menos dos expresiones referidas a Anaxágoras) sin que nadie sostenga que alude a Anaximandro. Aquí bástenos con mencionar un pasaje

e) *La mezcla originaria, según Aristóteles y Teofrasto.*

117 (12 A 16) ARIST., *Fís.* I 4, 187a: Por otro lado, algunos piensan que las contrariedades están en lo uno,

---

de la *Metafísica* (texto núm. 112), donde dice que «los itálicos» toman como principio material *tò ápeiron*, y Anaxágoras *hē apeiría* («la infinitud») de homeomerías. Aristóteles suele «anaxagorizar» a otros pensadores, tal vez en particular a Anaximandro, lo cual es muy probable que acontezca en el núm. 114, donde se habla de «lo abarcante» (*tò periéchon*), expresión que no hallamos en ningún texto anterior a Anaxágoras (lo cual no significa que en el texto 114 o cualquier otro se atribuya a Anaxágoras el haber pensado en algo «intermedio»). Además, como dice Hölscher (*A. F.*, 37), «¿cómo podría ser descrito lo «abarcante» como algo intermedio?».

Entonces los helenistas se preguntan: ¿a quién alude Aristóteles cuando menciona —sin nombrar— a quienes sostienen que el principio es «intermedio» entre dos elementos? Kirk piensa que no se trata de una referencia de valor histórico, sino «con miras a la exhaustividad», «meramente para ejemplificar» (K-R, pág. 112, y «Some Problems in Anaximander», incluido en *SPP*, I, especialmente págs. 327-334). Claro que podría dar ejemplos mucho más curiosos; además, si se proponía dar todos los ejemplos posibles, podría hacer tal mención en la lista de elementos propuestos, según Aristóteles, por presocráticos (en *Met.* I 3-5), y ser «exhaustivo» en cuanto a los casos de situaciones «intermedias». Sin embargo, rara vez menciona más de dos elementos en esos casos, y cuando ejemplifica con tres, como en el texto núm. 114, habla de «algo intermedio entre aire y agua» o «entre aire y fuego», pero no entre agua y fuego. Que ese caso lo concebía, está a la vista en el texto número 116, «excepcionalmente y, sin duda, por error», según Kirk (*SPP*, I, pág. 327). Pero en *De gen. y corr.* II 4, 331b, vemos que no es excepcional, sino sólo más difícil porque, dice Aristóteles, deben cambiarse más cualidades para que el agua se cambie en fuego y viceversa.

Si la idea de «lo intermedio» puede corresponder a Diógenes de Apolonia, como afirma una y otra vez Nicolás de Damasco, es algo que se examinará en el capítulo respectivo. Pero conviene notar que quien propusiera un proceso de condensación y rarefacción a partir de un elemento, por ej. del aire en agua o del aire en fuego, de hecho tal propuesta (hecha por él o atribuida a él por Aristóteles) incluiría forzosamente el pasaje por situaciones intermedias, lo que no implica, naturalmente, convertir a alguno de esos momentos intermedios en «elemento» y «principio» (conceptos aristotélicos de todos modos, como hemos visto).

Lo que aquí interesa es que Aristóteles no atribuye a Anaximandro lo Infinito como principio «intermedio» entre dos elementos, y *tampoco lo hace Teofrasto, quien introduce a Anaximandro en la lista de Met. I, 3, de la cual había sido omitido.*

a partir del cual se separan, como dicen Anaximandro y cuantos afirman que [lo real] es uno y múltiple, como Empédocles y Anaxágoras: pues ellos también piensan que las demás cosas se separan de la mezcla[50].

118 (12 A 9 a) SIMPL., *Fís.* 154, 14-23: Y Teofrasto, conectando a Anaxágoras con Anaximandro, explica lo dicho por Anaxágoras de modo tal como si éste quisiera decir que el sustrato es una naturaleza única. Y escribe en la *Historia de los Físicos* así: «si se lo concibe de ese modo parecería que piensa que los princi-

---

[50] Ya en nota 43 hemos aludido a una posible concepción de contrarios en lo Infinito de Anaximandro, y remitido su tratamiento a nota 57. Aquí diremos que, aun cuando el texto de Aristóteles, a primera vista, reúna a Anaximandro con Empédocles y Anaxágoras en la tesis de una unidad primigenia de la cual se separan las cosas formando el mundo, esto tal vez valga para Empédocles —en forma alternada— y Anaxágoras, cosa que será examinada en los capítulos respectivos del segundo volumen. No así para Anaximandro: dicha tesis, con el agregado de la idea de «mezcla», implica una «anaxagorización» de Anaximandro. Que lo real es uno y múltiple, en cambio, vale también muy probablemente para éste, pero con el carácter de simultaneidad: ya hemos dicho (nota 41) que *la multiplicidad de cosas no entra ni sale de lo uno*, de modo tal que puede decirse que lo Infinito es a la vez «uno» (como todo) y «múltiple» (sus partes).

pios materiales son infinitos, mientras la causa del movimiento y de la generación es única, como se ha dicho. Pero si se supone que la mezcla de todas las cosas es una naturaleza única e indefinida en cuanto a tamaño y figura[51], como parecería que se quiere decir, viene a declarar que los principios son dos: la naturaleza de lo infinito y el intelecto, de modo que, en cuanto a los elementos corpóreos, parece proceder en todo de manera similar a Anaximandro»[52].

---

51 Teofrasto habla hasta aquí sólo de Anaxágoras; si es o no correcta su afirmación, será examinado en su oportunidad.

52 Ahora Teofrasto compara a Anaxágoras con Anaximandro: aquél se diferencia de éste en cuanto habla del «intelecto» como causa o principio distinto de «lo infinito», pero en cuanto a éste, se asemejan. Ciertamente, estamos seguros de que es anacrónico, en cualquiera de los dos casos, hablar de «elementos corpóreos», pero esta expresión peripatética podría tener apoyo en expresiones de ambos, aunque con rasgos distintos.

Ya hemos visto que lo *ápeiron*, que en el texto homérico núm. 95 significa «incontable», puede ser a la vez «uno» (en cuanto al Todo) y «múltiple» (en lo que hace a sus partes; nota 50). Pero «múltiple» no implica «infinito» (ver nota 40). Considerar que el *ápeiron* es «infinito» en el sentido de que es o contiene muchas cosas (no ya «elementos») es una «anaxagorización» típica de los procedimientos simplificadores de Aristóteles y Teofrasto. En ellos incurre CHERNISS, *ACPP*, pág. 377, cuando sugiere que el plural genérico «de los cuales» (que nosotros preferimos traducir «de donde»; cf. texto 128 y nota 58) puede implicar, *como en Anaxágoras*, que *ápeiron* consista en una «multitud ilimitada». Claro que esto es sólo sugerido, pero luego (página 378) le parece «satisfactorio» y lo defiende. Incluso en el texto núm. 95 «el pueblo incontable» que llora en Troya la muerte de Héctor no es, naturalmente, una «multitud ilimitada». Más bien es una alusión poética (y por Teofrasto sabemos, texto núm. 128, que Anaximandro empleaba términos que resultaban «más bien poéticos» al mismísimo Teofrasto) a la extraordinaria cantidad de gente reunida y llorando. Insistimos, por consiguiente, en hacer de *tò ápeiron*, aun accediendo a traducirlo «lo Infinito», un Todo insondable, de profundidades de misterio como sugiere el firmamento; nos negamos, en cambio, a aplicar a la multiplicidad de «cosas» (para decirlo con la palabra vaga con la que, al fin y al cabo, parece expresarlo Anaximandro) —contenidas en «lo Infinito»— la condición de numéricamente infinitas.

119 SIMPL., *Fís.* 27, 9-23: Dice en efecto Anaxágoras que «en todo hay parte de todo» y que «cada cosa es y era manifiestamente aquello de lo que más poseía». Y en esto Teofrasto dice que Anaxágoras habla similarmente a Anaximandro. Pues aquél[53] dice que, en la disgregación de lo infinito, las cosas del mismo género convergen, de modo que, si en el todo era oro, llega a ser oro, y si tierra, tierra, y de modo parecido con cada una de las otras cosas, de manera que nada nace si no existía antes. Además Anaxágoras añade el intelecto como causa del movimiento, por el cual se disgregan los mundos y se genera la naturaleza de las otras cosas. «Y así», dice Teofrasto, «Anaxágoras parece concebir infinitos principios materiales, pero una sola causa del movimiento y de la generación, el intelecto; mas si se considera la mezcla de todas las cosas como si fuera una naturaleza indefinida en cuanto a tamaño y figura, sucede que afirma dos principios: la naturaleza infinita y el intelecto. De manera que, en cuanto a los elementos corpóreos, parece proceder de modo similar a Anaximandro».

120 ARIST., *Met.* XII 2, 1069*b*: No sólo por accidente puede haber generación a partir del no-ser, sino que también todo puede generarse a partir del ser, aunque

---

53 Lo que, según Teofrasto, «aquél dice» corresponde sin duda a Anaxágoras. Por esa razón hemos invertido, en la frase anterior, el orden en que figuran los nombres de Anaxágoras y Anaximandro.

McDIARMID, *TonPC*, pág. 100, n. 63, dice respecto del pronombre *ekeînos*, «aquél»: «No sólo el uso normal del griego requiere que esta palabra se refiera al primero de los

de un ser en potencia y de un no-ser en acto: y esto es lo Uno de Anaxágoras. En efecto, mejor que decir «todas las cosas [estaban] juntas» —y que la mezcla de Empédocles y de Anaximandro, y que como dice Demócrito— sería decir «todas las cosas estaban juntas en potencia, pero no en acto»[54].

dos nombres mencionados, esto es, a Anaximandro; sino que, a menos que *ekeînos* sea Anaximandro, la comparación con Anaxágoras pierde sustento; y la referencia a Anaxágoras, por su nombre, en la afirmación siguiente no sería necesaria si no debiera indicar un cambio de sujeto». Pero fuera de la norma gramatical, no se advierten las razones de McDiarmid, ya que el final de la cita muestra, como en el texto núm. 118, que Teofrasto encuentra una similitud entre Anaximandro y Anaxágoras respecto de la «mezcla» de «infinitos elementos corpóreos». Y la referencia a Anaxágoras que, según McDiarmid, perdería sentido si no indicara un cambio de sujeto («Además Anaxágoras añade el intelecto, etc.»), lo que indica es el punto en que Teofrasto encuentra la diferencia con Anaximandro: la adición del intelecto.

Respecto de la parte gramatical leemos en la *Ausführliche Grammatik* II de R. Kühner-B.Gerth (4.ª ed., 1955, vol. I, págs. 641 sigs.) que, en general, *ekeînos* «designa un objeto que no está en el ámbito del que habla, y lo que vale en cuanto al espacio, vale en cuanto al tiempo». Análogamente, D. Lanza, *Anassagora*, Florencia, 1963, pág. 48, menciona ejemplos en que *ekeînos* alude al último personaje citado: Isócrates, XIII 9; Platón, *Ap.* 18d-e y *Fedro* 233e, en los cuales *ekeînos* apunta «a personajes distintos de aquellos a los cuales se dirige el discurso, de ahí que indique una lejanía lógica; así como en *Met.* 1053b tiene valor cronológico». Por citar un solo caso, el de *Ap.* 18d-e, el pronombre allí no se refiere a los acusadores *recientes*, que han sido mencionados *en primer lugar*, sino a los aludidos *en segundo lugar*, que son quienes «hace tiempo» lo han acusado.

54 Este texto núm. 120, uno de los únicos cuatro pasajes en que Aristóteles menciona a Anaximandro (los otros son los textos núms. 115, 129 y 156), lo «mezcla» nuevamente (como en el núm. 115) con Empédocles y Anaxágoras y con el concepto de «mezcla».

f) *Lo Infinito y el movimiento.*

121 (12 A 9) Simpl., *Fís.* 24, 23-25: [Anaximandro] piensa que la generación se produce no al alterarse el elemento sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno. Por eso Aristóteles lo conecta con Anaxágoras.

122 (12 A 12) Hermias, 10: Anaximandro, conciudadano de [Tales], dice que el principio, más antiguo que lo húmedo, es el movimiento eterno, y que por éste unas cosas se generan y otras se destruyen.

123 Simpl., *Fís.* 41, 17-19: El milesio Anaximandro, hijo de Praxíades, propuso como principio una cierta naturaleza distinta de los cuatro elementos, el movimiento eterno de la cual era, decía, la causa de la generación de los cielos[55].

Adoptamos la puntuación de Ross, ya que de otro modo el resultado sería insólito: «como dice Demócrito, todas las cosas estaban juntas en potencia, pero no en acto». Aquí el concepto de «mezcla» parecería no afectar a Anaxágoras, pero la frase citada (fr. 1) de algún modo la supone, y en la mirada retrospectiva del fr. 4 reaparece con el calificativo de «mezcla de todas las cosas» (*sýmmixis pántōn chrēmátōn*).

55 El «movimiento eterno» tiene en estos textos todas las características de una formulación abstracta mediante la cual los doxógrafos se refieren a los procesos concretos que se producen en lo Infinito (o que produce lo Infinito, como Todo), como son la generación y la destrucción, o la lucha y arreglo de cuentas entre contrarios.

Tanto «movimiento» (*kínesis*) como «eterno» (*aídios*) son vocablos ajenos al mundo de los presocráticos; de los milesios, al menos.

g) *Lo Infinito y los contrarios.*

124 (12 A 16) ARIST., *Fís.* I 4, 187a: Algunos piensan que las contrariedades están en lo uno, a partir del cual se separan[56].

125 SIMPL., *Fís.* 149, 23-25: Las demás se engendran «por condensación y rarefacción»; aunque en cuanto a Anaximandro, como él [Aristóteles] dice, no piensa que se engendren así, sino por separación de lo infinito.

126 SIMPL., *Fís.* 150, 20-25: No explica las generaciones por alteración del sustrato, sino por separación. En efecto, las contrariedades están contenidas en el sustrato, que es un cuerpo infinito, y se separan, dice Anaximandro, el primero que llamó «principio» al sustrato. Ahora bien, contrariedades son: caliente, frío, seco, húmedo, etc.[57].

[56] Esto, que es atribuido a Anaximandro (ver texto 115), es un caso típico de «anaxagorización» por parte de Aristóteles. En efecto, en el fr. 12 de Anaxágoras se afirma que «se separa lo raro de lo denso, lo caliente de lo frío, etc.», y no es cuestión de separarse sólo un contrario del otro, sino que se separan de la mezcla primigenia (fr. 4). En tal sentido, la distinción que hacen KIRK, K-R, págs. 120-130, KAHN, *Anaximander*, págs. 19-20 y 40-41, y LANZA, *Anassagora*, página 195, entre otros, entre el verbo *apokrínesthai* y *ekkrínesthai* parece irrelevante, y los ejemplos que se pueden hallar no acreditan una distinción importante.

[57] Anteriormente a Heráclito (fr. 126) no hallamos testimonios de oposición de cualidades, como caliente, frío, seco y húmedo. Pero sin duda hallamos oposiciones de «cosas» que, vistas desde una perspectiva posterior, puede decirse que tienen cualidades. Probablemente ése sea el caso de Anaximandro. W. BRÖCKER, «Heraklit zitiert Anaximander», *Hermes* 84 (1956), 382-384, sugiere que el fr. 126 de Heráclito («las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo reseco se humedece», ver texto 634 y nota respectiva), que «no suena en absoluto a heraclíteo», es una cita textual de Anaximandro, que debe ser intercalada en el texto de Teofrasto-Simplicio núm. 128, en lugar de la discutida frase «a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción». Y en su apoyo utiliza la última frase del texto que estamos comentando, «contrariedades son: caliente, frío, seco, húmedo, etc.», como si fuera una paráfrasis de Teofrasto de aquella cita (el «etc.», que molesta a semejante hipótesis —ya que el texto heracliteano menciona dos parejas, sin sugerir otras—, es considerado por Bröcker, «sin duda, un añadido de Teofrasto»). KAHN, *Anaximander*, págs. 182 y sigs., especialmente pág. 196, comparte la tesis en cuanto al sentido conceptual, pero no en lo que concierne a la literalidad de la presunta cita. G. E. R. LLOYD, «Hot and cold, dry and wet in Greek Philosophy», en *JHS* 84 (1964), especialmente págs. 96-100, admite que las palabras «pagan la culpa unas a otras, etc.» implican una lucha o una oposición de contrarios, pero no de cualidades; y sugiere (como también, en otro sentido, HÖLSCHER, en *A. F.*, págs. 18-25) que Anaximandro tiende a inscribirse en una línea cosmogónica como la que, más tarde, tentativamente sigue Parménides en el «discurso de la opinión» (donde se habla del «fuego de la llama» como *opuesto* a la «noche oscura»). Esta idea nos parece más plausible, aun cuando no creamos —porque no hay testimonio que lo acredite— que Anaximandro haya adoptado figuras míticas de las cosmogonías tradicionales, y pensamos que ha buscado más explicaciones que permitieran una construcción cosmológica comprensible.

127 (12 A 1) D. L., I 1: Las partes se transforman, pero el Todo no se transforma.

128 (12 A 9) SIMPL., *Fís.* 24, 13-25: Entre los que dicen que [el principio y elemento] es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro de Mileto, hijo de Praxíades, que fue sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de todas las cosas es «lo Infinito», y fue el primero que introdujo este nombre de «principio». Afirma que éste no es agua ni ningún otro de los denominados elementos, sino una naturaleza distinta e infinita, a partir de la cual se generan los cielos y los mundos ⟨contenidos⟩ en éstos. Ahora bien, a partir de

donde[58] hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; «en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de

[58] Las palabras que siguen hasta el vocablo «tiempo», tras el cual viene el comentario de Teofrasto sobre el tono poético del lenguaje de Anaximandro, son consideradas textuales por DK, junto con las primeras «...principio... de todas las cosas es lo Infinito» (12 B 1). No obstante, se discute dónde comienza la cita textual. Por lo demás, las expresiones que traducimos «a partir de donde» y «hacia allí» literalmente deberían vertirse «a partir de las cuales» y «hacia las mismas», es decir, en plural, lo cual ha inducido a veces a pensar que no se refieren a «lo Infinito», que es mencionado en singular. Nosotros hemos entrecomillado lo que consideramos textual. El fraseo peripatético que lo precede es aplicado por Aristóteles a Tales, Anaxímenes, etc. (en *Met.* I 3), con significativa omisión de Anaximandro, por lo cual nos parece un exceso de Teofrasto aplicarlo a éste y que, para colmo, se lo tome como textual. La frase que hemos entrecomillado aparece ligada, al menos por Teofrasto, a la anterior, y parece implicar una lucha entre opuestos pero también una legalidad que impone justicia.

Respecto del plural «a partir de las cuales» (o «de las cosas») y «hacia las mismas», existen cuando menos tres interpretaciones: 1) «el plural es genérico» (K-R, pág. 118); 2) el plural vale como plural, y se refiere a los «elementos» que son mencionados por Simplicio poco después de la cita de los «términos poéticos» que emplea Anaximandro (KAHN, *Anaximander*, págs. 166 sigs.); 3) el plural vale como plural, pero se refiere al Infinito, «que no es una entidad singular sino una magnitud» (CHERNISS, *ACPP*, pág. 377; ver nuestra nota 52). Aunque por motivos ya aducidos en notas anteriores nosotros preferimos la posición 1, dicha polémica pierde mucho su importancia en cuanto hay actualmente casi unanimidad en considerar la frase como una inserción peripatética. En general, empero, se estima que «según la necesidad» ha de pertenecer a la cita textual, por ser *chreôn* un término arcaico. Nosotros no la incluimos en ella, sin embargo, dado que, en el texto que tenemos de Simplicio, forma parte de la frase tenida por apócrifa; y al no poder saber con certeza cuál era el texto originario no sabemos tampoco cuál sería el presunto papel de «según la necesidad». BRÖCKER (*art. cit.*, pág. 384) «reconstruye» la frase en base al

la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo»[59], hablando así de estas cosas en términos más bien poéticos. Es evidente, entonces, que, tras haber observado la transformación de los cuatro elementos unos en otros, no considera que uno de ellos fuera el sustrato, sino otra cosa aparte de ellos; pero él piensa

fr. 126 de Heráclito, al fin del cual cabe bien «según la necesidad», pero ya hemos visto en nota 57 (cf. nota 54 a «Heráclito») la debilidad de su tesis. Quizá sería más apropiada la frase que entrecomillamos en texto núm. 129 (abarca a todas las cosas y a todas gobierna) para la sustitución, ya que hemos indicado que la cita de Anaximandro implica una legalidad que hace justicia, y esto conviene a la idea de «gobierno». Pero también tiene que incluir una referencia a la oposición entre contrarios, o, en fin, al tipo de comportamiento de las «cosas» que conduce a que paguen «la culpa unas a otras».

[59] No es el tiempo quien ordena, sino que «la reparación de la injusticia» tiene lugar de acuerdo con la forma en que está ordenado el tiempo. Por ello lo primero que sugiere la cita que hace Teofrasto es la alusión al día y a la noche, al verano y al invierno, aunque la situación puede implicar muchas más «cosas», y además llevar una oposición como, por ejemplo, entre «luz» y «tinieblas» a una dimensión humana y no sólo cosmológica.

Sobre lo relativo al «tiempo», ver textos núms. 134-140 y notas 64 y 66. El hecho de que Simplicio —¿o Teofrasto?— interprete la frase como referida «poéticamente» a la «transformación de los cuatro elementos unos en otros», no significa que debamos acogernos a la misma, cambiando sólo, con KAHN, *Anaximander*, págs. 178 sigs., la inequívocamente peripatética expresión «los cuatro elementos» por parejas varias de contrarios, como «frío y calor, humedad y sequía, oscuridad y luz», etc. En nota 57 nos hemos manifestado más propensos a ver oposiciones entre «cosas» más concretas como «llama» y «noche». En cualquier caso, el temor jurídico de la legalidad propuesta es innegable —lo cual es violentado por la reformulación peripatética— y lo mismo la referencia al tiempo. Como se suele decir, un contrario prevalece un período de tiempo, y como expiación debe ceder su lugar al opuesto, lo que, en la frase precedente, ha

que la generación se produce no al alterarse el elemento sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno. Por eso Aristóteles lo conecta con Anaxágoras [60].

h) *Lo Infinito como divino e inmortal.*

129 (12 A 15) ARIST., *Fís.* III 4, 203b: Cualquier cosa es un principio o procede de un principio. Ahora bien, de lo infinito no hay principio, ya que [ése] sería un límite. Además, como principio, es inengendrado e indestructible, pues lo engendrado alcanza necesariamente un fin, y hay un término para toda destrucción. Por eso, según afirmamos, no hay principio de él, sino que él parece serlo de lo demás, y «abarca a todas las cosas y a todas gobierna», como dicen aquellos que no admiten, junto a lo Infinito, otras causas, tales como el Intelecto y la Amistad. Y esto es «lo divino», pues «es

---

sido interpretado por Teofrasto como el nacimiento de uno y la muerte del otro a partir y hacia lo Infinito.

60 Aristóteles conecta a Anaximandro con Anaxágoras en cuanto le atribuye la separación de los contrarios a partir de lo Infinito, lo cual lo hemos considerado como una «anaxagorización».

R. MONDOLFO, «Eraclito e Anassimandro», en *Studi e Ricerche di Storia della Filosofia*, Turín, 1959, hace notar que el texto que estamos comentando dice expresamente que el elemento del cual los opuestos se generan es lo Infinito y procede no por vía de la alteración sino de la separación recíproca debida al movimiento, y que la generación se cumple simultáneamente a través de ambos componentes de toda pareja de opuestos. Esta interpretación crearía dificultades a la de Kahn y Bröcker, entre otros. Pero por nuestra parte consideramos que todo eso es una reformulación aristotélica en términos de Anaxágoras (cf. texto 124 y nota 56), y que no hay cuestión de separación de contrarios en Anaximandro —y menos a partir de lo Infinito, harios en Anaximandro —y menos a partir de lo Infinito, hacia afuera— sino de lucha, predominio temporario y expiación de su falta.

inmortal e imperecedero», como dicen Anaximandro y la mayoría de los físicos [61].

130 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 1: [De este principio dijo que] es «eterno» y «que nunca envejece» y «abarca» a todos los mundos.

131 HOMERO, *Il.* XII 322-324: Oh, amigo, si escapando de esta guerra pudiéramos vivir siempre como el que es inmortal y que nunca envejece, no combatiría yo entre los primeros.

132 HOMERO, *Od.* V 135-136: (Dice Calipso acerca de Ulises): Y le dije que lo haría inmortal y sin envejecer nunca por todos sus días [62].

---

61 En este pasaje, aunque pleno de términos aristotélicos en su argumentación, encontramos algunas frases que son atribuidas a Anaximandro, y que nos enfrentan con el carácter *divino* de lo Infinito, omniabarcante y gobernante de las «cosas» que contiene.

C. J. CLASSEN, «Anaximander», *Hermes* 90 (1962), 168-169, declara que, de acuerdo con el texto 128, «según Anaximandro, el equilibrio de los contrarios no depende de un poder más alto, sino que es garantizado por sí mismo en el orden del tiempo», de lo cual infiere que no se puede atribuir a lo Infinito de Anaximandro un «gobernar». Lo que pasa es que para Classen «el *ápeiron* de Anaximandro debe ser entendido ante todo espacialmente» (pág. 167), y siendo así le corresponde «abarcar» todo, mas no «gobernar». Pero el hecho de que el *ápeiron* pueda ser considerado espacial no significa que sea *sólo* espacial o *ante todo* espacial. Lo que está en juego aquí no es «un» dios sino «lo divino» (como dicen, según los que hablan de lo Infinito, pero sin añadir Intelecto, como Anaxágoras, o Amistad, como Empédocles, si bien Empédocles parece ser traído a cuento sólo con miras a señalar una diferencia en este trío que hemos visto suele ser artificialmente reunido). Por consiguiente, no es un «poder más alto», al menos más alto que el *ápeiron*, sino el *ápeiron* quien gobierna, lo cual no puede ser entendido como una acción personificadora, sino significativa de que todo tiene sentido.

62 «Inmortal y que nunca envejece» es una expresión de la poesía épica jonia para designar atributos divinos.

133 (12 A 17) AECIO, I 7, 12: Anaximandro declaró que los cielos infinitos son divinos[63].

i) *El ordenamiento del tiempo.*

134 (12 A 9) SIMPL., *Fís.* 24, 18-20: Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo.

135 HOMERO, *Il.* I 69-70: Calcante, hijo de Téstor, el mejor de los augures, conocedor de las cosas que pasan, las que pasarán y las que pasaron.

136 HES., *Teog.* 38: [Las Musas] dirán las cosas que pasan, las que pasarán y las que pasaron.

137 (SOLÓN, fr. 3, 16 D.). Con el tiempo a todas partes llegará la reparación.

138 (SOLÓN, fr. 24, 3-5 D.). En el tribunal del tiempo testimoniará estas cosas la gran madre de las deidades olímpicas, la mejor, la negra Tierra[64].

Cf. los textos 131 y 132: *athánatos kaì agērōs* (o en neutro: *athánaton kaì agērōn*). En el texto 129 encontramos la primera de ambas palabras, *athánaton*, en neutro, junto a otra más tardía, *anólethron*, «imperecedero»; a su vez, junto a un vocablo también más tardío, *aídion*, «eterno», leemos en el texto núm. 130 *agērōn*, en neutro. Esto nos sugiere que la frase original de Anaximandro era *athánaton kaì agērōn*, «inmortal y que nunca envejece», como atributos de «lo divino», lo Infinito.

63 La expresión «los cielos infinitos son divinos» constituye una distorsión manifiesta del pensamiento expresado por Aristóteles.

64 No hay necesidad de ver aquí una personificación del tiempo para darle el justo sentido al texto de Solón, que es el mismo del texto núm. 137.

139 (7 A 1) D. L., I 119: De (Ferécides) de Siro se ha conservado un libro que escribió y que comienza así: «Zeus, Tiempo y Tierra existieron siempre»[65].

W. JAEGER, *Paideia*, I, págs. 180-182, interpreta la frase del texto núm. 128 que hemos traducido «de acuerdo con el ordenamiento del tiempo» en comparación con un pleito ante un juez «que fija la pena» (para lo cual puede usarse el verbo *táttein*, correspondiente al sustantivo *táxis*, «orden» u «ordenamiento»). Dice Jaeger que el juez es el tiempo: «cuando uno de los contendientes ha tomado demasiado del otro, le es quitado de nuevo el exceso y dado a aquel que ha conservado poco». F. DIRLMEIER, «Der Satz des Anaximandros», *RhM* 87 (1938), 376-382, y «Nochmals Anaximandros von Milet», *Hermes* 75 (1940), 329, advierte que la única base que tiene Jaeger para dar al vocablo *táxis* —y a todo el fragmento de Anaximandro— carácter judicial es un yambo de Solón, de donde extraemos los versos que figuran como nuestro texto núm. 138, en el que aparecen las palabras *en díkēi chrónou* («en la corte del tiempo», traduce KIRK, K-R, pág. 120). Dirlmeier interpreta que el peso mayor en el texto de Solón recae sobre *Díke*, la divinidad de la justicia, de la cual el tiempo es sólo auxiliar y aliado. Para eso, propone enmendar el texto, de modo que diga *en Díkes thrónoi* («en el trono de la justicia»). Ello resulta forzado. Solón pretende decir, en este yambo, lo mismo que en el texto anterior (núm. 137): con el tiempo se hará justicia, con el tiempo (núm. 138) se me hará justicia. No hay necesidad de personificar al Tiempo ni convertirlo en juez para dar sentido a estos textos y al de Anaximandro; de cualquier modo, el tono jurídico de este último es innegable.

65 La cosmogonía de Ferécides, aun conservando un ropaje mítico, supone no sólo un avance sobre Hesíodo sino un conocimiento de Anaximandro.

Cf. texto núm. 139 y notas 4 y 31. Con una leve modificación, el mítico Cronos —padre de Zeus— se convierte en *Chronos*, «tiempo». Pero esta personificación del tiempo no juega un papel significativo en la cosmogonía de Ferécides, y en todo caso no puede ser nunca un antecedente sino un derivado de Anaximandro.

140 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 1: [Anaximandro] habla del tiempo como si delimitara la generación, la existencia y la destrucción[66].

j) *Multiplicidad de cielos y mundos.*

141 SIMPL., *Fís.* 41, 17-19: Una naturaleza infinita distinta de los cuatro elementos, el movimiento eterno de la cual, decía, era la causa de la generación de los cielos.

142 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 1: Una cierta naturaleza de lo infinito, a partir de la cual se generan los cielos y el mundo ⟨contenido⟩ en ellos.

143 (12 A 9) SIMPL., *Fís.* 24, 17-18: Una naturaleza distinta e infinita, a partir de la cual se generan los cielos y los mundos ⟨contenidos⟩ en éstos.

144 (12 A 18) AECIO, II 15, 6: Anaximandro, Metrodoro de Quíos y Crates dicen que arriba de todo está apostado el sol, tras él la luna y bajo ellos las estrellas fijas y los planetas.

145 (12 A 18) AECIO, II 16, 5: Anaximandro dice que los astros son movidos por los círculos y las esferas en las cuales se encuentra cada astro.

146 ARIST., *Del Cielo* II 6, 288a: Tenemos ahora que mostrar que el movimiento de los cielos es regular y no irregular. Esto se aplica sólo al primer cielo y al primer movimiento, porque los [cielos] inferiores exhiben una variedad de movimientos[67].

147 ARIST., *Del Cielo* III 2, 300b: Hallamos la misma dificultad cuando leemos, en el *Timeo*, que antes de que se generara el cosmos, los elementos se movían desordenadamente. Su movimiento tiene que haberse debido a una fuerza compulsiva o a la naturaleza. Y si su movimiento era natural, la consideración del

---

[66] Aunque con lenguaje anacrónico, esta dexografía reproduce mejor el sentido de la frase de Anaximandro sobre el tiempo.

[67] Probablemente Anaximandro ha hecho el primer intento serio de una descripción del orden cósmico, incluido el firmamento, y también de la formación del mismo (esto es, una descripción cosmogónica, aunque carente de las figuras mitológicas de Hesíodo). Pero la presentación que de ella ha ofrecido Teofrasto —o el resumen que de tal presentación recogieron los doxógrafos— se ha prestado a un encasillamiento de Anaximandro como sostenedor de la tesis de múltiples cielos y mundos.

Ya Platón —*Timeo* 31a— se formula la pregunta de si hay un único «cielo» o múltiples, y se inclina por la primera alternativa. En él, como a menudo en Aristóteles, «cielo» y «universo» se identifican. Pero como en *Del Cielo* Aristóteles distingue por lo menos tres acepciones del vocablo «cielo» (I 9, 278b: 1) la de «primer cielo»; 2) la que corresponde a los lugares en que se mueven la luna, el sol y los astros; 3) el universo), podemos seguir su diferencia entre un «primer cielo» (= «la esfera de las estrellas fijas»: HEATH, *Aristarchus*, pág. 221) y los «cielos inferiores», en los que se ubican el sol, la luna y «algunos astros». Anaximandro probablemente ha descrito un ordenamiento cósmico tentativo del sol, la luna, las estrellas fijas y las errantes o planetas (cf. texto núm. 144). Teofrasto, quien también ha hablado de un «primer cielo» (*Metafísica* 6a) y de *kósmos* en sentido de «ordenamiento cósmico» (*ídem* 11a y tal vez 7a; cf. texto núm. 822 y nota respectiva), tal vez ha aludido a la descripción de Anaximandro en términos peripatéticos, hablando de «cielos» y de «cosmos», facilitando así la tarea doxográfica de averiguar si, por ej., Anaximandro hablaba de uno o muchos «cielos» y «mundos».

mismo muestra que ya había un ordenamiento cósmico[68].

148 (12 A 10) Ps. PLUT., 2: Anaximandro... dice que lo infinito es la causa de la generación y destrucción de todo, a partir de lo cual —dice —se segregan los cielos y en general todos los mundos, que son infinitos. Declara que su destrucción y, mucho antes, su nacimiento se producen por el movimiento cíclico de su eternidad infinita... Dice también que, en la generación de este cosmos, lo que de lo eterno es capaz de generar lo caliente y lo frío fue segregado, y que, a raíz de ello, una esfera de llamas surgió en torno al aire que circunda a la tierra, tal como una corteza [rodea] al árbol; al romperse la [esfera] y quedar encerradas [sus llamas] en algunos círculos, se originaron el sol, la luna y los astros[69].

149 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 4: los astros se generan como un círculo de fuego, separándose del fuego del mundo, circundado cada uno por aire.

IX. ASTRONOMÍA.

a) *Horarios, solsticios y equinoccios; el Zodíaco.*

150 (2 A 1) D. L., II 1: Fue el primero que inventó el gnomon y lo puso para indicar la sombra en Lacedemonia... para señalar solsticios y equinoccios; y también construyó relojes[70].

---

68 Traducimos *kósmos* la segunda vez por «ordenamiento cósmico» para que resulte comprensible el texto, y la primera, por «cosmos» en sentido de «universo». Ver nota anterior sobre lo mismo.

69 Es posible que este texto, aunque se halle en su mayor parte reformulado en términos peripatéticos, exprese un intento cosmogónico de Anaximandro. La expresión «capaz de generar» (*gónimon*, cf. HÖLSCHER, *A. F.*, págs. 20-22), así como la comparación con la «corteza» que rodea «al árbol», referida a «una esfera de llamas», sugieren un intento arcaico de explicar la formación del universo, y pueden corresponder a Anaximandro.

70 Según HERÓDOTO, II 109, los griegos aprendieron en Babilonia e introdujeron en Grecia el gnomon y el reloj del sol, así como la división del día en doce partes. Dado que en Homero ya hallamos divisiones del día en seis partes (tres mientras hay sol, tres de noche), es posible que ya en tiempos de Anaximandro se haya hecho tal avance o un paso de transición.

DICKS, *Solstices*, págs. 29-30, discute la afirmación de Heródoto. Según él, «tal división no llegó a usarse en Grecia, incluso en escritos científicos, hasta fines del siglo IV; por el contrario, el momento del día era indicado a grandes rasgos mediante frases tales como *prōías*... y *perì plēthousan agorḕn* o *prìn agorḕn lythênai*... De hecho, el gnomon no fue usado para dar la hora (excepto tal vez al mediodía) hasta el período helenístico». (*prōías* indica, como la expresión que le sigue, «de mañana», aunque la segunda tenga como referencia el momento en que el mercado está en pleno movimiento, así como la tercera indica que es «antes de que cierre el mercado», es decir, ya en el mediodía.) Pero la afirmación de Dicks resulta excesiva: Heródoto no escribió a fines del siglo IV a. C. sino a mediados del V (o sea, un siglo y medio antes) y menciona *algo que existe en Grecia*. Podemos dudar si es correcta la afirmación acerca de su procedencia, pero no de que los haya visto Heródoto en Grecia. Y si el gnomon no era usado para dar la hora, no se sabe cómo Heródoto imaginaba que podía hacerlo. Ya en Homero hallamos discernidas tres partes en el día: la mamaña temprana o aurora (*ēōs*), el mediodía (*méson êmar*) y la tarde (*deílē*). Cf. *Il.* XXI 111 y *Od.* VII 288. También se habla de tres partes de la noche, mensurables al parecer por el recorrido de los astros; cf. *Il.* X 251-253 y *Od.* XII 312. Estas divisiones habrán sido efectuadas en base a la observación de la trayectoria del sol, de día, y de los astros, de noche. En todo caso, parecen anteriores a las expresiones que menciona Dicks, que han de derivar de las otras, ya que, antes de que hubiera instrumentos precisos para medir el tiempo, el hombre realizaba sus actividades según sus necesidades, sí, pero también según la luz que hubiera (como sigue haciéndolo en parte aún hoy). Los vocablos empleados en los textos núms. 150 y 151 para «relojes» implican, según Kirk, que «el terreno cercano al gnomon esta-

151 (12 A 2) *Suda*: Fue el primero que descubrió el equinoccio, los solsticios y los relojes[71].

152 (12 A 5) Plinio, *Hist. Natur.* II 31: Haber comprendido la oblicuidad [del Zodíaco] —lo cual significa haber abierto la puerta [hacia la comprensión] de las cosas— es asignado por la tradición a Anaximandro de Mileto por primera vez en la Olimpíada 58a. (548-545 a. C.).

---

ba calibrado de modo de dar la hora del día, así como la posición del sol y la eclíptica y de este modo la estación del año» (K-R, págs. 102-103). Dicks, *art. cit.*, exige más: «que el gnomon esté colocado de modo que su eje sea paralelo al eje de la tierra, etc.». De otro modo, dice Dicks, las «observaciones de la sombra de un gnomon sólo pueden dar a grandes rasgos la indicación de la hora», cosa que, en el caso de la hora, que estamos viendo, Dicks supone que sólo puede esperarse que se produzca al mediodía; esto es, añadimos nosotros, que sirviera menos de lo que le servía al hombre homérico su propia observación del sol. Nosotros no pretendemos que la sombra del gnomon haya marcado con exactitud cronométrica las 24 horas del día, pero pensamos que gente como Tales y Anaximandro, que miraban al cielo buscando un orden y tratando de medir lo terreno, bien pueden haber dividido el día de acuerdo con la trayectoria del sol (y de los astros), y haber usado el gnomon para medir «*a grandes rasgos*» las correspondencias de los momentos de la trayectoria diurna del sol con los de la vida humana.

71 Si ya Hesíodo sabía algo acerca de solsticios y de estaciones, cabe suponer que los que se han ganado la fama de mirar el cielo en busca de leyes y medidas —considerémoslos hoy astrónomos científicos o no—, como es el caso de Anaximandro, pueden haber buscado formas más precisas para tales mediciones.

El gnomon, decía Dicks, *Solstices*, pág. 29, puede dar a grandes rasgos la indicación de la hora: «al mediodía (la sombra más corta del día)» y análogamente con «los solsticios (sombras más larga y más corta del año, al mediodía)». Por eso arremete contra la credibilidad que Kahn, *Anaximander*, págs. 72-115, presta a las doxografías. En particular, lo referente a los equinoccios: un solsticio «requiere sólo simple observación y un horizonte claro con marcas reconocibles por las cuales se indique la posición del sol al salir o al ponerse; *no implica teoría astronómica de ninguna índole*... de aquí que no hay razón para dudar de que los fenómenos de los solsticios fueron conocidos por Anaximandro (lo cual es distinto de una real comprensión)... pero el caso de los equinoccios es diferente... sus fechas sólo pueden ser obtenidas *por cálculo*, y tal cálculo presupone un conocimiento considerable de teoría astronómica básica. Presupone, en primer lugar, una tierra esférica como punto central de una esfera celestial con ecuador, trópico y la eclíptica como el camino circular del sol en torno a la tierra inclinada en un ángulo hacia el ecuador... y no hay la más ligera posibilidad de que cualquiera de esos conceptos fuera conocido en el siglo VI a. C.» (*Solstices*, páginas 31-33). Kahn ha replicado que el concepto de «equinoccio» manejado por Dicks en las frases precedentes tiene «sentido preciso y teorético como concepto de los puntos de intersección entre la eclíptica y el ecuador celestial; pero en ese caso, se debe entender el 'conocimiento de los solsticios de un modo igualmente teorético, como conocimiento de los puntos donde la eclíptica toca los trópicos'». Pero así como Dicks señala un método simple de medir solsticios sin teoría astronómica previa, también debe admitirlo para el caso de los equinoccios: basta contar los días entre solsticio y solsticio y dividir por dos el número total (Kahn, *E. G. Astr.*, págs. 112-113). Poco menos que enfurecido, Dicks rechaza tal método («More Astronomical Misconceptions», *JHS* 92 [1972], 176), haciendo notar que, como la medición pre-científica de los solsticios es imprecisa, con el procedimiento sugerido por Kahn podría ubicarse el equinoccio de otoño un día y medio antes y el de primavera dos días después de ocurrido.

Semejante polémica ha de divertir a los astrónomos. Pero un helenista puede preguntarse, si cuando Hesíodo invita a recordar «las tareas de cada estación», y prever, por ejemplo, «la estación del invierno lluvioso» y no pasar por alto «la aparición de la clara primavera» (*Trabajos* 422-502, etc.), o si cuando, en el mismo siglo VII, el poeta Alcmán habla del verano e invierno, y el «verano tardío» (= otoño) y «la primavera, cuando todo florece» (fr. 56 Diehl), sólo atendían al

153 (12 A 22) Aecio, II 25, 1: Anaximandro dice que la luna es de un círculo 19 veces mayor que la tierra, semejante [a la rueda] de un carro que tiene el borde hueco y lleno de fuego como el sol, y que está situado oblicuamente como aquél [72].

canto de la grulla, al frío y al calor, al florecimiento primaveral: ¿han seguido en esa misma situación un siglo después los milesios?

Nuestra tesis sigue siendo la de suponer una tendencia a medirlo todo, «pre-científicamente», imprecisamente; un día o dos de diferencia para el cálculo de cuándo llegará la estación, resulta completamente irrelevante para la importancia de tal actitud precursora, que poco a poco deja atrás la mera observación del campesino o del poeta, de todos modos valiosa.

72 El conocimiento del Zodíaco puede haber llegado a los griegos desde Babilonia entre los siglos VII y VI a. C. El conocimiento de la oblicuidad es más complejo, aunque puede haber sido entrevisto por Anaximandro de una forma tosca.

La «eclíptica» (llamada así porque «los eclipses se producen cuando se sitúan simultáneamente en ella el sol y la luna», Dicks, *EGA*, pág. 17) es una línea imaginaria (única), que corresponde al trayecto anual del sol a través del cielo —en torno a la tierra, situada en el medio de una esfera celeste, en la versión precopernicana—, mientras el «Zodíaco» es una faja que abarca unos ocho grados a cada lado de la eclíptica, dentro de la cual se producen los movimientos —aparte del sol, que marcha sólo en la eclíptica— de la luna y los planetas. El Zodíaco comprende doce constelaciones (o formaciones, arbitrariamente delimitadas, de «estrellas fijas»). *Si se concibe la esfericidad del universo y a la tierra en el centro de éste*, la línea que divide imaginariamente a la tierra en dos partes iguales, el Ecuador, puede prolongarse imaginariamente hacia la periferia de la esfera celeste, y concebirse un «ecuador celeste». Ahora bien, como «el sol no siempre sale y se pone exactamente por el Este y por el Oeste, es obvio que el plano de la eclíptica no es el mismo que el del ecuador, sino que debe estar inclinado hacia él en un cierto ángulo. Este ángulo es conocido como la oblicuidad de la eclíptica» (*EGA*, pág. 17). A través de una tableta babilónica del siglo VII a. C. con in-

b) *Forma y situación de la tierra.*

154 (12 A 1) D. L., II 1: La tierra está situada en el medio [del universo], ocupando el puesto de un centro, y es de forma esférica.

155 (12 A 11) Hipól., I 6, 3: La tierra está suspendida libremente, sin estar sostenida por nada, y está firme a causa de su distancia semejante respecto de todas las cosas.

156 (12 A 26) Arist., *Del Cielo* II 13, 295b: Hay algunos que dicen que ésta [a saber, la tierra], se mantiene [firme] en razón de su equidad, tal como, entre los antiguos, Anaximandro. En efecto, nada puede moverse más hacia arriba que hacia abajo o que en dirección oblicua, cuando está situado en el centro y se mantiene en relación igual con los extremos; y es imposible moverse a la vez en [direcciones] opuestas, de modo que necesariamente se mantiene firme.

formación anterior (la «Mul-apin»), Kahn, *E. G. Astr.*, páginas 103 sigs., piensa que los griegos pueden haber llegado a la noción de un «zodíaco empírico», que «requiere sólo la identificación de algunas estrellas situadas a lo largo del camino anual del sol». Dicks, *Solstices*, pág. 35, considera que la frase «está situado oblicuamente» es una adición evidente «de alguien que estaba tan familiarizado con la oblicuidad de la eclíptica de la astronomía griega tardía, que no podía concebir que un concepto tan conocido no existiera en este período antiguo». Pero no son tan claras estas razones. Los textos 156 y 157 dan la idea de que la tierra está situada en el centro de una esfera; y para hablar de «ecuador» no hace falta concebir que la tierra misma sea esférica; la forma «cilíndrica» que le asignan los textos 158 a 160 permite también una línea imaginaria que la seccione en dos partes iguales, y esto está también sugerido por la suposición de «antípodas». De modo que están los datos; la afirmación de Plinio y la de Aecio sobre la combinación de los mismos es, pues, posible.

157 (12 A 26) TEÓN ESM., 198, 18: Anaximandro dice que la tierra está suspendida libremente, y que se mueve en torno al centro del universo [73].

158 (12 A 10) PS. PLUT., 2: En cuanto a la forma, la tierra es cilíndrica, y su espesor es un tercio de su ancho.

159 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 3; Su forma [esto es, la de la tierra], es anular, redonda, semejante a una columna de piedra; en una de sus superficies planas estamos situados, pues hay otra antípoda.

160 (12 A 25) AECIO, III 10, 2: Anaximandro dice que la tierra es similar a una columna de piedra [74].

c) *Características y distancias del sol, la luna y los astros.*

161 (12 A 19; EUDEMO, fr. 146 W.) SIMPL., *Del Cielo* 471, 1: Estas cosas, dice [Aristóteles, en *Del Cielo* II 10, 291a], «hay que examinarlas con los [conocimientos adquiridos] en astronomía». Pues allí ha sido mostrado lo concerniente al ordenamiento de los planetas, de sus tamaños y distancias, y que Anaximandro ha sido el primero que habla de tamaños y distancias, según narra Eudemo cuando atribuye a los pitagóricos

[73] DICKS, *EGA*, pág. 45, rechaza el texto núm. 157, pero acepta el núm. 156, que dice sustancialmente lo mismo.

En el pasaje de Teón, Dicks traduce *metéōros* por «objeto celeste», lo cual es posible, aunque más cuando el vocablo está en plural (ver *LSJ*); en singular, por ej., lo hallamos en *Nubes* 264 de Aristófanes con el significado de «suspendida» o «suspendida libremente», que es el que le damos aquí y tiene también en el texto 155.

[74] La expresión «semejante a una columna de piedra» tiene visos de ser textual, y ha de ser posiblemente la que más tarde ha sido sustituida por «cilíndrica» (de forma).

el haber sido los primeros en hablar del orden de la posición [de los astros]. Hasta ahora han sido reconocidos los tamaños y las distancias del sol y de la luna, cuyo estudio fue abordado primeramente a partir de los eclipses, y era natural que Anaximandro los descubriera, así como los de Mercurio y Venus a partir de la comparación con aquéllos [75].

162 (12 A 21) AECIO, II 21, 1: Anaximandro dice que el sol es igual a la tierra, aunque el círculo a través de cuyo ⟨orificio⟩ por donde exhala el fuego, y por el cual gira, es 27 veces mayor que la tierra.

163 (12 A 21) AECIO, II 20, 1: Anaximandro dice que el sol es un círculo 28 veces mayor que la tierra, semejante a la rueda de un carro, tiene el borde hueco, lleno de fuego, y se hace manifiesto por medio de una abertura, como a través de un torbellino ígneo entubado [76].

164 (12 A 21) AQ. TAC., II 25, 1: Anaximandro dice que el sol, con forma de rueda, envía su luz. En efecto, así como el cubo de la rueda es hueco y a partir de él

[75] Anaximandro no sólo ha ordenado los planetas (y astros) en la forma en que ya hemos hablado (ver nota 67), sino que además fue el primero en hablar de tamaños y distancias de los cuerpos celestes, según Eudemo.

[76] En este texto y los siguientes, la comparación del círculo del sol con la rueda de un carro que tiene el borde hueco, lleno de fuego, y que se manifiesta a través de un «torbellino ígneo entubado» nos sugiere que este lenguaje extraño a la terminología doxográfica habitual pertenece a Anaximandro.

G. B. BURCH, «Anaximander, the first metaphysician», *TRM* III, 2 (1949), llama «sol aparente» al fuego que nosotros vemos a la salida del orificio, en contraposición con el «sol real», que imagina Anaximandro como un círculo 27 ó 28 veces mayor que la superficie de la tierra; el «sol aparente», en cambio, es igual a la superficie de la tierra, como se dice en texto núm. 162.

se extienden los rayos hacia la circunferencia externa del borde, así también el sol envía la luz desde su cavidad, haciendo extender sus rayos e iluminar las cosas exteriores al círculo. Pero otros dicen que el sol envía la luz como un torbellino ígneo, a manera de trueno desde un lugar hueco y estrecho[77].

165 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 4-5: Los astros se generan como un círculo de fuego, separándose del fuego del mundo, circundado cada uno por aire. Hay orificios, conductos en forma de flautas, a través de los cuales se muestran los astros, por lo cual, cuando los orificios son obstruidos, se producen los eclipses. La luna aparece a veces creciente, a veces menguante, según la abertura o la obstrucción de los conductos. El círculo del sol, es 27 veces mayor que ⟨la tierra, y 18 veces mayor que ésta⟩ el de la luna, y en lo más alto está el sol, en lo más bajo los círculos de los astros fijos[78].

---

77 Aquí el comentarista incurre en confusión (si se compara con los otros textos): sitúa el «hueco» no en el borde (llanta) de la rueda, sino en el cubo de ésta, imaginando que desde dicho cubo se irradia el fuego hacia el borde.

78 Este texto, aunque presenta una laguna dudosamente llenada, corrobora lo dicho por Eudemo en el texto núm. 161 (si es que le corresponde, y éste proviene de Teofrasto u otra fuente) sobre la preocupación de Anaximandro por el orden y distancia de los astros. La explicación de los eclipses forma parte de su curiosa descripción de los astros, pero no es científica.

La reconstrucción del pasaje que en nuestra traducción figura entre corchetes se basa, en lo que hace a la diferencia de tamaño entre el círculo del sol y la superficie de la tierra, en lo dicho en el texto núm. 162 (la diferencia con la cifra de 28 dada en el texto núm. 163 se debe, según DIELS, en un artículo de 1897, «Über Anaximanders Kosmos», incluido en sus *Kleine Schriften*, Darmstadt, 1969, págs. 16-17, a que el anillo del sol es de un espesor de un diámetro de la tierra, según infiere Diels de la primera frase del texto núm. 162; de modo tal que la cifra de 28 correspondería a la superficie exterior del círculo del sol, mientras la de 27 a la interior). La indicación de que el tamaño del círculo de la luna es 18 veces mayor que la tierra, no la hallamos en otro texto (el texto núm. 166, en cambio, da para esa relación la cifra 19). Su inclusión para llenar la laguna se debe a la hipótesis de P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, París, 1887, págs. 90-94, quien sugiere esta proporción matemática: 1/3 (espesor de la tierra, texto núm. 158); 3 (tierra): 9 (estrellas): 18 (luna): 27 (sol). Pero las únicas de estas cifras que se mencionan en los textos son, como se ve, 1/3 y 27. Por ello, lo único que queda en pie es el intento de Anaximandro por medir tamaños, calcular distancias, etc.

166 (2 A 22) AECIO, II 25, 1: Anaximandro dice que la luna es de un círculo 19 veces mayor que la tierra, semejante [a la rueda] de un carro que tiene el borde hueco y lleno de fuego como el sol, y que está situado oblicuamente como aquél, teniendo un único orificio a modo de un torbellino ígneo entubado, y que se eclipsa según las rotaciones de la rueda.

167 (12 A 21) AECIO, II 24, 2: Anaximandro dice que el eclipse de sol se produce al obstruirse la abertura por la que se exhala el fuego.

168 (12 A 22) AECIO, II 29, 1: Anaximandro dice que la luna se eclipsa al obstruirse la abertura de la rueda.

X. METEOROLOGÍA.

a) *Vientos, lluvias y tormentas.*

169 (12 A 11) HIPÓL., I 1, 7: Los vientos se generan al separarse del aire los vapores más livianos y cuando, al moverse, se concentran. Las lluvias se generan de los vapores de la tierra despedidos por el sol; y los relámpagos se producen cuando un viento, al golpear, desgarra las nubes.

170 (12 A 23) AECIO, III 3, 1: Anaximandro dice que todas estas cosas [a saber, los truenos, relámpagos, torbellinos y tifones] se producen a causa del viento, de este modo: cuando es circundado por una nube densa, cae forzado por la pequeñez de sus partículas y por su liviandad; el estallido produce entonces el ruido, y su disposición en relación con la negrura de la nube, el resplandor.

171 (12 A 23) SÉN. fil., *C. N.* II 18: Anaximandro atribuye todas las cosas al viento. Los truenos, dice, son el ruido de una nube golpeada. ¿Por qué son desiguales [las cosas]? Porque también es desigual el viento. ¿Por qué hay truenos también [cuando el cielo está] sereno? Porque también entonces el viento se abre paso a través del aire denso, desgarrándolo. ¿Y por qué algunas veces hay truenos y no relámpagos? Porque el viento más débil es impotente [para provocar] llamas pero no ruido. ¿Qué es entonces el resplandor del relámpago? La agitación del aire que se separa y se precipita, apareciendo como un fuego débil que no puede manifestarse. ¿Qué es el rayo? El curso del viento más ardiente y más denso.

172 (12 A 24) AECIO, III 7, 1: Anaximandro dice que el viento es una corriente de aire en la cual las partículas más livianas y húmedas son movidas o consumidas por el sol.

173 (12 A 28) AM. MARC., XVII 7, 12: Anaximandro dice que la tierra... después de las lluvias, se abre en grandes hendiduras, por las cuales penetra desde lo alto un aire violento y abundante... por esta causa se producen terremotos en tiempos de evaporaciones o de excesiva caída de agua de los cielos. Y por esto antiguos poetas y teólogos denominaron Neptuno, Enosígeo y Sisictón [79] al poder de la sustancia húmeda.

b) *Terremotos.*

174 (12 A 28) AM. MARC., XVII 7, 12: Anaximandro dice que la tierra, al disecarse por la excesiva sequedad de los calores o después de la humedad de las lluvias, se abre en grandes hendiduras, por las cuales penetra desde lo alto un aire violento y abundante, y a través de ellos es promovido por el viento vehemente un estremecimiento en sus propios cimientos. Por esta causa se producen terremotos en tiempo de evaporaciones o de excesiva caída de agua de los cielos.

175 (12 A 5 a) CIC., *De div.* I 50, 112: Los lacedemonios fueron advertidos por el físico Anaximandro de que abandonaran la ciudad y las casas y pasaran la noche preparados en el campo, porque era inminente un terremoto. En esa ocasión la ciudad entera se derrumbó y la cumbre del monte Táigeto se desgajó como la popa de un navío [80].

---

[79] Neptuno, dios del mar, es el nombre latino correspondiente al griego. Posidón, cuya etimología parece significar «marido de la Tierra» (cf. L. R. PALMER, *Mycenaeans and Minoans*, 2.ª ed., Londres, 1961, págs. 127-128). En *Il.* XI 43, Posidón aparece con el epíteto *Ennosígaios*, «estremecedor de la tierra»; también lo hallamos en Píndaro (*Istm.* I 52) con el epíteto de *seisíchthōn*, «el que sacude la tierra». Los tres nombres que da Amiano Marcelino contienen, pues, una alusión a la relación mítica del poder húmedo con la tierra, relación que, según se lee en los dos epítetos, es a veces violenta. Pero como advierte KAHN, *Anaximander*, pág. 68, atribuye lo concerniente a los terremotos a Anaxímenes (ver texto núm. 220; lo mismo Hipólito en texto núm. 228), de modo que «Amiano o su fuente inmediata simplemente deben haber confundido a Anaxímenes con su predecesor milesio, mucho mejor conocido».

[80] Aun cuando Amiano hubiera confundido a Anaximandro con Anaxímenes (texto núms. 173 y 174 y nota 79) en lo concer-

c) *Evaporación del mar.*

176 (12 A 27) ARIST., *Meteor.* II 1, 353b: Los más versados en sabiduría humana admiten un comienzo del [mar]. [Dicen], en efecto, que todo el espacio que rodea a la tierra era al principio húmedo y que, al ser secado por el sol, una parte de lo evaporado ocasionó vientos y rotaciones del sol y de la luna, mientras la parte restante es el mar. Por lo cual creen que el mar, al secarse, disminuye, y alguna vez terminará por estar todo seco.

177 (12 A 27) ALEJ., *Meteor.* 67, 3: En efecto, algunos de ellos dicen que el mar es un residuo de la humedad primitiva; pues [en un comienzo] el espacio que rodeaba a la tierra era húmedo. Después una parte de la humedad se evaporó a causa del sol y se convirtió en vientos, y, por ello también, en rotaciones del sol y de la luna, como si a causa de tales evaporaciones y exhalaciones se produjeran las rotaciones de éstos[81], girando allí donde sobreviene abundancia de la [humedad] para ellos; en cuanto a la parte que queda en los lugares huecos de la tierra, es mar. Por lo cual, al ser secado por el sol, disminuye y alguna vez terminará por estar todo seco. Según narra Teofrasto, de esta opinión fueron Anaximandro y Diógenes[82].

---

niente a la explicación de los terremotos, no es imposible que Anaximandro estuviera familiarizado con dicho fenómeno como para prevenir a los espartanos, al advertir signos que en esa región (visitada por él, según D. L., II 1, y el texto de Cicerón) precedían a los terremotos. Kirk dice que «como ciudadano de Mileto, en zona de terremotos, Anaximandro habría tenido una experiencia especial» (K-R, págs. 104, n. 1).

81 KAHN, *Anaximander*, pág. 66, advierte que, de acuerdo con el texto núm. 176 y con el comienzo del presente, no cabe interpretar que los vientos son causas de las rotaciones.

82 Esta última frase de Alejandro de Afrodisia es lo único que nos permite conectar el texto aristotélico núm. 176 con Anaximandro, ya que, por lo demás, como nota Kirk, «el único nombre mencionado por Aristóteles en conexión con la evaporación del mar es el de Demócrito» (K-R, págs. 139-140). GUTHRIE (I, pág. 101) también es del pensamiento de que la evaporación del mar no implica destrucción y renacimiento del universo, sino sólo la «alternancia anual de las estaciones».

XI. ORIGEN DEL HOMBRE Y DE LOS ANIMALES.

178 (12 A 30) AECIO, V 19, 4: Anaximandro dice que los primeros animales se generan de lo húmedo, circundado por cortezas espinosas, y que, al avanzar en edad, llegaron a lo más seco, y al desgarrarse la corteza, vivieron poco tiempo de modo distinto[83].

179 (12 A 10) Ps. PLUT., 2: Dice también que, al comienzo, el hombre se generó de animales de otras especies, [deduciéndolo] de que las demás especies se alimentan pronto por sí mismas, mientras el hombre necesita de un largo tiempo de amamantamiento. Por ello, si en un comienzo hubiera sido tal [como es ahora], no habría sobrevivido[84].

---

83 El verbo que traducimos «vivieron... de modo distinto» sólo aparece —en la literatura griega preservada— aquí, de modo que su significado es objeto de controversias.

En efecto, *metabiônai* es un *hápax*. KAHN, *Anaximander*, pág. 69, a quien seguimos en la traducción, advierte que debe haber un cambio considerable en las condiciones de vida de estas criaturas que bruscamente salen del mar y son expuestas al aire y a la luz solar. Por eso quizá el texto agrega «poco tiempo».

84 Si Anaximandro ha concebido alguna forma de evolucionismo (a nosotros nos parece más probable que este texto sea una reformulación peripatética de una descripción cosmogónica), no sería, por cierto, la del evolucionismo moderno.

J. H. LOENEN («Was Anaximander an evolutionist?», *Mn.* VII, 3 [1954], pág. 231) señala las siguientes diferencias: 1) en Anaximandro no hallamos una evolución de las especies inferiores hasta las superiores; 2) en Anaximandro no hay

180 (12 A 11) HIPÓL., I 6, 6: Los animales nacen ‹de lo húmedo› evaporado por el sol. El hombre en un comienzo se ha generado similarmente a otro animal, a saber, el pez.

181 (12 A 30) CENSOR., 4, 7: Anaximandro de Mileto pensaba que del agua y la tierra calientes han nacido o bien peces o bien animales similares a los peces: en éstos los hombres se formaron y mantuvieron interiormente, como fetos, hasta la pubertad; sólo entonces aquéllos reventaron y aparecieron varones y mujeres que ya podían alimentarse por sí mismos.

182 (12 A 30) PLUT., *Quaest. conviv.* 730e: Los que descienden del antiguo Héleno y hacen sacrificios al patriarcal Posidón, creen —como los sirios— que el hombre ha nacido de la sustancia húmeda. Por eso también veneran al pez, como compañero de especie y crianza, filosofando mejor que Anaximandro. Éste, en efecto, afirma no que peces y hombres [se generaron] en las mismas [condiciones], sino que al comienzo los hombres se engendraron en peces y se alimentaron como los pequeños tiburones, y que cuando llegaron a ser capaces de auxiliarse por sí mismos, en ese momento salieron y tocaron tierra[85].

---

indicios de selección natural; hallamos referencias a una posible adaptación al ambiente, pero sin consecuencias en cuanto a la estructura biológica; a lo sumo, en cuanto a los hábitos de vida; 3) Anaximandro no argumenta en base a la biología ni a la paleontología, sino que se limita a la hipótesis de que toda vida orgánica se originó en el mar; 4) la idea de la generación espontánea, básica para Anaximandro, no es una teoría evolucionista.

[85] Los textos núms. 179 y 180 presentan una contradicción con los núms. 181 y 182, que parecen más correctos: en los dos primeros el hombre nace de otro animal («el pez», según Hipólito), al parecer *a partir de huevos*; en los últimos textos, el hombre nace *dentro de peces*.

XII. PALABRAS PROBABLEMENTE TEXTUALES DE ANAXIMANDRO.

183 (12 A 9 y 12 B 1) SIMPL., *Fís.* 24, 13-20: Anaximandro... dijo que el «principio» y elemento de todas las cosas es «lo infinito»... Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, «pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo».

184 (12 A 15 y 12 B 3) ARIST., *Fís.* III 4, 203b: «Abarca a todas las cosas y a todas gobierna»... y esto es «lo divino», pues es «inmortal».

185 (12 A 11 y 12 B 2) HIPÓL., I 6, 1: Lo infinito... «que nunca envejece».

186 (12 A 21 y 12 B 4) AECIO, II 20, 1: El sol es... semejante a la «rueda» de un carro, tiene el borde «hueco»... y se hace manifiesto... como a través de un «torbellino ígneo entubado».

187 (12 A 11 y 12 B 5) HIPÓL., I 6, 3: La tierra es similar a una «columna de piedra».

XIII. DATOS BIOGRÁFICOS DE ANAXÍMENES.

188 (13 A 1) D. L., II 3: El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, fue alumno de Anaximandro; y según algunos, también fue alumno de Parménides... y ha nacido, según Apolodoro, por el tiempo de la toma de Sardes, y murió en la Olimpíada 63a. (528-525 a. C.).

Lo dicho es señalado por LOENEN, *art. cit.* en nota 84, pág. 229. KAHN, *Anaximander*, págs. 70-71, hace otras diferencias.

189 (13 A 2) *Suda*: Anaxímenes... nació en la Olimpíada 55a. (560-557) en el tiempo de la toma de Sardes, cuando el persa Ciro destronó a Creso.

190 (13 A 7) HIPÓL., I 7, 9: (Anaxímenes) alcanzó su madurez en el primer año de la Olimpíada 58a. (548-547 a. C.)[86].

XIV. ESCRITOS.

191 (13 A 1) D. L., II 3: Usa la lengua jónica en un estilo simple y mesurado[87].

---

86 Apolodoro, el léxico *Suda* e Hipólito relacionan de manera diferente el nacimiento de Anaxímenes con la caída de Sardes bajo el poder de Ciro en el 546 a. C. Pero la fecha dada por la *Suda* (Olimp. 55a = 560-557 a. C.), aunque no coincida con el acontecimiento histórico a que hace referencia, combina mejor con la fecha de la muerte que da Apolodoro (aún demasiado temprana: 528-525, texto núm. 188), y sobre todo con la posibilidad de haber conocido a Anaximandro, ya que éste, según el texto núm. 56, murió poco después de los años 547-546.

Todas estas fechas son dudosas y contradictorias. En el texto núm. 188 Apolodoro no menciona la fecha de nacimiento de Anaxímenes, y aun cuando la sitúe durante la toma de Sardes por Ciro, y ésta fuera fechada no como corresponde a datos más fidedignos de historiadores (546-545), sino como se dice en la *Suda* (560-557) al decir que murió en los años 528-525, implicaría que Anaxímenes murió cuando tenía no más de 35 años, y por lo tanto, no habría «alcanzado su madurez» (cosa que, según Apolodoro, sucedía alrededor de los 40 años), y eso no habría dejado de ser consignado por Apolodoro. Por ello nos inclinamos a conjeturar, con KIRK (K-R, pág. 143), un error en D. L., y a suponer que la fecha de madurez dada por Hipólito (548-547) ha de ser la que calculó Apolodoro. En tal caso, Anaxímenes habría nacido en el 588-587, y muerto después de los sesenta años.

87 Esta referencia es tomada generalmente como una tácita comparación con el estilo poético que Teofrasto atribuye a Anaximandro (texto núm. 128). Por tratarse de una mención aislada en una fuente tan dispar como D. L., resulta demasiado precaria como testimonio de estilo. No obstante, hay consenso sobre conservación de escritos de Anaxímenes por lo menos hasta entrar en el período alejandrino, y en ese sentido puede valer la referencia como testimonio de la existencia de dichos escritos.

XV. PRINCIPIOS CÓSMICOS.

a) *El aire como principio del proceso cósmico.*

192 (13 A 4) ARIST., *Met.* I 3, 984a: Anaxímenes y Diógenes piensan que el aire es anterior al agua, y primer principio entre los cuerpos simples[88].

193 (13 A 5) SIMPL., *Fís.* 24, 26-28: El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, discípulo de Anaximandro, dijo, como éste, que la naturaleza subyacente es una e infinita, pero no indeterminada, como dice [Anaximandro], sino determinada, y la llamó «aire»[89].

---

88 Este pasaje es continuación del relato aristotélico sobre los primeros que filosofaron (texto 18). Sobre los conceptos de «principio» y «elemento», ver notas 36 a 39 y los textos respectivos. Aun cuando es posible que el término griego *aér* haya sido empleado por Anaxímenes pensando en el aire atmosférico y no en la bruma o neblina visible que en Homero designa dicho término, tal vez haya tenido en Anaxímenes una connotación mucho más rica que la que nos sugiere la palabra «aire».

A ello se refiere Guthrie al sostener que esta propuesta implica una cosmovisión y un clima intelectual distintos de los que rodean a la interpretación aristotélica. Esto permitiría concebirlo como un principio vivificante.

89 Teofrasto intercala a Anaximandro en la enumeración de Aristóteles (textos núms. 18 y 192) acerca de los «principios» y «elementos» que habrían sostenido «los primeros que filosofaron», e interpreta *tò ápeiron* como «lo infinito», en un sentido aristotélico, sin duda muy distinto al que pensó Anaximandro al sustantivar dicho adjetivo (cf. nota 40). Por consiguiente, al entenderlo como un «principio» o «elemento» simplemente dis-

194 (13 A 5) SIMPL., *Fís.* 22, 9-13. Es necesario saber que una cosa es lo infinito y limitado según la cantidad, lo cual es propio de los que dicen que los principios son muchos, y otra, lo infinito o limitado en tamaño, como admite [Aristóteles] en los argumentos contra Meliso y Parménides, y coincide con Anaximandro y con Anaxímenes, que suponen que el elemento es uno e infinito en cuanto al tamaño [90].

195 (13 A 6) PS. PLUT., 3: Afirman que Anaxímenes dijo que el aire es el principio de todas los cosas y que es infinito en tamaño, y determinado en lo que respecta a su cualidad.

196 (13 A 7) HIPÓL., I 7, 1: Anaxímenes... dijo que el principio es aire infinito, a partir del cual se generan las cosas actuales, pasadas y futuras, y los dioses y las cosas divinas, y lo demás, de las cosas que proceden de aquél [91].

197 (13 A 9) CIC., *Acad.* II 37, 118: Anaxímenes dijo que el aire es infinito, pero las cosas que de él se originan, finitas: la tierra, el agua, el fuego y, a partir de esto, todas las demás.

---

tinto de los demás «elementos», no le costó concebir que el «aire» de Anaxímenes haya sido «infinito», empleando por consiguiente este término como adjetivo, aunque la redacción tienda a engañar al lector desprevenido, que piense que «lo infinito» era «indeterminado» para Anaximandro y «determinado» para Anaxímenes. Lo más probable es que Anaxímenes no haya hablado del aire como «infinito», ni fuera discípulo de Anaximandro, aun cuando haya podido conocer a éste y aprender de él muchas cosas.

90 Toda la redacción de este texto es decididamente peripatética, y no corresponde a Anaximandro ni a Anaxímenes.

91 Este pasaje, con excepción del comienzo, tiene el aspecto de una descripción cosmogónica. Sobre la relación entre «aire» y «dios», ver textos núms. 206 y 207 y nota 96.

198 SIMPL., *Fís.* 36, 8-13: Cuantos propusieron un elemento único... cada uno de ellos prestó atención a la actividad y a lo propio en relación con la naturaleza de aquél... Anaxímenes, a lo maleable del aire y fácilmente transformable, en ambos sentidos, en agua y en fuego.

b) *Condensación y rarefacción en el proceso cósmico.*

199 SIMPL., *Fís.* 180, 14-16: Entre los que sostienen que el principio es uno y en movimiento, como Tales y Anaxímenes, al explicar la generación por condensación y rarefacción, sostienen que la condensación y rarefacción son principios contrarios [92].

---

92 Si esta doxografía no contiene una confusión de términos, supone un buen nivel de racionalidad, más próximo al que Aristóteles reclama para los «físicos»: condensación y rarefacción, operando como fuerzas contrarias que determinan los distintos procesos de generación que dan lugar a la pluralidad de «cosas», permiten una explicación «física» y, por ende, racional de la realidad.

Las dos exigencias aristotélicas para la ciencia natural, a saber, fundamentación empírica y universalidad, están presentes aquí. G. E. R. LLOYD, *De Tales a Aristóteles* (citado en la «Bibliografía general»), pág. 43, y artículo citado en nota 57, pág. 92 y sigs., hace una comparación —tal vez inadecuada— con Anaximandro: «A diferencia de la brillante pero arbitraria concepción de Anaximandro... la teoría de Anaxímenes se refiere a procesos observables y operantes en los fenómenos naturales». Varios testimonios coinciden en las secuencias aire-fuego (por rarefacción) y aire-viento-nube-agua-tierra-piedra (por condensación), lo cual permitiría inferir las relaciones rarefacción-calor y condensación-frío, establecidas probablemente a partir de la observación de cambios experimentados por los cuerpos por obra del frío y del calor, y que explicaría la afirmación de Hipólito sobre lo frío y lo caliente (texto núm. 202). Ciertamente, si bien podemos reconocer una incipiente «física» en Anaxímenes, ese reconocimiento está condicionado más por la proceden-

200 (13 A 8) HERMIAS, 7: Pero cuando he creído alcanzar una opinión inamovible, Anaxímenes toma la palabra y me replica: Pero yo te digo que el todo es el aire y que éste, al condensarse y unirse, se vuelve agua y tierra y, al enrarecerse y expandirse, éter y fuego, y, volviendo a su naturaleza, aire; enrarecido y condensado, dice, cambia.

201 (13 A 5) SIMPL., *Fís.* 24, 28-31: El aire se diferencia en las sustancias particulares por rarefacción y condensación[93]. Al enrarecerse se convierte en fuego, al condensarse en viento, luego en nube, más condensado aún en agua, tierra y piedra; las demás cosas se producen a partir de éstas.

202 (13 A 7) HIPÓL., I 7, 2-3: El aspecto del aire es éste: cuando está uniforme al máximo, es inaprehensible a la vista; se hace manifiesto, en cambio, por medio de lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo móvil. Se mueve siempre; en efecto, todas las cosas que se transforman no se transformarían si [el aire] no se moviese. Al condensarse y enrarecerse parece diferenciarse; pues cuando se dispersa en el grado más sutil, se genera el fuego. Los vientos, en cambio, son aire que se condensa; y la nube se forma a partir del aire, por comprensión; y al condensarse más, agua; y más condensado, tierra; y condensado al máximo, piedras.

cia peripatética de los testimonios que por lo que los escasos fragmentos —de discutible autenticidad— de sus obras permiten suponer.

93 Traducimos *katà tàs ousías* «en las sustancias particulares», y no como Kirk, «en la naturaleza sustancial» (K-R, página 144), no sólo porque se trata de un acusativo *plural*, sino porque lo que el doxógrafo quiere puntualizar es la diversidad de formas que adopta el aire al cambiar, por condensación y rarefacción, en otras «cosas» individualizadas como fuego, agua, tierra, piedra, etc.

De este modo, las cosas principales en el proceso de la generación son contrarios: caliente y frío[94].

c) *El aire y el movimiento.*

203 (13 A 5) SIMPL., *Fís.* 24, 31-25, 1: También considera eterno al movimiento gracias al cual se produce la transformación.

204 (13 A 7) HIPÓL., I 7, 2: [El aire] se mueve siempre; en efecto, todas las cosas que se transforman no se transformarían si [el aire] no se moviese.

205 (13 A 6) PS. PLUT., 3: El movimiento existe desde siempre[95].

d) *El aire y lo divino.*

206 (13 A 10) AECIO, I 7, 13: Anaxímenes dice que el aire es dios.

94 Ver nota 92.

95 Para Aristóteles, la postulación del movimiento es la condición necesaria para que alguien pueda ser denominado «físico». Para Teofrasto, a falta de una causa eficiente o principio del movimiento, la noción de «movimiento eterno» permite cubrir la laguna que —desde la perspectiva peripatética— se produce en los primeros que hicieron «filosofía natural».

La noción de «transformación» (*metabolé*) aparece aquí subordinada a la de «movimiento» (*kínesis*), pero en general puede decirse que toda transformación es movimiento, en una de las cuatro acepciones principales que Aristóteles menciona en *Física* III 1: «alteración»; «crecimiento y disminución»; «generación y corrupción»; «desplazamiento de lugar». Éste es uno de los casos en que se produce la situación descrita por Cherniss como incapacidad de Aristóteles para comprender las opiniones de los presocráticos en otros términos que no sean los elaborados en el marco de su propio sistema. Y también un ejemplo de la subordinación de Teofrasto a los esquemas aristotélicos, puesta de relieve hasta la exageración por McDiarmid.

207 (13 A 10) CIC., *De nat. deor.* I 10, 26: Después Anaxímenes estableció que el aire es dios y que éste es engendrado, inmenso, infinito y siempre en movimiento, como si el aire sin forma alguna pudiera ser dios, cuando corresponde no sólo que dios tenga alguna forma, sino que debe ser la más bella, o como si no tuviera que morir todo lo que ha nacido[96].

208 (13 B 2) AECIO, I 3, 4: El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, declaró que el principio de las cosas existentes es el aire, pues de él se generan todas las cosas y en él se disuelven. Así como nuestra alma, dice, al ser aire nos mantiene cohesionados, el soplo y aire abarca a todo el cosmos (toma por sinónimos «soplo» y «aire»)[97].

[96] Cuando Aristóteles dice (ver final de texto núm. 129): «es lo divino, pues es inmortal e imperecedero, como dicen Anaximandro y la mayoría de los físicos», es probable que, dentro de esta «mayoría de los físicos», incluya ante todo a Anaxímenes.

Las palabras que en aquel texto entrecomillamos pueden ser textuales de Anaximandro —ver nota 61—, pero eso no impide que puedan haber sido dichas con esas u otras palabras por otros pensadores posteriores. Esto no se contradice con la descripción (que en nota 91 calificamos de «cosmogónica») de una generación de dioses a partir del aire. Más cósicamente pero también en un plano superior, el aire puede ser «lo divino» de lo que nazcan todas las cosas e incluso los dioses de los cultos.

[97] Traducimos *pneûma* por «soplo», aunque a partir de los estoicos se generaliza el significado de «espíritu» (en el cuarto evangelio significa tanto «Espíritu» como «viento» o «soplo»). En todo caso, si «abarca a todo el cosmos», es patente su carácter divino.

XVI. ASTRONOMÍA.

a) *Forma, naturaleza y posición de la tierra.*

209 (13 A 7) HIPÓL., I 7, 4: La tierra es plana y se sostiene sobre aire.

210 (13 A 6) PS. PLUT., 3: El aire, al comprimirse, genera primeramente la tierra, de la cual dice que es completamente plana[98] y, también por la misma razón, cabalga en el aire[99].

211 (13 A 20) AECIO, III 10, 3: Anaxímenes dice que la tierra tiene forma de tabla.

212 (13 A 20) ARIST., *Del Cielo* II 13, 294b: Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito dicen que lo plano [de la superficie de la tierra] es la causa de su estabilidad, pues no corta [el aire] sino que cubre como una tapa al aire de abajo, lo cual parece que hacen los cuerpos que tienen [superficie] plana; pues también éstos se mantienen firmemente contra los vientos por la resistencia [que ofrecen]. Y esto mismo dicen que hace la tierra, por su [superficie] plana, contra el aire que está

[98] La generación de la tierra directamente del agua no es contradictoria con otros testimonios que mencionan pasos diversos en el proceso de condensación (viento, nube, agua) del aire antes de llegar a ser tierra, pues aquí no se habla de la tierra como «elemento» o una «cosa» como el «agua», «viento», etc., sino de la *tierra que habitamos*, como se ve por la referencia a su superficie plana y al «cabalgar en el aire».

Por lo tanto, no hay tal «dificultad mayor» como la que ve MADD., *Ionici*, págs. 186 sigs. Y se nos antoja que el verbo «comprimirse» no tiene aquí el mismo significado que «condensarse».

[99] Traducimos *epocheîsthai* por «cabalgar» (si bien también podría decirse «sostenerse», pero la otra acepción parece más arcaica), y por su índole puede ser textual de Anaxímenes.

debajo: al no tener [el aire] lugar suficiente para moverse por estar abajo [de la tierra], permanece compacto, como el agua en la clepsidra [100].

213 (13 A 20) Aecio, III 15, 18: Anaxímenes dice que la tierra cabalga en el aire por causa de lo plano [de su superficie].

b) *Características del sol, la luna y los astros.*

214 (13 A 6) Ps. Plut., 3; Y el sol, la luna y los demás astros tienen en la tierra el principio de su generación [101]; así, pues, declara que el sol es tierra, pero que, a causa del movimiento veloz, adquiere calor muy adecuadamente.

215 (13 A 7) Hipól., I 7, 4-5: De modo semejante el sol, la luna y los demás astros ígneos cabalgan en el aire por lo plano [de sus superficies]. Los astros nacen de la tierra por la humedad que de ella se levanta, y al enrarecerse se convierte en fuego, y del fuego que se eleva hacia lo alto se constituyen los astros. Hay otros [cuerpos] de naturaleza terrestre en la región astral, que giran junto con los astros.

216 (13 A 14) Aecio, II 13, 10: Anaxímenes dice que la naturaleza de los astros es ígnea y que abarca a algunos cuerpos terrestres [por su naturaleza] que se mueven con ellos y que son invisibles.

217 (13 A 14) Aecio, II 14, 3: Anaxímenes dice que los astros están fijos como clavos en lo cristalino; pero algunos ⟨dicen que afirmó que⟩ son láminas ígneas que están como pintadas [102].

218 (13 A 15) Aecio, II 22, 1: Anaxímenes dice que el sol es plano como una lámina [103].

219 (13 A 15) Aecio, II 20, 2: Anaxímenes declaró que el sol es ígneo.

220 (13 A 16) Aecio, II 25, 2: Anaxímenes dice que la luna es ígnea.

c) *Movimientos del sol y de los astros.*

221 (13 A 7) Hipól., I 7, 6; Dice que los astros no se mueven debajo de la tierra, como han supuesto algunos, sino alrededor de ella, como el sombrero alrededor

---

100 Que la tierra sea plana y tenga forma de tabla implica un retroceso de Anaxímenes frente a la tierra cilíndrica que concebía Anaximandro. Pero por lo demás Aristóteles intenta una explicación probablemente incorrecta del «cabalgar» de la tierra en el aire, asimilando a Anaxímenes en una explicación que los doxógrafos atribuyen a Anaxágoras (y él mismo lo menciona).

Cf. 59 A 42, donde se usa el mismo verbo *epocheîsthai* que vimos en nota 99, y que puede ser fuente del malentendido. Kirk objeta que «para Anaxímenes el aire circundante era absolutamente ilimitado», aunque no es bueno usar terminología aristotélica para objetar a Aristóteles. De todos modos, si el «aire» es lo «divino», y fuerza generadora de lo demás, no es lícito tomarlo aquí como «encerrado» como el agua en una clepsidra.

101 Si estamos frente a una descripción cosmogónica (nota 91), hay que decir que implica retroceso frente a la de Anaximandro (texto núm. 148 y nota 69), quien hace surgir los astros tras la ruptura de la esfera inflamada que envuelve al aire que circunda la tierra, y un regreso a Hesíodo, *Teogonía* 126-127.

102 La palabra «clavo» puede ser textual; parecería referirse a los astros fijos.

Cf. Heath, *Aristarchus*, pág. 43, considera que, si la denominación «astros» puede ser genérica, dentro de ellos, la referencia a que están «fijos como clavos en lo cristalino» puede implicar una distinción, como estrellas fijas, de las «láminas ígneas» que serían los planetas.

103 La palabra «lámina» puede ser textual de Anaxímenes.

de nuestra cabeza[104]. El sol no se oculta debajo de la tierra sino detrás de las partes elevadas de la tierra, y por la mayor distancia alcanzada en relación con nosotros[105]. Los astros, en cambio, no calientan por la longitud de la distancia[106].

222 (13 A 14) ARIST., *Meteor.* II 1, 354a: Muchos de los meteorólogos antiguos estaban convencidos de que el sol no se mueve debajo de la tierra sino alrededor de ella y de esta región, y que desaparece y produce la noche por la altura de la tierra en relación con la Osa.

223 (13 A 16; EUDEMO, fr. 145 W.) TEÓN ESM., 198, 4: Eudemo narra... que Anaxímenes fue el primero en descubrir que la luna toma su luz del sol y de qué modo se eclipsa[107].

---

[104] Kirk sugiere que la imagen que se ofrece de la tierra es de un casquete de forma semiesférica. Todo depende de la forma que tenga el «sombrero» (¿o no es el ala —plana— del sombrero lo que está «alrededor de nuestra cabeza»?). De cualquier modo casquete semiesférico o tabla (o un «disco de superficie levemente convexa», Maddalena), hay acuerdo en que implica un retroceso frente a la concepción de Anaximandro.

[105] Maddalena sugiere que falta la frase «el invierno se genera», y que esto es explicado «por la mayor distancia alcanzada en relación con nosotros». Pero también se entiende el texto sin esa frase, ya que la mayor distancia es causa también del ocultarse del sol.

[106] En este punto, Anaxímenes exhibe un progreso frente a Anaximandro, aunque los testimonios al respecto son precarios.

[107] Como dice Maddalena, es probable que algún copista haya confundido el nombre de Anaxímenes con el de Anaxágoras.

XVII. METEOROLOGÍA.

a) *Vientos, nubes, lluvias, etc.*

224 (13 A 7) HIPÓL., I 7, 7-8: Los vientos se generan cuando el aire condensado se mueve, enrareciéndose; y que al concentrarse espesándose más, produce las nubes y así se transforma en agua. El granizo se produce cuando el agua que desciende de las nubes se solidifica, y la nieve, cuando esas mismas nubes, estando más impregnadas de humedad, toman solidez. El relámpago, cuando las nubes se separan por la violencia de los vientos; una vez separadas aquéllas, se produce la luminosidad ígnea y brillante.

225 (13 A 19) GAL., *In Hipp. de hum.* III: Anaxímenes sostiene que los vientos se producen a partir del agua y del aire, y que por un ímpetu desconocido son arrastrados rápida y violentamente igual que vuelan las aves.

b) *El arco iris.*

226 (13 A 18) AECIO, III 5, 10: Anaxímenes dice que el arco iris se produce por el brillo del sol contra una nube densa, sólida y oscura, porque los rayos mezclados en ella no pueden atravesarla hasta el límite[108].

227 (13 A 7) HIPÓL., I 7, 8: El arco iris surge cuando los rayos del sol se precipitan en el aire condensado.

---

[108] También aquí puede haber una confusión con Anaxágoras, ya que en su fr. 19 leemos una explicación similar del arco iris.

c) *Terremotos.*

228 (13 A 7) HIPÓL., I 7, 8: Y se produce un terremoto cuando la tierra es alterada al máximo por calor y enfriamiento.

229 (13 A 21) ARIST., *Meteor.* II 7, 365b: Anaxímenes dice que la tierra que se humedece o se seca se quiebra y es sacudida por esos desgarramientos de colinas que se caen. En consecuencia, los terremotos se producen durante las sequías y también durante lluvias abundantes.

XVIII. PALABRAS PROBABLEMENTE TEXTUALES DE ANAXÍMENES.

230 (13 B 1) PLUT., *De prim. frig.* 947f: Dice que lo comprimido y condensado es frío y que lo raro y «relajado» (lo llama así, con esa palabra) es caliente [109].

231 (13 B 2) AECIO, I 3, 4: Así como «nuestra vida», dice, al ser aire, «nos mantiene cohesionados», «el soplo y aire» abarca a todo el cosmos (toma por sinónimos «soplo» y «aire») [110].

109 «Relajado» parece ser la única palabra textual de este texto: «lo llama así, con esa palabra», avala esa textualidad.

110 Hemos entrecomillado las palabras que en este texto nos parecen ser textuales de Anaxímenes.

Al citar este pasaje en el texto núm. 208 tradujimos *psyché* por «alma»; aquí por «vida», aunque estrictamente sería «fuerza vital» o «soplo vital» —que, precisamente cuando abandona al hombre, en Homero, deja de cohesionar sus miembros—, diferenciándose del uso homérico en que no se habla ya de él cuando se pierde, sino también y sobre todo cuando ejerce su función vital y cohesionadora. No estamos seguros de la textualidad del resto del pasaje. Las palabras «soplo» (ver nota 97) y «aire» deben ser textuales, dada la mención que sigue, indicando que Anaxímenes las «toma como sinónimos». La palabra «abarca» puede ser textual, pero sin duda *kósmos* en sentido de «cosmos» es posterior a Heráclito.

232 (13 B 2 a) AECIO, I 22, 1: El sol es plano como una «lámina».

233 (13 A 6) PS. PLUT., 3: La tierra... «cabalga» en el aire.

234 (13 A 14) AECIO, II 14, 3: Los astros están fijos como «clavos» en lo cristalino.

XIX. PRINCIPALES FRAGMENTOS APÓCRIFOS.

235 (13 B 1) PLUT., *De prim. frig.* 947f: O, como pensaba el viejo Anaxímenes, no dejemos a la sustancia ni lo frío ni lo caliente, sino considerémoslos como afecciones comunes de la sustancia producidas en los cambios; pues dice que lo comprimido y condensado es frío, y que lo raro... es caliente.

236 (13 B 3) OLIMP., *De arte sacra lap. phil.* 25: El aire es próximo a lo incorpóreo; y puesto que nacemos según su flujo, es necesario que sea infinito y rico, para que nunca cese [111].

111 Este texto figura en DK como fragmento «apócrifo»; el lenguaje es innegablemente tardío.

PITÁGORAS Y LOS PRIMEROS PITAGÓRICOS

INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el pitagorismo*

Para el historiador o recopilador actual del pensamiento griego, tal vez el problema más difícil de resolver es qué hacer con la inmensa literatura «pitagórica», «pitagorizante» o, en fin, que versa sobre el pitagorismo, ya en lengua griega antigua (y aun teniendo en cuenta sólo a Pitágoras y a los pitagóricos presuntamente presocráticos). Hacer una edición completa de dichos textos no sé si sería tan extensa como la de Littré con el Corpus Hippocrateum, pero tanto o más heterogénea, y aunque no carezca ciertamente de valor, en poco ayudaría al lector profano.

En efecto, bien dice E. Zeller que «sobre el pitagorismo y su fundador la tradición es capaz de decirnos tanto más cuanto más se aleja en el tiempo de tales fenómenos, y, a la inversa, en la misma medida va acallándose cuando nos acercamos cronológicamente a su objeto mismo» (ZM, *Py*, I, pág. 364). Y en esto caben pocas dudas, pese a las protestas levantadas: aunque contabilicemos en la cronología aquellos testimonios que, procedentes de autores tardíos, son considerados citas textuales de pensadores antiguos, e incluso en casos en que, como Jenófanes, Empédocles y un pasaje de Heródoto, el nombre de Pitágoras no aparece, pero quienes citan dichos pasajes nos aseguran que se refie-

ren a él, ¿qué tendríamos antes de Sócrates?: 4 versos de Jenófanes, en tono burlón; 2 fragmentos de Heráclito —uno de 12 palabras, otro de 17: los dos meramente críticos—; 6 versos de Empédocles; 4 de Ión de Quíos y una referencia de 7 palabras en que hablaría de Pitágoras. Finalmente, tres pasajes de Heródoto: uno en el que se habla de un dios tracio, Zalmoxis, al que algunos griegos desconfiados consideran que no ha sido nada más que un hombre que se hizo divinizar mediante una estratagema, tras haber adquirido una cultura —y una fortuna— conviviendo con Pitágoras, de quien había sido esclavo (aunque al final del relato, Heródoto expresa sus dudas acerca del mismo y estima que Zalmoxis ha vivido muchos años antes que Pitágoras). Este relato de Heródoto (IV 95) es el más extenso, aunque de las algo más de 200 palabras que lo componen sólo unas 30 aluden a Pitágoras; hay otro más breve, de 41 ó 45 palabras (según el manuscrito que se elija para la traducción), pero que no alude a Pitágoras sino a ritos «pitagóricos» (II 81). El tercero (II 123) contiene 75 palabras, pero no menciona a Pitágoras ni a pitagóricos. La razón de su inclusión entre los testimonios se debe al hecho de que la tradición adjudica a Pitágoras la doctrina de la transmigración de las almas, y en dicho pasaje Heródoto atribuye —incorrectamente— a los egipcios tal doctrina, para afirmar que algunos griegos la han hecho pasar como propia: «yo sé sus nombres, pero no los escribo», concluye Heródoto con una prudencia ejemplar, que, acaso sin la misma prudencia, ha sido tomada como una alusión a Pitágoras. Y he aquí todo lo anterior a Sócrates. Salvo que tomemos como presocrático a su joven contemporáneo Isócrates. Éste dedica alrededor de 150 palabras de su panegírico al mítico rey egipcio Busiris a citar en su apoyo a Pitágoras, a quien elogia y elogia igualmente a los que todavía en

tiempos de Isócrates se declaran partidarios de Pitágoras.

En la época clásica propiamente dicha, no hay lamentablemente casi ninguna mención de Pitágoras. Tan sólo en la de Platón, en *Rep.* X 600a, hallamos poco más de 50 palabras en que, más para menospreciar a Homero que para elogiar a Pitágoras, se dice que aquél no ha dejado, como éste, un «modo de vida», como el que «aún hoy denominan pitagórico». Aristóteles, al menos en las obras que de él conservamos —que son muchas—, no cita nunca a Pitágoras; salvo que se tome como cita suya la transcripción que hace de palabras de su contemporáneo Alcidamas, en el que se dice que «los italiotas ⟨han honrado⟩ a Pitágoras» (si esta frase de la *Retórica* hubiera de ser tomada como una mención de Pitágoras por Aristóteles, para ser consecuente habría que tomar las alusiones a Pitágoras por parte de Jenófanes, Heráclito, Ión de Quíos, como citas de Diógenes Laercio, y la de Empédocles, como de Porfirio). De «pitagóricos» Platón habla también una sola vez, en *Rep.* VII 530d-531c, en medio de un centenar y medio de palabras donde los contrapone, aparentemente, a otros que enfocan problemas de armonía musical de modo diferente. Las citas de Aristóteles, en cambio, sea de «los pitagóricos», «los llamados pitagóricos», «los filósofos de Italia», etc., pueden llenar unas pocas páginas, pero, en fin, mucho más que todo lo que hemos mencionado anteriormente. Pero, aparte de los defectos expositivos de Aristóteles que han sido señalados en la «Introducción general» a los presocráticos, con frecuencia se refiere a gente distinta. Baste la referencia al pasaje de *Met.* I 5, 985b-986a, que traducimos como texto núm. 349, para advertir que allí alude a tres tipos distintos de «pitagóricos», todos contemporáneos de Platón o de los atomistas o algo anteriores. (Están también los «fragmentos», coleccionados por

Rose, de una obra «Sobre los pitagóricos», que Philip toma —junto con las menciones en los tratados conservados— como fuente principal, pero muy pocos de los cuales merecen ser tomados como testimonios aristotélicos, y aun así, parcialmente.)

Precisamente, el escaso interés que ha mostrado Aristóteles hacia el pensamiento pitagórico, y el de Pitágoras en especial, es sin duda la causa de la ausencia de material doxográfico, a diferencia de los otros presocráticos. En lugar de doxógrafos (compiladores de «opiniones») encontramos aquí biógrafos (compiladores de datos sobre la «vida de Pitágoras»). Y a medida que avanzamos en el tiempo (hasta el s. IV o hasta el VI), como decía Zeller, estas «biografías» son más extensas. Las principales son la de Diógenes Laercio, la de Porfirio y, finalmente, la de Jámblico, que contiene mayor extensión que toda la obra conservada anterior a él; es decir, no sólo mucho más que las menos de 300 palabras que se asignan a escritores anteriores a Sócrates, y sumadas a éstas las de Isócrates, Platón y Aristóteles, sino también las de Diógenes Laercio y de Porfirio (y no debe olvidarse que hay otras obras de Jámblico en que se habla de Pitágoras y pitagóricos).

¿Qué hacer, entonces? ¿Limitarnos a las 300 palabras «antiguas»? ¿Aumentarlas con las 200 de Platón, las 150 de Isócrates y algunos cientos más tomados de Aristóteles? ¿Tomar como base la «tradición» tardía y reconstruir con ella lo que ha dicho y hecho Pitágoras once siglos antes? De hecho esto es lo que, durante cierto tiempo, al menos a un nivel popular o de divulgación, ha dado lugar a las más estrafalarias exposiciones del pitagorismo, que han tenido cabida en los manuales.

Pero desde Rohde en adelante —su sucesor más inmediato ha sido Delatte, y también Lévy— hasta

Burkert y de Vogel, se ha practicado un cuidadoso análisis de las fuentes de Jámblico, habida cuenta de que, aun cuando éste no cita en general a sus fuentes (como suele hacerlo Porfirio y, casi siempre, Diógenes Laercio), tanto su estilo como lo que aparece inevitablemente como contradicciones insalvables dentro de un mismo autor delatan el empleo de numerosos testimonios de los autores más diversos, que van desde Platón y Aristóteles hasta Porfirio mismo.

Así —y no sólo en base al análisis de las fuentes de Jámblico, sino aplicando también el procedimiento a otros autores— surgen las que habitualmente se denominan «fuentes intermedias». Éstas están constituidas ante todo por cuatro escritores de los siglos IV al III a. C.: Aristóxeno y Dicearco, ambos discípulos de Aristóteles, aun cuando el primero cultivara a la vez la amistad o afinidad con lo que denomina «los últimos pitagóricos». Dicearco aparece como más objetivo, aunque con características de historiador que busca su material en el sur de Italia. En cambio, el historiador Timeo de Tauromenio, aunque muy interesado por la política de los pitagóricos, ha escrito su historia en Atenas, al parecer. Heráclides de Ponto no tiene intereses políticos, pero su relación con Platón o con el platonismo y a la vez con un pitagorismo «platonizante» marcan su preferencia por aspectos fantásticos de la «tradición» pitagórica. Fritz Wehrli ha recopilado los principales fragmentos de Aristóxeno, Dicearco y Heráclides; lo propio ha hecho F. Jacoby con Timeo y otros historiadores que conocemos indirectamente. (De éstos, dos de los más importantes para este tema, entre el siglo III y el II, son Neanto y Hermipo). Luego, entre los siglos II y I a. C., vienen historiadores que, por un lado, aportan testimonios de las «fuentes intermedias» ya citadas, por otro toman notas de índole variada: Polibio, Diodoro de Sicilia y el geógrafo Estrabón.

Naturalmente, los riesgos que ofrece el usar estas «fuentes intermedias» son enormes: por un lado, no tenemos sus citas sobre pitagóricos de sus propias obras conservadas (salvo casos como los de Polibio, Diodoro y Estrabón), sino a través de autores posteriores, que van desde Dionisio de Halicarnaso (s. I a. C.) hasta el léxico Suda (s. X d. C.), pasando, naturalmente, por otros autores como Jámblico. Por otro lado, ellos mismos están separados en el tiempo respecto de Pitágoras por un mínimo de dos siglos, y pertenecen a escuelas o círculos que los llevan a entender a los pitagóricos de determinada manera. No hay que olvidarse, además, que, inmediatamente que pasamos a la era d. C. los escritos adoptan otro color: pronto se tornan apologéticos o polémicos. A menudo entra en juego una rivalidad con el cristianismo, que amenaza con desplazar las ideologías paganas. Las contaminaciones son recíprocas. El léxico estoicizante y platonizante tiñe el lenguaje de evangelios y epístolas del Nuevo Testamento, y de los padres cristianos; pero la inversa nos interesa más, porque influye aún en relatos que son atribuidos a «fuentes intermedias» por pensadores posteriores.

A este complejo panorama se suma un elemento que interesa menos para el caso de los presocráticos, pero que importa de todos modos para deslindar zonas geográficas e históricas: el descubrimiento —a esta altura ya se lo puede llamar así— por el investigador finlandés H. Thesleff de que, tras «los últimos pitagóricos» que conoció Aristóxeno, se produjo en el sur de Italia un reavivamiento del pitagorismo, acaso con carácter más intelectual y escolar que vital, al menos en los siglos a. C. En tal sentido se han confeccionado numerosos manuales «pitagóricos» (en realidad «pseudopitagóricos»), con ideas bastante heterogéneas pero que pretendían continuar el pitagorismo antiguo; para eso

han sido empleados nombres de pitagóricos de renombre, como Arquitas, Filolao, Timeo Locro (éste hecho famoso más bien gracias al *Timeo* de Platón), etc. Junto a ellos hay numerosos nombres poco o nada conocidos, que bien pueden haber pertenecido a la época (s. III-II, en su mayor parte, pero también fines del IV y parte del I). Es decir, el fraude de estos últimos —en nuestra opinión— no sería el de usar nombres ajenos para obras propias, sino el de unir sus nombres desconocidos al de nombres conocidos de otras épocas. Según Thesleff, la mayor parte de estos escritos habría sido compuesta originariamente en dialecto dorio.

2. *Criterio para el abordaje de los textos*

Dada la enorme cantidad de textos y la gran variedad (en cuanto a épocas, modos de pensar y de actuar) de fuentes, no hemos pensado en ordenar cronológicamente los textos, ni separar meramente a Pitágoras de los pitagóricos.

Ante todo, hemos hecho esta distinción: leyenda e historia. Esto es sumamente difícil, porque a veces se mezclan en un mismo texto, pero no impide el esfuerzo. Con «leyenda» no queremos decir «falsedad» (ni con «historia», «verdad»), pues detrás de la leyenda puede haber una doctrina que puede haber sido sostenida históricamente. Un ejemplo claro: «leyenda» es la de las reencarnaciones de Pitágoras. «Historia» sería, correlativamente, doctrina de la transmigración de las almas, que es posible que subyazga tras la «leyenda». Pero la «leyenda», tomada literalmente, *no es cierta*: la historia *puede* ser cierta. Subrayamos «puede», porque se verá cómo discutimos muchas cosas que no calificamos de «leyenda»; por ej., que Pitágoras haya enseñado una doctrina de la transmigración de las almas, es algo que discutiremos.

Puede objetarse, por ejemplo, que tomemos como leyendas lo de que Pitágoras descubrió el «teorema de Pitágoras» (el sacrificio de un buey en su honor es cosa secundaria) o que fue el primero que usó el nombre de «filosofía»; mientras no ponemos bajo ese rubro la historia de Hípaso o quién fuera el que divulgó la irracionalidad y/o la inscripción del dodecaedro en una esfera y fue ahogado en el mar. Pero para nosotros es algo «higiénico» poder calificar de «leyenda» la atribución a Pitágoras del teorema que lleva su nombre y la invención de las palabras «filósofo» y «filosofía» en sustitución de «sabio» y «sabiduría». Porque esas «leyendas» todavía se cuentan como verdades en colegios secundarios —y si uno se descuida, también en la Universidad—, de modo que importa mucho desenmascarar ese disfraz de «verdad» y dejar al descubierto la «leyenda». En cambio, lo de la muerte en el mar del que difundió secretos matemáticos como la irracionalidad es para nosotros una simple confusión, una confusión más entre las que han resultado de la mezcolanza de textos en la antigüedad, pero que hoy no tiene vigencia, como no sea entre algunos pocos investigadores del pensamiento antiguo.

Hacemos una tercera distinción, en la que entran sólo pitagóricos, y ya no Pitágoras (en las dos primeras secciones se habla de Pitágoras, pero a veces también de pitagóricos —en general, en forma anónima— unidos a él en forma casi inmediata en el tiempo). Aunque en la lista aparecen nombres como Filolao, Eurito y Arquitas, entre otros, la intención es de ocuparnos en esa tercera sección de lo que Raven llamaría «pitagóreos pre-parmenídeos». De Filolao hablaremos cuando llegue el turno a los últimos presocráticos, porque es tan «presocrático» como Diógenes de Apolonia o Demócrito: lo es, en el sentido de que representa un pensamiento anterior a Sócrates. Pero hablar, en una obra que incluye pre-socráticos, de Arquitas —joven contemporáneo de Platón— ya sería abusivo. Por eso, debe entenderse que los pitagóricos a que enfoca la tercera sección corresponden al siglo V a. C. (a lo sumo, orillando el siglo IV). El que en esas listas haya pensadores posteriores no se debe a nosotros sino a las fuentes, pero será aclarado en las notas.

3. *Bibliografía selecta sobre Pitágoras y pitagóricos*

A nuestro juicio, los mejores trabajos producidos sobre el tema en el primer cuarto de este siglo son los de Delatte y Lévy, y el más completo del último cuarto de siglo, el libro de Burkert (traducción inglesa), aunque sin descuidar por eso los numerosos e importantes trabajos de Kurt von Fritz. A continuación ofrecemos una lista breve de las principales obras consultadas, con la abreviatura correspondiente cuando se trate de casos en que son citadas varias veces.

BURKERT, *LaS* = W. BURKERT, *Lore and Science*, trad. E. J. Minar, corregida por el autor, Cambridge, 1972.

BURKERT, *WuW* = W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft*, Erlangen-Nuremberg, 1962.

DELATTE, *Litt.* = A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, París, 1915.

A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Lieja, 1922.

—, *La Vie de Pythagore de Diogène Laerce*, Bruselas, 1922.

FRITZ, *Math. u. Ak.* = K. v. FRITZ, «Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreern», *Bay. Ak. Wiss. Sitz.* 11, Munich, 1960.

FRITZ, *Pyth. Pol.* = F. v. FRITZ, *Pythagorean Politics in Southern Italy*, Nueva York, 1940.

FRITZ, *RE* = K. v. FRITZ, arts. «Pythagoras» y «Pythagoreer» en PAULY-WISSOWA, *Real Encyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft*, 47, 1963, cols. 171-268.

KERÉNYI = K. KERÉNYI, *Pythagoras und Orpheus*, 3.ª ed., Zurich, 1950.

LÉVY = I. LÉVY, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, París, 1926.

MADDALENA = A. MADDALENA, *I Pitagorici*, Bari, 1954.

PHILIP = J. A. PHILIP, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto, 1966.

RATHMANN = W. RATHMANN, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, Halle, 1933.

ROSTAGNI, *Verbo* = A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, Turín, 1924.

THESLEFF, *Intr.* = H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, AAA, Abo, 1961.

THESLEFF, *Texts* = H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, AAA, Abo, 1965.

TIMP. CARDINI = M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, Fasc. I, 1958; II, 1962 y III, 1964.

DE VOGEL, *PEP* = C. J. DE VOGEL, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966.

ZM, *Py* = E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 2, Florencia, 1938.

I. LEYENDAS SOBRE PITÁGORAS.

a) *El nacimiento.*

237 JÁMBL., *V. P.* II 3-8: Según se dice, Anqueo —quien residía en Same, en la isla de Cefalonia— provenía de Zeus, y debía esta fama a su virtud o a la grandeza de su alma: sobresalía entre los demás cefalonienses por su inteligencia y por su reputación. Un oráculo de la Pitonisa le indicó que dirigiera a habitantes de Cefalonia, Arcadia y Tesalia para fundar una colonia; debía añadir, también, colonos de Atenas, Epidauro y Calcis. Tenía que conducirlos a colonizar una isla llamada Melánfilo por la excelencia de su suelo. Y la ciudad había de ser denominada Samos, como equivalente a la Same de Cefalonia.

El oráculo en cuestión decía así:

«Anqueo, te ordeno que en una isla que hay en el mar
fundes una colonia: Samos, en lugar de Same; aunque
[se la llame Filis».

Y prueba de que en la colonización convergieron gentes de los lugares mencionados son no sólo los cultos y sacrificios a los dioses ‹que todavía subsisten›, ya que habían sido trasladados desde los lugares de donde habían llegado juntos la mayoría de esos hombres, sino también los vínculos familiares y las asocia-

ciones que formaron los de Samos. Se dice además que Mnemarco y Pites, padres de Pitágoras, provenían de la casa y de la familia del que había fundado la colonia, Anqueo [1].

Mientras sus conciudadanos le atribuían ⟨a Pitágoras⟩ tan noble origen, un poeta nacido en Samos decía que era hijo de Apolo, con estas palabras:

«Pitágoras, quien fue concebido de Apolo, amado de [Zeus,
por Pites, que, entre las mujeres de Samos, era la más [bella».

Hasta dónde se difundieron estas palabras, es digno narrarlo. Cuando este Mnemarco de Samos, en viaje de negocios, llegó a Delfos acompañado de su esposa —cuyo embarazo no era aún notorio—, la pitonisa le predijo, por medio de un oráculo, que el viaje marítimo a Siria habría de ser acorde con sus deseos y provechoso, y que su esposa, embarazada, daría a luz un niño que sobresaldría en belleza y sabiduría por todos los tiempos, y que durante toda su vida habría de ser la mayor ayuda para el género humano.

Mnemarco llegó a la conclusión de que el dios no le habría profetizado algo acerca del niño —sobre el

[1] Same era una ciudad de la isla de Cefalonia; ésta lleva aún tal nombre, en el actual mar Jónico (al oeste de la Grecia continental). Samos —isla más pequeña— también conserva hoy dicho nombre, situada en el mar Egeo (al SO. de la costa de la actual Turquía).

Que la isla de Samos y su principal ciudad se llamaran antes Melánfilo y Filis, respectivamente sólo nos lo dice esta fuente en el caso de Melánfilo; en el caso de Filis, existe también la mención en un escolio —de fecha incierta— al poema *Alexipharmaca* de Nicandro (siglo II d. C.). Cf. LENSCHAU, en *RE* 39 (1941), col. 1.024. Jámblico siempre llama Mnemarco al padre de Pitágoras, que en todas las demás fuentes aparece como Mnesarco.

cual nada le había preguntado— si no fuera a tratarse realmente de un privilegio excepcional y de un don divino; e inmediatamente cambió el nombre de su esposa Partenis por el de Pites, por causa del hijo y de la profetisa.

Y cuando, ya en Sidón, en Fenicia, ella dio a luz, llamó al hijo recién nacido Pitágoras, porque el ⟨dios⟩ Pitio se lo había anunciado. Debe rechazarse, pues, la conjetura de Epiménides, Eudoxo y Jenócrates, de que Apolo había dormido con Partenis y que ésta había quedado embarazada sólo a partir de ese momento, y tras haber llegado a ese estado, se lo predijo la profetisa. Y esto no puede admitirse de ningún modo.

Ahora, que el alma de Pitágoras haya sido conducida por Apolo, fuera como acompañante o subordinada de alguna otra manera más familiar a este dios, y así haya descendido hasta los hombres, es algo que nadie discutiría, al apreciar tanto este nacimiento de él como la sabiduría de su alma en todo sentido. Hasta aquí cuanto concierne a su nacimiento [2].

238 (ESPEUS., fr. 27 L.) D. L., III 1-2: Hijo de Perictione y Aristón, Platón ⟨nació en la generación⟩ sexta desde Solón, y a su vez Solón remonta su estirpe hasta Nelea y Posidón... Espeusipo, en su escrito *Panegírico de Platón*, Clearco en *Fiesta fúnebre en homenaje a Platón*, y Anaxilaides, en el libro II de *Sobre los filósofos*, dicen que en Atenas se contaba una historia, según la cual Aristón había violado sin éxito a Perictione, cuando ésta estaba en la flor de su juventud; y que, al cesar de hacer violencia, él tuvo una visión de Apolo, a raíz de la cual la pre-

[2] *Parthénos* en griego significa «virgen». Ver nota 4.

Jámblico rechaza la parte de la leyenda que más le choca: que Apolo haya tenido relaciones sexuales con la madre de Pitágoras; pero no duda de que Apolo ha intervenido en el nacimiento y vida de Pitágoras. Según PHILIP, 186 el tema ha de haber sido «modelado» por las versiones acerca del nacimiento de Platón. Ver los dos textos que siguen y nota 4.

servó pura de relaciones sexuales hasta el nacimiento (del hijo)[3].

239 OLIMP., *Vita Plat.* pág. 1: Una aparición apolínea fecundó a Perictione, la madre de Platón, y durante la noche se apareció a Aristón y le ordenó no tener contacto carnal con Perictione hasta el tiempo del nacimiento, lo cual fue hecho de ese modo.

240 MATEO, 1, 17 a 2, 5: Desde Abraham hasta David, catorce generaciones; desde David hasta el destierro en Babilonia, catorce generaciones; desde el destierro en Babilonia hasta Cristo, catorce generaciones. El nacimiento de Jesús fue así: María, su madre, estaba desposada con José, y antes de que hubiese tenido contacto carnal, se encontró con que estaba embarazada por obra del Espíritu Santo. José, su esposo, era justo y no quería ponerla en evidencia, y resolvió abandonarla en secreto. Pero mientras pensaba estas cosas, he aquí que el Ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: «José, hijo de David, no temas acompañar a tu esposa, María, pues lo que se ha engendrado en ella proviene del Espíritu Santo: dará a luz un hijo, y lo llamará con el nombre de Jesús, porque salvará al pueblo de sus pecados». Todo esto aconteció para que se cumpliera lo que el Señor, por medio del profeta, había dicho: «Ved que la Virgen quedará embarazada, dará a luz un niño y lo llamarán Emanuel», nombre que, traducido, significa «Dios con nosotros». Cuando se despertó, hizo lo que el Ángel del Señor le ordenara, acompañó a su esposa y no tuvo contacto carnal con ella hasta que dio a luz un hijo, y lo llamó con el nombre de Jesús... ⟨Herodes⟩ convocó a todos los sumos sacerdotes y a los escribas del pueblo, para enterarse por ellos dónde nacería el niño. Ellos le dijeron: «En Belén de Judá, pues así está escrito por el profeta»[4].

3 El *Panegírico de Platón* es una obra de Espeusipo, no de Clearco.

Así figura en el catálogo de obras de Espeusipo (D. L., IV 5), en el que no se menciona ninguna *Fiesta fúnebre.* Por ello seguimos a P. LANG, *De Speusippi Academici Scriptis*, págs. 32-33, en la inversión de atribución de obras a Espeusipo y Clearco en el presente pasaje de D. L., III 1-2, donde hay un patente error.

b) *Encarnaciones anteriores.*

241 (DK 14.8; HERÁCL. PONT., fr. 89 W.) D. L., VIII 4-5: Esto es lo que cuenta Heráclides de Ponto acerca de él ⟨es decir, de Pitágoras⟩: que una vez había sido Etálida y considerado hijo de Hermes, y que Hermes le dijo que eligiera lo que quisiese, excepto la inmortalidad. Entonces le pidió que le conservara, vivo o muerto, la memoria de lo que le sucediera. De ahí que en vida se acordara de todo y, después de morir, mantuviese la misma memoria. Algún tiempo después ⟨su alma⟩ entró en Euforbo, quien fue herido por Menelao. Ahora bien, Euforbo narraba que cierta vez había sido Etálida y cómo, tras recibir de Hermes este don de la migración del alma, había emigrado una y otra vez, y a cuántas plantas y animales había llegado y cuánto había experimentado su alma en el Hades, y cuánto

4 La versión del nacimiento de Pitágoras imita a la de Jesús.

Si bien la leyenda de la ascendencia apolínea de Pitágoras ha de ser antigua (PORFIRIO, *V. Pitág.* 2, atribuye a Apolonio —ss. III-II a. C.— el haber narrado que Pitágoras era hijo de Apolo y de Pites «en cuanto a la procreación, de Mnesarco en cuanto a la mención», y cita también los dos versos de un poeta de Samos), se puede advertir no sólo que la madre de Pitágoras cambia —en el relato de Jámblico— su nombre por uno que en griego (*Parthénis*) es muy parecido al que corresponde a la palabra «virgen», sino que enfatiza, frente a versiones de Eudoxo y Jenócrates (siglo IV a. C.) e incluso de Epiménides (?), que no ha habido relación sexual alguna. Esto, con el añadido de detalles como el de la relación genealógica de Pitágoras con el fundador de su pueblo, las admoniciones divinas y profecías, el traslado a una nueva ciudad para el nacimiento, etc., nos hace pensar que su fuente (¿Nicómaco?) ha «modelado» el relato en base a evangelios como el de San Lucas.

las demás soportan allí. Y después de que Euforbo murió, su alma se trasladó a Hermótimo, el cual, queriendo que se le creyera, fue al templo de Apolo en Bránquidas, donde mostró el escudo que Menelao había depositado allí (decía, en efecto, que, al volver Menelao de Troya, había consagrado su escudo a Apolo), el cual estaba tan deteriorado que sólo quedaba el frente de marfil. Después de que Hermótimo murió, se convirtió en Pirro, pescador de Delos. Y nuevamente recordaba todo, cómo había sido primero Etálida, luego Euforbo, después Hermótimo y finalmente Pirro. Y después de que Pirro murió, se convirtió en Pitágoras, y recordaba todas las cosas mencionadas.

242 (Dicearco, fr. 36 W.) Gelio, *N. A.* IV 11, 4: Ahora bien, se ha dicho con frecuencia que Pitágoras mismo tenía la fama de haber sido primeramente Euforbo —tal como estas cosas tan remotas han sido transmitidas por Clearco y Dicearco— y que luego fue el poeta Pirandro, después Etálida y luego una mujer de hermoso rostro, una meretriz cuyo nombre era Alco.

243 (31 A 31) Hipól., I 3, 3: Este ⟨Empédocles⟩ decía que todas las almas transmigran en todos los seres vivos. Y, en efecto, el maestro de éstos ⟨o sea, de los pitagóricos⟩, Pitágoras, decía haber sido aquel Euforbo que había combatido en Troya, y afirmaba que reconocía su escudo[5].

[5] Las llamadas «fuentes intermedias» han transmitido una versión mitológica —rayana en lo caricaturesco— de la doctrina de la transmigración de las almas aplicada a Pitágoras mismo.

Tal es caso de la heterogénea sucesión de encarnaciones —en la cual no falta una meretriz o una prostituta— a partir de Etálida. La razón de la inclusión de Euforbo la sugiere Kerényi, pág. 19, por medio de *Il.* XVI 849-850, donde Patroclo —herido por Euforbo— grita, moribundo, a quien le ha dado el golpe final, Héctor: «Me mató la Moira y el hijo de Apolo, Euforbo entre los hombres, etc.». Así, la leyenda de la ascendencia apolínea de Pitágoras, podía encontrar un «valioso» antecedente en la encarnación en Euforbo. En el siglo II d. C. Tertuliano compara esta fábula con la anécdota que narra Hermipo (texto núm. 317) y deduce: si mintió en este segundo caso, ¿quién va a creer que alguna vez fue Etálida, Euforbo, etc.? (*De Anima*, ed. Waszink, 28. 2-5, p. 40, notas en 357-359).

244 (31 A 1) D. L., VIII 54: Timeo, en el libro IX de sus *Historias*, dice que ⟨Empédocles⟩ fue discípulo de Pitágoras, y que tras haber sido acusado en aquel tiempo de plagio —tal como también Platón—, fue excluido de la participación en las discusiones. Y dice también ⟨Timeo⟩ que ⟨Empédocles⟩ menciona a Pitágoras cuando dice:

«Había entre aquéllos un varón inmensamente sabio,
que adquirió la más grande riqueza de entendimiento».

Otros dicen que él ⟨es decir, Empédocles⟩ se refiere allí a Parménides.

245 (31 B 129) Porf., *V. Pitág.* 30-31: ⟨Pitágoras⟩ prestó atención a la armonía del universo, tras advertir la armonía universal de las esferas y de los astros que se mueven según éstas, que nosotros no escuchamos a causa de la pequeñez de ⟨nuestra⟩ naturaleza. De estas cosas también Empédocles da testimonio cuando dice acerca de él:

«Había entre aquéllos un varón inmensamente sabio,
que adquirió la más grande riqueza de entendimiento,
rector de múltiples obras sabias al máximo;
pues cada vez que se extendía con todo su entendimiento
veían fácilmente cada una de todas las cosas que existen
durante diez o veinte generaciones de hombres».

En efecto, el «inmensamente» y «veía cada una de las cosas existentes» y «riqueza de entendimiento» y palabras similares expresan la conformación excepcional y más fina que los demás —tanto en el ver y en el oír como en el pensar— de Pitágoras [6].

246 (DK 14.8) *Theolog. Arithm.* p. 40: Andrócides el pitagórico —quien escribió *Sobre los símbolos*—, Eubúlides el pitagórico, Aristóxeno (fr. 12 W.), Hipóboto y Neanto, quienes han registrado ⟨las tradiciones⟩ correspondientes al varón ⟨o sea, a Pitágoras⟩, han dicho que las metempsicosis que experimentó transcurrieron en 216 años. Por consiguiente, después de tal cantidad de años llegó Pitágoras a un nuevo nacimiento y revivió tras cumplirse el primer ciclo y retorno del cubo del 6, ⟨número⟩ éste generador del alma y recurrente a causa de ⟨su carácter⟩ esférico, de modo que al cabo de estos ⟨años⟩ volvió a revivir. Y con esto concuerda también la cronología que corresponde a la vida de Euforbo. En efecto, se cuentan aproximadamente 514 años desde la guerra de Troya hasta los tiempos del físico Jenófanes, de Anacreonte y de Polícrates, así como del sitio y destrucción de Jonia por el medo Hárpago (en la huida consiguiente los foceos fundaron Masalia). Pitágoras fue contemporáneo de todos éstos. Y se narra que, cuando Egipto fue ocupada por Cambises, fue hecho prisionero mientras pasaba el tiempo con los sacerdotes y, conducido a Babilonia, fue iniciado en los ritos bárbaros. Cambises fue contemporáneo de la tiranía de Polícrates, de la cual huyó Pitágoras para trasladarse a Egipto. Por lo tanto, si se resta dos veces el período de 216 años ⟨del de 514⟩, quedan 82 años de su vida [7].

c) *Bilocuidad y otros relatos legendarios.*

247 (DK 14.7; ARIST., fr. 191 Rose, Ross I, 130) APOLON., *Mirab.* 6: Mientras cruzaba con otros el río Cosa, escuchó una enorme voz suprahumana que le decía: «¡Bienvenido, Pitágoras!», ante lo cual los presentes fueron presas del miedo. Una vez apareció en Crotona y en Metaponto a la misma hora y día. En una ocasión, mientras estaba sentado en el teatro, según dice Aristóteles, se puso de pie y mostró a los espectadores que uno de sus muslos era de oro.

248 (DK 14.7; ARIST., fr. 191 Rose, Ross I, 130) EL., *Hist. Varias* II 26: Aristóteles dice que Pitágoras fue llamado por los crotoniatas Apolo Hiperbóreo. El hijo de Nicómaco añade que, a la misma hora y el mismo día, fue visto por muchos en Metaponto y en Crotona, y que, durante los juegos olímpicos, se puso de pie en

---

6 Empédocles no pudo ser discípulo de Pitágoras, ni hay seguridad que aluda a él en su poema.

Sobre la imposibilidad cronológica de tal relación, véase el final de la nota 26. En cuanto a que los versos citados aludan a Pitágoras, es claro que es una suposición de Timeo —incurso ya en el mencionado error cronológico—, quien no da razones de ello; y las aducidas por Porfirio son endebles, y en ambos casos se advierte que no hay versos anteriores que mencionen a Pitágoras por su nombre.

7 Este curioso intento de asimilar la leyenda de las reencarnaciones a especulaciones numérico-simbólicas muestra hasta qué punto son fiables las «fuentes intermedias», como Aristóxeno y Neanto.

Dejando de lado problemas cronológicos como el de fijar la fundación de Masalia —Marsella— durante el reinado de Cambises —ver nota 2 a Parménides—, si mediaran 514 años entre la ocupación de Egipto por Cambises (año 525 a. C.) y la guerra de Troya, ésta tendría que ser fechada alrededor del 1039 a. C., es decir, unos dos siglos y medio después de lo que calculan historiadores y arqueólogos. La referencia al cubo del número 6, «generador del alma», hace pensar en la «platonización» del pitagorismo que se produjo en la Academia antigua; ver nota 48.

el teatro y mostró que uno de sus muslos era de oro. También dice ⟨Aristóteles⟩ que, mientras ⟨Pitágoras⟩ cruzaba el río Cosa, fue saludado por el río, y se cuenta que muchos oyeron este saludo.

249 (ARIST., fr. 191 Rose, Ross I, 131) D. L., VIII 11: Se dice que tenía un aspecto sumamente solemne y que sus discípulos sostenían la opinión de que era Apolo, que había venido de los hiperbóreos. Una leyenda cuenta que cierta vez que estaba desnudo se vio que tenía un muslo de oro; y muchos han dicho que, cuando cruzaba el Neso, el río lo saludó.

250 (ARIST., fr. Ross I, 131) JÁMBL., *V. P.* 140: Creían en sus concepciones por tener confianza en él, quien había sido el primero en decirles que no era un hombre cualquiera sino un dios. Y ésta era una de sus pruebas de instrucción oral: «¿Quién eres, Pitágoras?» En efecto, decía que era el Apolo Hiperbóreo y como prueba de esto se sostenía que, durante una competencia, se puso de pie y mostró el muslo de oro.

251 JÁMBL., *V. P.* VIII 36: ⟨Pitágoras⟩ marchó desde Síbaris hasta Crotona por la costa, y se aproximó a los pescadores. Estaba aún sumergida en el mar la red cargada de peces, y les dijo qué cantidad habían pescado, precisando el número de peces recogidos; a su vez los hombres prometieron hacer lo que él les ordenara, si el pronóstico era acertado. Después de que el recuento mostró que era exacto ⟨Pitágoras⟩ ordenó poner nuevamente en libertad a los peces vivos. Y lo más asombroso: durante el tiempo del recuento, ninguno de los peces que permanecían fuera del agua expiró, por haber estado él a su lado. Tras pagar a los pescadores por los peces, se marchó a Crotona[8].

[8] El fin de estos relatos es, aparentemente, el de destacar el carácter extra-humano de Pitágoras, sin ningún simbolismo claro.

Tal vez sólo la «bilocuidad» podría ser destacada como una característica, según DODDS, *The Greeks and the Irrational*, pág. 140, de los chamanes, especie de hechiceros siberianos que ha descrito K. MEULI, «Scythica», *Hermes* 70 (1935), 121-176, y que Dodds calcula que pueden haber ingresado en Grecia en el siglo VII a. C., con el comercio a través del Mar Negro, y de los que serían ejemplos Pitágoras y Empédocles (ejemplos griegos, naturalmente). Con esta idea de Dodds simpatiza BURKERT, *WuW*, págs. 124-139, que ve en el vocablo *góēs* el equivalente griego de «chamán». No obstante, los ejemplos de *góetes* que hallamos en HERÓDOTO (IV 105; VII 191, etc.), no están en ningún caso conectados con Pitágoras ni con fenómenos como el de la bilocuidad u otros que de Pitágoras se describen.

d) *Llegada majestuosa a Italia.*

252 (DK 14.8a; DICEARCO, fr. 33 W.) PORF., *V. Pitág.* 18-19: Cuando arribó a Italia y habitó en Crotona, dice Dicearco, ⟨Pitágoras⟩ apareció como un hombre que había viajado por muchos lugares, poco común y muy bien provisto por la fortuna de una naturaleza singular, de aspecto noble y muy agradable, así como de excelsitud y dignidad en la voz, costumbres y en todo lo demás. Produjo en el Estado de Crotona tal efecto que, después de conmover las almas de los ancianos gobernantes con largos y bellos discursos, éstos lo invitaron a pronunciar exhortaciones adecuadas a la edad de los jóvenes y a los niños congregados en los colegios, y luego a las mujeres; también fue organizada una reunión de las mujeres con él. Al suceder estas cosas, creció grandemente su fama, y ganó muchos discípulos de esa ciudad, no sólo hombres sino también mujeres —el nombre de una de las cuales se hizo célebre, Teano—, así como muchos reyes y gobernantes de países bárbaros vecinos.

253 JÁMBL., *V. P.* VI 30: En una sola disertación, según dicen, la primera que dio públicamente el hombre tras su llegada a Italia, más de dos mil personas recibieron sus palabras.

254 PORF., *V. Pitág.* 20-21: En una sola disertación según dice Nicómaco, que dio tras su llegada a Italia, más de dos mil personas recibieron sus palabras[9].

255 (ARISTÓX., fr. 17 W.) PORF., *V. Pitág.* 21: Aquellos Estados que, al llegar a Italia y a Sicilia, halló sojuzgados unos por otros —algunos desde hacía muchos años, otros desde hacía poco—, fueron insuflados de un espíritu de libertad ⟨por Pitágoras⟩, quien los liberó por medio de sus partidarios en cada uno: Crotona, Síbaris, Catania, Regio, Hímera, Agrigento, Taurómenion y algunos otros. Les implantó leyes por medio de Carondas de Catania y de Zaleuco de Locro, gracias a los cuales se volvieron dignos de emulación por los vecinos durante mucho tiempo. Símico, tirano de Centorípinon, después de escucharlo abandonó el mando y dio parte de su fortuna a su hermana, parte a los ciudadanos. Según cuenta Aristóxeno, se le acercaron también lucanos, mesapios, peucetios y romanos. Hizo cesar toda disputa no sólo entre sus conocidos sino también entre sus descendientes y en general entre todos los Estados de Italia y de Sicilia, tanto dentro de cada uno como entre unos y otros[10].

---

9 Los escasos fundamentos que en estos textos se dan respecto de la llegada triunfal a Crotona —los hechos maravillosos del apartado anterior, como podrá advertirse, son anteriores a dicha llegada, a excepción del episodio de los peces— obligan a pensar en que toda esa leyenda es producto de la necesidad de grupos de científicos y/o políticos, a fin del siglo IV a. C., de adquirir fuerza, magnificando al fundador de los mismos.

10 Tras esta leyenda subyace sólo la certeza de que Pitágoras y/o sus sucesores han realizado actividades políticas en Italia.

e) *Los cuatro discursos en Crotona.*

1.er Discurso.

256 JÁMBL., *V. P.* VIII 37-45: Pocos días después ⟨de su llegada a Crotona, Pitágoras⟩ visitó la escuela. Una vez congregados a su alrededor los jóvenes, se sabe que les dirigió algunas palabras, por medio de las cuales los exhortó a estimar más a los más ancianos. Mostró que, tanto en el universo como en la vida, en los Estados y en la naturaleza, es más venerado lo que precede en el tiempo que lo que le sigue, dando como ejemplos: el levante ⟨es más venerado⟩ que el poniente, la aurora más que el crepúsculo, el principio más que el fin, la generación más que la destrucción; a su vez, en forma semejante, los autóctonos más que los forasteros; del mismo modo, en las colonias, los líderes y fundadores de un Estado ⟨son los más venerados⟩, y, en general, los dioses más que los demonios, éstos más que los semidioses y los héroes más que los hombres, y entre éstos, más los que son causa de nacimientos que los más jóvenes.

Dijo estas cosas con el propósito de inducirlos a que valoraran más a sus progenitores que a sí mismos, ya que —afirmó— debían estarles agradecidos tanto como un muerto al que lo devuelve a la vida. Y añadió que es justo amar —y nunca afligir— a los primeros y más grandes benefactores que a todos los demás, y que sólo los padres los precedían para beneficio de su nacimiento; además, que los antepasados eran la causa de toda la prosperidad de los descendientes, y por ello los mayores benefactores y que han mostrado que no se puede pecar contra los dioses: en efecto, es natural que los dioses perdonen a quienes honren a los padres

más que todo, pues hemos sido enseñados por ellos a honrar a los dioses.

De ahí también que Homero glorificó al rey de los dioses con el mismo nombre, llamándolo padre de todos los dioses y de los mortales. Y muchos otros de los poetas creadores de mitos han legado la tradición de que los que reinan entre los dioses han preservado celosamente entre ellos el dividido amor de parte de los hijos hacia el lazo matrimonial de sus padres, y por esta causa se han hecho cargo del papel del padre y a la vez del de la madre: Zeus procreó a Atenea, Hera a Hefesto, hijos de sexo opuesto al de sus respectivos progenitores, a fin de participar en el amor más distante.

Una vez que todos los presentes convinieron en que el juicio de los inmortales es el más fuerte, mostró a los crotoniatas por qué Heracles era el patrono de los colonizadores, por lo cual ellos debían obedecer con gusto lo que les ordenaran sus padres; ya que, según la tradición, el dios mismo, obedeciendo a otro de mayor edad que él, había luchado penosamente e instituido, en honor a su padre, los juegos olímpicos para celebrar el triunfo de sus obras. Y declaró que, en el trato mutuo, obrarían más afortunadamente si jamás se erigían en enemigos de sus amigos, y si se hacían lo más rápidamente posible amigos de sus enemigos, así como también si practicaban en su buena conducta hacia los ancianos la benevolencia para con sus padres y en la amabilidad con los demás la convivencia con sus hermanos.

A continuación habló sobre la moderación, afirmando que la edad de los adolescentes pone a prueba su naturaleza en la época en que sus deseos alcanzan mayor fuerza. Después los exhortó a considerar que, entre las virtudes, sólo a la moderación conviene ser buscada tanto por muchachos como por mujeres vírgenes o casadas, así como también por la generación mayor, pero sobre todo por los más jóvenes. Sólo esa virtud, les reveló, abarcaba tanto los bienes del cuerpo como los del alma, preservando la salud y el deseo para las mejores realizaciones vitales.

Añadió que esto era evidente a través de la situación opuesta. En efecto, cuando los bárbaros y los griegos se enfrentaron en torno a Troya a causa de la incontinencia de uno solo, unos y otros sufrieron terribles calamidades: unos, en la guerra, otros en el viaje por mar; y por esta única falta el dios estipuló el castigo de diez años y mil daños, tras profetizar la toma de Troya y el envío de las vírgenes por los locros al santuario de Atenas en Troya. También exhortó a los jóvenes respecto de su formación integral, haciéndoles notar cuán insólito era juzgar, por un lado, al raciocinio como lo que más dedicación merecía y como aquello por medio de lo cual se debía deliberar acerca de las demás cosas; y no consagrar tiempo alguno, por otro lado, a su ejercicio. Pues en esto la preocupación por el cuerpo se asemeja a los malos amigos: pronto es abandonada. La formación integral, en cambio, permanece hasta la muerte, como los varones nobles, e incluso en algunos casos se conserva más allá del fin de la vida, como fama inmortal.

Y sostuvo otros argumentos similares unos provenientes de informaciones de otros, otros de opiniones personales, para demostrar que la formación integral es una buena constitución que es común a los más aventajados en cada género ⟨de actividades⟩. En efecto, los descubrimientos de éstos sirven a la formación integral de los demás. Y esto es, por naturaleza, importante a tal punto que, mientras las otras cosas habitualmente elogiadas —por ejemplo, la fuerza, la belleza, la salud, la bravura— no se pueden transferir a otros, o bien —como en el caso del dinero, los puestos de

mando, y otras cosas circunstanciales—, ⟨una vez transferidas⟩, no se las puede recuperar más. De la ⟨formación integral⟩, en cambio, puede hacerse partícipe a otro sin que, por eso, quien la da pierda la que posee.

Similarmente, hay otras cosas que los hombres no pueden adquirir; es posible, en cambio, recibir una educación integral según la propia elección. De ese modo, si luego se aplica a los asuntos políticos del país, no será con desvergüenza, sino con formación integral. En efecto, es en su modo de vida en lo que los hombres se diferencian de los animales, los griegos de los bárbaros, los libres de los esclavos, los filósofos de los hombres comunes. Y, para hablar en general, entre los que sobresalen, se han hallado siete hombres de una misma ciudad ⟨ésta, Crotona⟩, que corren más que los demás. Que sobresalgan en sabiduría, en cambio, se han contado ⟨sólo siete⟩ en el mundo entero. Y en los tiempos siguientes, en los cuales vivía el mismo ⟨Pitágoras⟩, uno solo ⟨él⟩ sobresalía entre todos por su amor a la sabiduría. En efecto, se dio a sí mismo este nombre ⟨el de filósofo⟩, en lugar del de sabio.

De estas cosas habló en la escuela con los jóvenes [11].

[11] El carácter legendario y tardío de los «cuatro discursos» de Pitágoras en Crotona (Thesleff, *Intr.*, pág. 107, los fecha alrededor del año 300 a. C.) queda acreditado por la estructura orgánica y minuciosa de cada uno de ellos, la cual sería imposible de transmitir oralmente, y menos, mediando la prescripción o costumbre del silencio sobre su doctrina (ver texto núm. 310). Poseen todos una aureola fantástica: a los pocos días de llegar a Crotona, Pitágoras visita la escuela y habla a los jóvenes (1.er discurso). Cuando éstos narran a sus padres lo que se les ha dicho, los gobernantes de Crotona reclaman que a ellos también se les enseñe (2.º discurso). Tras oírlo, erigen un Museo y se separan de sus concubinas, y le piden que hable a los niños y mujeres. Los niños aprenden a no contradecir a los mayores y no llaman a Pitágoras por su nombre, sino que le dicen «el divino» (3.er discurso). Finalmente, exhorta a las mujeres a ser fieles y complacientes con sus maridos, y sus palabras sobre la sencillez tienen el efecto de que todas dejan en el templo los vestidos costosos (4.º discurso).

C. J. de Vogel, *PEP*, págs. 71 sigs., lee en *Leyes* IV 715e-717a de Platón «instrucciones... puramente pitagóricas en su formulación». En lo esencial —la relación «microcosmos-macrocosmos»— Platón sigue allí al «gran maestro». Excepto en algún caso aislado, «no hay una sola palabra que sea específicamente no clásica» (*PEP*, pág. 76). Pero no es cuestión de una o dos palabras, sino de construcciones sintácticas a veces terriblemente duras (quizá por ser traducciones o adaptaciones del dorio, según la tesis de Thesleff). Por lo demás, es obvio que no son piezas de oratoria registradas por Pitágoras o algún sucesor próximo, como piensa De Vogel, ya que son narraciones cuya parte discursiva está en estilo indirecto, y aluden siempre a los sorprendentes efectos de la retórica. La propuesta de aplicar la inducción (tras ejemplificar con afirmaciones tales como «la aurora es más venerada que el crepúsculo», «el levante más que el poniente», etc.), para que los jóvenes concluyan que deben venerar más a sus padres que a sí mismos, parece un ejercicio del Perípato, acaso para buscar por qué falla la inducción. En todo caso, como dice Thesleff, ha de corresponder a manuales escolares.

2.º Discurso.

257 Jámbl., *V. P.* IX 45-50: Una vez que los jóvenes narraron a sus padres lo que se les había dicho, el Consejo de los Mil invitó a Pitágoras y, tras elogiarlo por lo que dijera a sus hijos, le preguntaron si tenía algo de provecho que decir a los crotoniatas, para hacérselo saber a los que presidían el gobierno. En primer lugar, les aconsejó erigir un templo a las Musas, a fin de preservar la armonía existente. Todas estas diosas, en efecto, llevan el mismo nombre y tradicionalmente han sido consideradas juntas y disfrutan de los mismos honores máximos; y en conjunto el coro de las Musas es uno y el mismo y abarca concordia, armonía, ritmo y todo lo que produce consenso. Y les indicó que el poder de ellas alcanza no sólo a las cosas

más bellas que se pueda contemplar, sino también a la concordia y armonía de los seres.

Después les dijo que debían tomar a la patria como un depósito que, en común, habían recibido de la mayoría de los ciudadanos. Era necesario gobernar de modo tal que transmitieran la confianza a los que los sucedieran. Y esto sería seguramente así, si se igualaba a todos los ciudadanos y no se prefería a nadie más que en lo justo; pues al saber los hombres que todo lugar necesitaba de justicia, crearían el mito de que Temis tenía junto a Zeus el mismo puesto que Dike junto a Plutón[12] y que la ley en cada Estado, a fin de que, quien no obrara justamente en aquello que le correspondiera, apareciera a la vez como transgresor de todo el cosmos.

Convenía que los miembros del Consejo no juraran abusivamente por ninguno de los dioses, sino que eligieran palabras tales que merecieran confianza sin apelar a juramentos. Debían administrar sus propias casas de modo que se pudiera comparar sus decisiones políticas con las privadas. Frente a sus hijos debían estar dispuestos noblemente, ya que éstos ⟨en tanto hom-

---

[12] El sentido de este paralelo es el de que Temis es la diosa justiciera sobre la tierra, y Dike cumple ese mismo papel en el Hades, ya que ése es el reino de Plutón. Tal papel de Dike sólo tiene alguna vigencia literaria en textos de la segunda mitad del siglo v a. C. en adelante.

Al insistir en que tal paralelo es improbable que haya sido producido por algún orador de los siglos v o IV y en que hay que retrotraerse a Pitágoras, DE VOGEL, *PEP*, página 109, olvida que la distinción histórica que consigna la literatura de los siglos VII a VI entre Temis y Dike es muy diferente (cf. V. EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, y nota 30 a Parménides). Dike como justiciera en el Hades figura por primera vez en *Antígona* 451, de Sófocles; y la mención de Plutón como dios del Hades aparece sólo a partir de los trágicos (cf. *LSJ*).

bres⟩ eran los únicos seres vivos que participan de la sensibilidad ante tal disposición. En la relación con las esposas, con quienes compartían la vida, debían tratarlas teniendo en cuenta que los convenios con otros eran establecidos en tabletas para escrituras o piedras contractuales, pero con las esposas ⟨los convenios eran establecidos⟩ en los hijos. Y debían tratar de ser amados por ellos no por el lazo natural, del cual no eran responsables, sino por propia elección: este beneficio, en efecto, era voluntario.

Debían procurar conocer sólo sus propias esposas, y que las esposas, por su parte, no adulteraran la estirpe por la negligencia y mal trato de sus maridos. Además tenían que reconocer que la esposa había sido llevada desde su hogar con libaciones tal como una suplicante delante de los dioses, y así introducida en su propia casa. En cuanto a orden y templanza debían convertirse en paradigma para los de su casa y para los conciudadanos, y precaverse de que nadie cometiera la menor infracción, de modo tal que no obraran injustamente a escondidas por temor al castigo legal, sino que fueran impulsados a la justicia por vergüenza ante la nobleza de carácter de ellos.

Y los exhortó a descartar en sus acciones la pereza; pues en cada acción no hay otro bien que el ser propicia. Definió a la separación entre niños y padres como el mayor de los delitos. Consideró que el más valioso es el que puede por sí mismo prever lo conveniente; en segundo lugar, el que advierte lo provechoso a partir de lo sucedido a los demás; y el peor, aquél que sólo después de sufrir los males percibe lo mejor. Los que quieren conquistar honores, dijo, no fracasarán si imitan a los vencedores en las carreras: éstos, en efecto, no hacen mal a sus contrincantes, sino que anhelan lograr la victoria por su propia cuenta. También es adecuado a los políticos no disgustar a los que

los contradicen, sino beneficiar a los que los escuchan. Y a todo aquel que buscara verdaderamente una buena reputación, exhortó a ser tal como querría parecer a los demás. El consejo, en efecto, no es sagrado del mismo modo que la alabanza, puesto que el uso de aquél vale sólo frente a los hombres, mientras que el de ésta es mucho más frente a los dioses.

Después dijo a todos que su Estado había sido fundado, según lo que se cuenta, por Hércules cuando arreó bueyes a través de Italia y fue tratado injustamente por Lacinio. Al acudir Crotón en auxilio ⟨de Hércules, éste⟩ lo mató de noche, confundiéndolo con un enemigo, después de lo cual prometió que fundaría, en su honor, un Estado con su nombre, cuando él mismo participara de la inmortalidad. De modo que los consejeros debían gobernar justamente en gratitud por el beneficio recibido. Tras escucharlo, los miembros del Consejo erigieron un templo a las Musas y despidieron a las concubinas (que tenían con ellos por ser costumbre del país) y le rogaron que dialogara, separadamente, con los niños en el templo de ⟨Apolo⟩ Pitio y con las mujeres en el de Hera[13].

3.er Discurso.

258 JÁMBL., *V. P.* X 51-53: Accedió a lo que le pedían, y se dirigió a los niños, diciéndoles que no fueran los primeros en injuriar ni que se desquitaran de los que los injuriaran. Debían poner atención en la formación integral, la cual llevaba ese nombre por la edad de

[13] El relato mítico sobre la fundación de Crotona favorece la tesis de Thesleff de que estos discursos fueron escritos en Italia misma, después de que, según Aristóxeno, se extinguiera el pitagorismo, y que estos escritos pseudopitagóricos no han sido compuestos a modo de plagio, sino para estructurar en manuales una enseñanza escolar que reavivara la fe pitagórica.

ellos[14]. Para el niño que obrara bien sería fácil conservar la nobleza de carácter toda la vida; pero para quien no se beneficiara durante esa etapa decisiva, sería difícil alcanzarla; en efecto, es imposible correr bien hasta la meta tras haber comenzado mal. Además de esto, les manifestó que ellos eran los más amados por los dioses, y por eso —les dijo— en tiempos de sequía eran enviados por el Estado a pedir agua a los dioses, ya que a ellos era a quienes prestaba más oídos la divinidad; y dado que sólo ellos eran completamente puros, les era permitido pasar el tiempo en los templos.

Por esta causa, los dioses más amigos de los hombres, Apolo y Eros, eran pintados y representados por todos como si tuvieran la edad de los niños. Y es algo reconocido que ⟨algunas⟩ de las competencias en que los vencedores eran coronados habían sido instituidas por causa de niños: los juegos pitios, por haber sido vencido Pitón por un niño, y también ⟨en honor⟩ a un niño en Nemea y en el Istmo, tras haber muerto Arquémoro y Melicertes. Aparte de lo dicho, en ocasión de ser fundado el Estado de Crotona, Apolo había prometido al líder de los colonizadores darle descendencia, si conducía la fundación de la colonia en Italia.

Por lo cual era necesario que comprendieran, por un lado, que Apolo había previsto el nacimiento de ellos y, por otro lado, que todos los dioses ⟨los cuidarían⟩ durante esa edad, y que deberían ser merecedores del amor de éstos y ejercitarse en el escuchar a fin de capacitarse para hablar; además, para disponerse

[14] Cada vez que en estos escritos pseudopitagóricos el lector halla la expresión «formación integral», la palabra griega correspondiente es *paideía*, que procede de *país*, «niño». La traducción común —y que usamos en otros casos— es «educación», pero aquí los diversos contextos nos habrían obligado a dar versiones distintas, de modo que preferimos la que ahora explicamos.

a marchar hacia la vejez, debían ponerse en movimiento y seguir a los que ya habían andado ese camino y no contradecir en nada a los mayores. De este modo, probablemente merecerían que más tarde los más jóvenes no los contradijeran.

En razón de estas recomendaciones se convino en procurar que nadie pronunciara su nombre, sino que todos lo llamaran «divino»[15].

4.º Discurso.

259 JÁMBL., *V. P.* XI 54-57: Según se cuenta, a las mujeres hizo una exposición acerca de los sacrificios: primero, debían desear que, si alguien se disponía a hacer sus plegarias en lugar de ellas, fuera moralmente noble, ya que a gente así los dioses prestaban atención. Análogamente, debían tener en más la conducta virtuosa, a fin de que los dioses estuvieran bien dispuestos para hacer caso a sus plegarias. Después, lo que fueran a ofrecer a los dioses en los altares debían hacerlo con sus propias manos, sin ayuda de esclavas: tal el caso de tortas, pasteles de cebada, panales y aromas. No debían pretender honrar a la divinidad con asesinatos ni muertes; ni gastar mucho en una sola ocasión, como si pensaran en no volver jamás a hacer ofrendas. En la relación con sus maridos, les recomendó tener presente que también sus padres les habían consentido, por su sexo femenino, que amaran más a quienes se habían casado con ellas que a quienes las habían engendrado. Por lo cual era correcto no oponerse en nada a sus maridos, y considerarse victoriosas cuando se sometían a ellos.

15 Tras destacar la importancia que tiene la educación de los niños (asunto que parecería más apropiado tratar con los padres), el texto se torna banal, con un interludio dedicado a asignarle a Apolo un papel importante ante los niños.

Además en esta reunión pronunció aquel dicho que llegó a ser famoso, de que era religiosamente lícito acercarse a los santuarios el mismo día en que habían tenido relaciones sexuales con su marido, pero no si las habían tenido con otros. Y las exhortó a hablar bien a lo largo de toda su vida y a ver que los demás pudieran hablar bien de ellas. Y a no destruir su tradicional fama y a la vez refutar a los mitógrafos, quienes, conocedores de la conducta justa de las mujeres ⟨de Crotona⟩ —que, sin testigos, se desprendían de vestidos y adornos cuando otros tenían necesidad, sin que de este acto de buena fe surgieran pleitos o disputas—, habían creado el mito de las tres mujeres que usaban de un único ojo común, en razón de su fácil convivencia. Lo cual, trasladado a los hombres, no sería creído por nadie (si se dijera, por ejemplo, que uno que había recibido antes algo se hubiera desprendido de ello gustosamente, con disposición a compartir con otro las cosas propias), por no ser propio de su sexo.

Además ⟨este hombre⟩, del que se dice que era el más sabio de todos y también que ha puesto de acuerdo las voces de los hombres así como que, en general, ha sido inventor de nombres —fuera un dios, un demonio o un hombre divino—, cuando advirtió que el sexo femenino es más proclive a la devoción, dio a cada edad femenina el nombre de una diosa. Así llamó Cora a la soltera, Ninfa a la dada en matrimonio, Máter a la que ha procreado, y Maia —en dialecto dórico— a la que ha tenido nietos. Esto concordaba con el hecho de que los oráculos de Dodona y Delfos eran revelados por medio de una mujer. A raíz de su elogio a la religiosidad, narra la tradición, tuvo lugar un cambio en la sencillez en el vestir, a punto tal que nadie se atrevía a ponerse vestidos costosos, y entre todas depositaron en el templo de Hera muchas miríadas de vestidos.

También se dice que narró esto: por la región de Crotona corría la narración de la virtud de un hombre frente a su esposa. Ulises, en efecto, no aceptó de Calipso el don de la inmortalidad a cambio de abandonar a Penélope y por lo tanto quedaría a las mujeres demostrar su nobleza moral a sus maridos, a fin de hacerse acreedoras a igual elogio. En resumen, se ha conservado el recuerdo de las mencionadas reuniones, que generaron una inmensa fama y veneración en torno a Pitágoras, tanto en el Estado de Crotona como, a través de ella, por ⟨todo el sur de⟩ Italia.

260 D. L., VIII 11: Timeo dice, en el libro X de su *Historia*, que ⟨Pitágoras⟩ puso nombres de diosas a las compañeras de vida de los hombres, llamándolas Cora, luego Ninfa y después Máter[16].

f) *La sabiduría de Pitágoras.*

A. *El origen de los nombres «filósofo» y «filosofía».*

261 (HERÁCL. PONT., fr. 88 W.) CIC., *Tusc.* V 3, 8-10: Con éstos ⟨es decir, con los siete sabios⟩ comenzaron a dedicarse con empeño a la contemplación de las cosas todos los que sostenían ser sabios y eran llamados sabios, y este nombre se extendió hasta la época de Pitágoras, quien, según escribió el discípulo de Platón e ilustre varón de primer rango, Heráclides de Ponto, fue llamado a Fliunte para discutir con León —gobernante de Fliunte— algunos temas de alto nivel e importancia. Tras quedar admirado León del talento y elocuencia de Pitágoras, le preguntó en qué arte confiaba más, a lo que éste replicó que no conocía arte alguno, sino que era filósofo. Asombrado León por la novedad de la denominación, le preguntó quiénes eran filósofos y en qué se diferenciaban de los demás. Pitágoras le respondió que la vida de los hombres se parece a un festival celebrado con los mejores juegos de toda Grecia, para el cual algunos ejercitaban sus cuerpos para aspirar a la gloria y a la distinción de una corona, y otros eran atraídos por el provecho y lucro en comprar o vender, mientras otros, que eran de una cierta estirpe y del mejor talento, no buscaban el aplauso ni el lucro, sino que acudían para ver y observar cuidadosamente qué se hacía y de qué modo. Así también nosotros, como si hubiéramos llegado a un festival célebre desde otra ciudad, venimos a esta vida desde otra vida y naturaleza; algunos para servir a la gloria, otros a las riquezas; pocos son los que, teniendo a todas las demás cosas en nada, examinan cuidadosamente la naturaleza de las cosas. Y éstos se llamaron amantes de la sabiduría, o sea filósofos, y así como los más nobles van ⟨a los juegos⟩ a mirar sin adquirir nada para sí, así en la vida la contemplación y conocimiento de las cosas con empeño sobrepasa en mucho a todo lo demás. En realidad, Pitágoras no fue el mero inventor del nombre, sino el que amplió ⟨el campo⟩ de las cosas mismas.

262 (HERÁCL. PONT., fr. 87 W.) D. L., I 12: Pitágoras fue el primero en ⟨usar el nombre de⟩ filosofía, y se llamó a sí mismo filósofo ⟨o amante de la sabiduría⟩, pues ningún (hombre) era sabio, sino Dios. Heráclides de Ponto, en *Sobre la expiración*, dice que dialogó en

[16] Sobre la base del paralelismo de estas frases que Diógenes recoge de Timeo con algunas del «cuarto discurso», se pretende a veces colocar todo este discurso (cuando no los «cuatro discursos») bajo la discutida autoridad del historiador Timeo. Pero es evidente que las cuatro secciones (54, 55, 56 y 57; nosotros las separamos mediante puntos y aparte) del discurso están ensambladas entre sí algo artificialmente, de modo que el paralelismo parcial sólo probaría que la sección 56 ha sido construida en base a algo narrado por Timeo (si no es a la inversa, y siempre que Diógenes haya citado bien).

Sición con León, quien era tirano allí o en Fliunte. Muy rápidamente se llamaba «sabiduría» y «sabio» al que presumía poseerla y la alcanzaba al máximo. Amante de la sabiduría, en cambio, al que aspiraba a la sabiduría.

263 D. L., VIII 8: Sosícrates, en las *Sucesiones de los filósofos,* dice que, cuando León, tirano de Fliunte, le preguntó ⟨a Pitágoras⟩ quién era, dijo «filósofo».

264 JÁMBL., *V. P.* XII 58: Pitágoras fue el primero en tomar el nombre de «filósofo». Esto no implicaba sólo un nombre nuevo, sino que anticipó una enseñanza útil de la propia ocupación. Dijo, en efecto, que el ingreso de los hombres en la vida se parece a la concurrencia masiva a las reuniones festivas. En efecto, así como allí andan por todos lados hombres que poseen diversos propósitos (uno, el que está apresurado por vender mercaderías con miras a un negocio ventajoso; otro, el que concurre para exhibir la fuerza de su cuerpo, en busca de honores; hay incluso una tercera especie, la más libre, que se congrega con el fin de ver los lugares y obras artesanales más bellas y los hechos y palabras virtuosas, de las cuales suele haber muestras en las reuniones festivas), análogamente en la vida hombres muy diversos en sus esfuerzos se congregan en un mismo lugar: unos son presa de ansias de riquezas y bienes superfluos; otros, del deseo de dominio y mando, y son poseídos por el amor a la victoria y por la ambición desesperada. Y el más puro es ese tipo de hombre que se muestra en la contemplación de las cosas más bellas, al que corresponde el nombre de «filósofo»[17].

[17] Esta anécdota sobre el origen del término «filósofo» es una de las primeras cosas que se enseñan en la Universidad a un estudiante de Filosofía. Lo que no se suele aclarar es lo tardío de las fuentes de tal anécdota.

265 PLATÓN, *Ap.* 23 a: En efecto, en cada ocasión los presentes creen que yo soy sabio en aquellas cosas en que refuto a otro; pero en realidad el dios es el sabio, y con aquella sentencia quiere decir esto: que la sabiduría humana vale poco y nada.

266 PLATÓN, *Fedón* 66 e: Y entonces, según parece ⟨nosotros los filósofos⟩ poseeremos aquello que deseamos y de lo cual decimos ser amantes, la sabiduría: cuando hayamos muerto.

267 PLATÓN, *Rep.* V 475 b: ¿Diremos también que el filósofo está deseoso de la sabiduría, pero no de una parte sí y de otra no, sino de toda ella?

268 PLATÓN, *Fedro* 278 d: Llamar ⟨a un hombre⟩ «sabio», Fedro, a mí me parece demasiado, y que sólo conviene a un dios. En cambio, ⟨llamarlo⟩ «filósofo» o algo semejante se adecua a él mucho más y guarda más armonía[18].

B. *Pitágoras y las matemáticas.*

269 JÁMBL., *V. P.* XVIII 89: La geometría fue llamada por Pitágoras «investigación»[19].

[18] En estos textos platónicos se encuentra por primera vez en la literatura griega conservada hasta hoy la anécdota mencionada en nota 17 sólo que referida a Sócrates, y en forma más simple: sólo Dios es sabio, y el hombre puede únicamente amar la sabiduría —aspirar a ella, sin alcanzarla—, *philosophein.*

Cf. BURKERT, «Platon oder Pythagoras», *Hermes* 88 (1969), 159-177.

[19] En *La géometrie grecque,* París, 1887, págs. 81 sigs., TANNERY traduce esta frase insólitamente: «La geometría fue llamada *Tradición concerniente a Pitágoras*», y sobre esa sola base interpreta que es el título de un libro, el primero escrito sobre geometría. No ha obtenido eco en su propuesta.

Cf. BURKERT, *WuW,* págs. 385 sigs., *LaS,* págs. 408 sigs.

270 (DK 14.6a) PROCLO, *Elem.* 65, 16-21: Pitágoras transformó la filosofía concerniente a ella ⟨esto es, a la geometría⟩, en una forma de educación libre, examinando sus principios desde lo supremo e investigando los teoremas de un modo inmaterial e intelectual; él fue quien descubrió la manera de tratar los irracionales y la constitución de las figuras cósmicas [20].

271 JÁMBL., *C. Mat. Com.* XXIII 70, 1-3: Pitágoras transformó la filosofía concerniente a las matemáticas en una forma de educación libre.

272 D. L., VIII 11-12: Él fue quien condujo la geometría hacia su meta, mientras Moiris fue el primero que descubrió los principios de ella, según dice Antíclides en el libro II *Sobre Alejandro.* Pitágoras pasó la mayor parte del tiempo tratando el aspecto aritmético de ella ⟨esto es, de la geometría⟩, y descubrió el canon de una sola cuerda.

273 PLUT., *Non posse suav.* 1094 b: Pitágoras sacrificó un buey en honor a la proposición geométrica, como dice Apolodoro:

«Cuando Pitágoras descubrió la célebre figura,
ofreció en su honor un brillante sacrificio de bueyes»,

sea ⟨el teorema acerca de que⟩ el cuadrado ⟨construido sobre la⟩ hipotenusa es igual ⟨a la suma de los cuadrados construidos sobre los lados⟩ que rodean al ⟨ángulo⟩ recto, sea el problema acerca de la aplicación de un área.

274 PLUT., *Quaest. Conviv.* VIII 720 a: Entre los teoremas —o, más bien, problemas— más propios de la geometría está éste: dadas dos figuras, construir una tercera igual a una y similar a la otra. También dicen que en honor a este descubrimiento Pitágoras ofreció un sacrificio. En efecto, es mucho más elegante e inspirado que aquel teorema que demostró que, al cuadrarse la hipotenusa, ⟨dicho cuadrado es⟩ igual ⟨a la suma de los cuadrados construidos sobre⟩ los ⟨lados⟩ que rodean al ⟨ángulo⟩ recto.

275 D. L., VIII 12: El matemático Apolodoro dice que ⟨Pitágoras⟩ sacrificó cien bueyes cuando descubrió que, en el triángulo rectángulo, al cuadrarse la hipotenusa, ⟨dicho cuadrado es⟩ igual ⟨a la suma de los cuadrados construidos sobre los lados⟩ que circundan ⟨al ángulo recto⟩. Y hay un epigrama que dice:

«Cuando Pitágoras descubrió la célebre figura,
ofreció en su honor un afamado sacrificio de bueyes».

276 PROCLO, *Elem.* 426, 6-14: Si atendemos a los que se complacen en narraciones de la antigüedad, podemos encontrar que atribuyen este teorema ⟨47 del libro I de Euclides⟩ a Pitágoras y dicen que sacrificó un buey en homenaje al descubrimiento. Yo admiro a estos primeros que han conocido la verdad de este teorema, pero me maravillo más del autor de los *Ele-*

[20] Wehrli (ver «Introducción general», págs. 33-36) y otros atribuyen a Eudemo este pasaje del llamado «sumario de Proclo», pero en realidad es un mejunje de diversas fuentes y textos.

En el texto siguiente se halla la fuente del tronco del pasaje dedicado a Pitágoras —única vez en que Proclo lo menciona—, si bien la expresión «educación libre» proviene —como tantas de Jámblico— de Aristóteles, en este caso de *Política* VIII 3, 1338a, donde se habla de la forma de educación que conviene: «no por ser útil y necesaria, sino por ser libre y noble». *Aúlos* y *noerós* («de un modo inmaterial e intelectual») son términos neoplatónicos. Sobre «los irracionales» ver nota 50. «Constitución de las figuras cósmicas» es una frase peculiar de Proclo para aludir a la construcción de los cuerpos regulares, que, a su juicio (página 71, 22-24) configuran la meta de la geometría de Euclides.

mentos, no sólo porque lo estableció mediante una clara demostración, sino también porque añadió, en el libro VI ⟨teorema 31⟩, los argumentos irrefutables de la ciencia al teorema más general.

277 CIC., *De nat. deor.* III 36, 88: Se dice que cierta vez Pitágoras sacrificó un buey a las Musas, cuando descubrió algo nuevo en geometría; pero esto no lo creo, puesto que aquél no quería sacrificar víctimas a Apolo en Delos, para no manchar con sangre el altar[21].

C. *Otras atribuciones legendarias.*

278 (ARISTÓX., fr. 24 W.) D. L., VIII 14: También ⟨fue Pitágoras⟩ el primero en introducir entre los griegos los pesos y medidas, según dice Aristóxeno, el músico[22].

[21] Si por «teorema» se entiende una proposición enunciada en base a intuiciones o a cálculos prácticos, el llamado «teorema de Pitágoras» ha sido de uso corriente en Babilonia unos cuantos siglos antes de que naciera Pitágoras. Si se piensa, en cambio, en la demostración de la proposición, sin la cual el teorema no adquiere *status* científico, es imprescindible contar con la demostración deductiva como procedimiento, cosa que no sabemos que haya sucedido antes de Parménides.

Cf. NEUGEBAUER, *Ex. Sc.*, págs. 34-35. A. SEIDENBERG, «The ritual origin of Geometry», *AHES* I, 1 (1960), 488 y sigs., reivindica el papel y la antigüedad de dicho teorema en la India, quejándose de que los *Sulvasutras* son ignorados por los historiadores de las matemáticas antiguas, «sujetos a la antigua ideología racionalista griega». Pero, por un lado, Seidenberg no dice o ignora que, entre otros, HEATH, I, 145 sigs., y O. BECKER, *Mathematisches Denken*, Gotinga, 1957, págs. 55 sigs., ya han hecho esa mención; por otro, Seidenberg no puede demostrar que el tratamiento indio haya sido anterior al griego y no influido por éste.

[22] Gracias a las tabletas de arcilla —halladas en excavaciones arqueológicas en Grecia— escritas en sistemas pre-alfabéticos (llamadas «Lineal B», cuando la lengua es griega, y «Lineal A» cuando no lo es), sabemos que la introducción de pesas y medidas en Grecia es anterior a la llegada misma de los griegos y por supuesto al nacimiento de Pitágoras.

279 (36 B 2) D. L., VIII 8: Ión de Quíos, en las *Tríadas*, dice que ⟨Pitágoras⟩ compuso algunos poemas y los atribuyó a Orfeo[23].

II. VIDA Y ENSEÑANZAS DE PITÁGORAS

a) *Cronología de la vida de Pitágoras.*

280 (DK 14.10) D. L., VIII 45: ⟨Pitágoras⟩ alcanzó su madurez en la 60a. Olimpíada ⟨540-536 a. C.⟩.

281 (DK 14.8; ARISTÓX., fr. 16 W.) PORF., *V. Pitág.* 9: Dice Aristóxeno que, habiendo llegado ⟨Pitágoras⟩ a los cuarenta años, y tras ver que la tiranía de Polícrates era más violenta de lo que un hombre libre debía tolerar en un régimen autoritario, emprendió viaje hacia Italia.

282 (DK 14.14) DIOD., XII 9, 2-6: Una vez que Telis se convirtió en jefe popular entre ellos ⟨esto es, entre los sibaritas⟩, acusó a los varones más importantes y persuadió a los sibaritas a desterrar a los cincuenta ciudadanos de mayores recursos y a confiscar las fortu-

[23] Diógenes Laercio no dice que Ión de Quíos haya conocido una obra de Pitágoras que éste escribió bajo el nombre de Orfeo, sino que una obra que —en tiempos de Ión— era atribuida a Orfeo fue considerada por Ión como hecha por Pitágoras.

Cf. BURKERT, *WuW*, págs. 105-107: la terminología empleada, *anenẽnkeîn* (de *anaphérō*) *eis Orphéa*, es típica de las menciones de literatura pseudo-órfica de los siglos V y IV a. C.; sólo que en este caso no sólo sería pseudo-órfica sino también pseudo-pitagórica, aunque esto por la ingenuidad de Ión de Quíos.

nas de éstos. Cuando los exilados llegaron a Crotona y buscaron refugio en los altares del ágora, Telis envió a Crotona embajadores, con la consigna de que debían expulsar a los refugiados o enfrentar una guerra. Tras ser convocada la asamblea y sometida a deliberación la alternativa de entregar los suplicantes a los sibaritas o soportar una guerra frente a quienes eran más fuertes, la duda envolvía tanto al Consejo como al pueblo. Al comienzo prevalecía por mayoría, entre las opiniones, la de entregar los suplicantes, por ⟨temor a⟩ la guerra. Pero después de esto, cuando el filósofo Pitágoras aconsejó salvar a los suplicantes, cambiaron las opiniones, y se aprestaron a la guerra por la salvación de los suplicantes. Los sibaritas alistaron trescientos mil soldados que enfrentaron a cien mil de los crotoniatas conducidos por el atleta Milón, quien, por la superioridad de su fuerza corporal, puso en fuga primero a los que estaban ordenados en fila frente a él. Este varón había sido vencedor seis veces en las Olimpíadas; y, por tener ese gran vigor acompañado por la disposición natural acorde al cuerpo, se dice que avanzaba hacia la batalla coronado por coronas olímpicas y, como Hércules, provisto de una piel de león y una maza. Por convertirse en causa de esta victoria, fue admirado por sus conciudadanos [24].

[24] La descripción de Diodoro, a pesar del papel espectacular y mítico que confiere a Milón, corresponde a una guerra que ha tenido efectivamente lugar, en el año 510 a. C. (DIOD., XI 90 y XII 10). Si por entonces ya llevaba unas dos décadas en Crotona Pitágoras, y proclamaba principios o doctrinas ético-religiosas —procedentes o no de Egipto—, es posible que su palabra pueda haber sido tenida en cuenta para un problema como el que planteaba el pedido de «extradición» de los «suplicantes» (término religioso; en este caso lo «suplicado» era «asilo»).

283 (DK 14.8) *Theolog. Arithm.*, p. 40: Hasta los tiempos del físico Jenófanes, de Anacreonte y de Polícrates, así como del sitio y destrucción de Jonia por el medo Hárpago (en cuya huida los foceos fundaron Masalia). Pitágoras fue contemporáneo de todos éstos. Y se narra que, cuando Egipto fue ocupado por Cambises, fue hecho prisionero mientras pasaba el tiempo con los sacerdotes y, conducido a Babilonia, se inició en los ritos bárbaros. Cambises fue contemporáneo de la tiranía de Polícrates, de la cual huyó Pitágoras para trasladarse a Egipto.

284 JÁMBL., *V. P.* II 11-12 y IV 19: Era aún adolescente cuando su gran fama llegó hasta los sabios, a Tales en Mileto y a Bías en Priena, y se difundió por los Estados vecinos. En muchos lugares muchos elogiaban al joven (el proverbio hablaba de «el samio de larga cabellera»), endiosándolo y hablando de él por doquier [25]. Pero cuando tenía dieciocho años, estaba en gestación la tiranía de Polícrates, y él previó el rumbo que tomaba ésta, así como que sería un impedimento para sus propósitos y sus deseos de aprender, que lo hacían esforzarse por eso más que por cualquier otra cosa. De noche, pues, sin que nadie lo advirtiera, escapó junto a Hermodamas, llamado por sobrenombre Creofilio (de quien se decía que era descendiente de Creófilo, huésped del poeta Homero ⟨del cual parecía⟩ haber sido amigo y maestro de todas las cosas). Con él atravesó el mar hasta donde vivía Ferécides, y luego viajó hacia Mileto, para estar junto al físico Anaximan-

[25] Como advierte K. v. FRITZ, *RE*, cols. 184-185, aquí hay una confusión que procede de Eratóstenes (ver texto núm. 300). El gimnasta samio que triunfó en la 48a. Olimpíada debe haber nacido entre el 620 y 600 a. C. Sólo en base a esa confusión se explica que se nos hable de la «gran fama» que obtuvo Pitágoras antes de haber estudiado y actuado fuera de Samos.

dro y junto a Tales. Cuando estuvo con cada uno de ellos, se comportó en cada caso de modo tal que todos lo amaron, admiraron su naturaleza, y lo hicieron partícipe de sus discusiones. En especial Tales se ocupó de él gustosamente, asombrado de lo diferente que era respecto de otros jóvenes, así como de que excediera en mucho la fama que lo había precedido, y lo hizo partícipe de cuantos conocimientos pudo transmitirle. Después de excusarse por su vejez y por su enfermedad, lo exhortó a navegar hacia Egipto y a frecuentar lo más posible, en Memfis y en Dióspolis, a los sacerdotes de esos lugares. En efecto, al lado de ellos él mismo había sido provisto de aquellas cosas gracias a las cuales era tenido por sabio por mucha gente... Veintidós años pasó en Egipto en los santuarios, junto a astrónomos y geómetras, e iniciándose en todos los misterios divinos —no como si tal cosa ni superficialmente—, hasta que, habiendo sido hecho prisionero por los ⟨soldados⟩ de Cambises, fue trasladado a Babilonia. Allí pasó el tiempo con los magos, con placer para él y para ellos. Fue instruido por los magos de todo lo que veneraban, de modo que llegó a aprender a la perfección el culto de los dioses, así como también lo supremo de los números, de la música y de las demás ciencias. Transcurridos otros doce años regresó a Samos, cuando tenía alrededor de cincuenta y seis años[26].

[26] Este texto de Jámblico —que, acoplado al siguiente, parece tener como finalidad la de hacer llegar a un siglo la vida total de Pitágoras— padece de serias confusiones e inexactitudes cronológicas, de las cuales no es la mayor la señalada en la nota 25. Pero es incluido aquí y no en la sección «Leyenda», en virtud de referencias que, con la debida corrección, pueden contribuir a fijar la cronología de Pitágoras aproximadamente.

Con las cifras dadas entre este texto y el siguiente, K. v. FRITZ, *RE*, col. 180, hace este cálculo: 18 años en Samos hasta su partida, 22 en Egipto y 12 en Babilonia suman 52;

285 JÁMBL., *V. P.* XXVI 265: Se convino entre todos en que el sucesor de Pitágoras fuera Aristeo de Crotona —hijo de Damofonte— y aproximadamente siete

si se calcula en unos 4 años el período de estudios con Ferécides y Tales, dice Fritz, tenemos los 56 que tenía al volver a Samos. Y allí puede haber vivido otros 4 años antes de partir a Italia, y, dado que según el texto siguiente permaneció allí hasta su muerte 39 años después, llegamos a 99 años, casi un siglo. Pero, prescindiendo del testimonio de Aristóxeno, según el cual llegó a Italia a los 40 (texto núm. 281; con la presente cronología, en cambio, habría llegado a los 60), que sufre la distorsión que aplica Apolodoro en sus cronologías, el caso es que puede calcularse la ocupación de Egipto por Cambises en el 525; ahora bien, anota Fritz, si ya había pasado 22 años en Egipto y unos 4 con sus primeros maestros, tendríamos que retroceder al 551-550 para hallarlo en Samos huyendo de Polícrates. Pero en esa fecha Samos estaba en guerra con Priena, y no había surgido aún Polícrates. Aparte de eso, si en el año 525 fue trasladado a Babilonia, donde pasó 12 años, su regreso a Samos habría tenido lugar en el 513, casi una década después del derrocamiento de Polícrates. Pero de todos modos, los viajes a Egipto y a Babilonia y el regreso a Samos durante la tiranía son confirmados por Estrabón (texto núm. 286), quien menciona como tirano también al hermano de Polícrates, Silosonte. Éste fue impuesto por Darío (rey persa sucesor de Cambises), de modo que eso hace posible que Pitágoras haya emigrado dos veces de Samos durante sendas tiranías, aunque en el primer caso sería la de Polícrates y en el segundo la de su hermano. Ciertamente, las cifras de 22 años en Egipto y 12 en Babilonia habría que descartarlas. La destrucción de Síbaris por Crotona, en la cual habría intervenido Pitágoras, tuvo lugar en el 510 (ver texto núm. 282 y nota 24), por lo que Fritz estima que la llegada a Italia ha debido tener lugar antes del año 520. A lo cual K. v. Fritz añade los 39 años finales en Italia, para dar como fecha aproximada de muerte de Pitágoras el año 480. Pero ya hemos visto que la cifra de 39 años es un artificio para hacer durar un siglo la vida de Pitágoras. Además, K. v. Fritz desecha (en *RE*; no así en *Pyth. Pol.*) la fecha de llegada a Italia entre los años 532 y 529 (textos núms. 55-56), sobre la base de que, en ese

generaciones anterior a Platón. Y se le consideró digno no sólo de tomar a su cargo la escuela, sino también la educación de los niños y el matrimonio con Teano, dado el conocimiento excepcional que tenía de las doctrinas ⟨de Pitágoras⟩. Pitágoras mismo, se dice, tuvo a su cargo tal conducción treinta y nueve años, habiendo vivido en total cerca de cien años; y cuando le transfirió la escuela a Aristeo, éste era ya anciano.

286 ESTR., XIV 16, 637-638: Las tiranías alcanzaron su plenitud bajo Polícrates, al máximo, y bajo su hermano Silosonte... por entonces, según se narra, Pitágoras, al ver crecer la tiranía, abandonó Samos y se marchó a Egipto y Babilonia, impulsado por sus deseos de aprender; desde allí regresó ⟨a Samos⟩ y, viendo que subsistía la tiranía, navegó hacia Italia, donde terminó su vida.

287 (DK 14.4) ISÓCR., *Bus.* 28: También está Pitágoras de Samos. Éste, después de visitar Egipto y hacerse discípulo de los egipcios, introdujo por primera vez entre los griegos esta otra filosofía, tanto en lo concerniente a los sacrificios cuanto en lo relativo a los ritos celebrados en los templos.

caso, no habría podido ser apresado por Cambises en Egipto en el 525. Pero el relato de Jámblico sobre la estancia de Pitágoras en Egipto y su destierro a Babilonia tiene como fuente un texto plagado de anacronismos (el de *Theolog. Arithm.*, cf. textos núms. 246 y 283 y nota 7) que no permite una seria consideración histórica. Ahora bien, si advertimos que Justino (texto núm. 293) dice sólo que, tras pasar 20 años en Crotona, «Pitágoras emigró a Metaponto, donde murió», sin precisar el tiempo que estuvo en Metaponto, podemos datar aproximadamente la muerte de Pitágoras en el 500 a. C. En cualquier caso, y dado que Empédocles difícilmente haya nacido antes del 485 a. C., resulta un anacronismo la consideración de que haya sido discípulo de Pitágoras (cf. texto núm. 291).

288 (DK 14.5) ARIST., *Ret.* II 23, 1398b: Alcidamas ⟨dice⟩ que todos veneran a los sabios: «Los parios han venerado a Arquíloco, aunque éste fue blasfemo; los de Quíos a Homero, aunque no fue estadista; los mitilenos a Safo, aun cuando fue una mujer; los lacedemonios hicieron senador a Quilón, aunque ellos no eran aficionados a las letras; los italiotas ⟨han venerado a Pitágoras; los lámpsacos enterraron a Anaxágoras, aunque era extranjero, y lo honran aún hoy»[27].

289 ARIST., *Met.* I 5, 986a: Y en efecto Alcmeón ⟨llegó a la juventud durante la vejez de Pitágoras, y⟩ expuso doctrinas semejantes a las de ellos [esto es, a las de los llamados pitagóricos][28].

290 JÁMBL., *V. P.* XXIII 104: Y en efecto, los que proceden de esta escuela, y sobre todo los más antiguos, que han pasado el tiempo con él y se han instruido con él [siendo] viejo Pitágoras [y ellos] jóvenes, tanto Filolao como Eurito, Carondas, Zaleuco, Brisón, Arquitas el viejo, Aristeo, Lisis, Empédocles, Zamolxis, Epiménides, Milón, Leucipo, Alcmeón, Hípaso y Timáridas.

291 JÁMBL., *V. P.* VIII 35: Si es necesario preservar en detalle cada una de las cosas que hizo y dijo, debe

27 Estos dos textos de la época clásica (el de Isócrates y el de Alcidamas en Aristóteles) confirman datos de la biografía de Pitágoras aportados por la «tradición»: originario de Samos, viajó a Egipto, donde se compenetró con ritos de alguna base intelectual («esta otra filosofía») y adquirió reputación en Italia, que perduró por lo menos hasta dos siglos después.

28 Ross y Jaeger coinciden en que las palabras que hemos atetizado al comienzo de este texto son un aditamento tardío, producto tal vez de una contaminación con la fuente del texto núm. 290. Dado que el texto núm. 288 es sólo una cita que Aristóteles hace de Alcidamas, se advierte, pues, que nunca habla Aristóteles de Pitágoras. Cf. nuestra nota 1 a «Alcmeón de Crotona».

quedar dicho que llegó a Italia durante la 62a. Olimpíada ⟨532-529 a. C.⟩.

292 CIC., *Rep.* II 25, 28: Es sabido que Pitágoras llegó a Síbaris, a Crotona y a esa región de Italia durante el cuarto año del reinado de Lucio Tarquinio el Soberbio; pues el comienzo del reinado del Soberbio y la llegada de Pitágoras han sido registradas en la 62a. Olimpíada[29].

293 (DK 14.13) JUST., XX 4, 17-18: Tras haber pasado veinte años en Crotona, Pitágoras emigró a Metaponto, donde murió. Tanta fue la admiración por él, que de su casa hicieron un templo.

294 (DK 14.13; TIMEO, fr. 131 J.) PORF., *V. Pitág.* 4: Timeo dice que la hija de Pitágoras, cuando era virgen, fue conducida al coro de las vírgenes en Crotona; y cuando mujer, al de las mujeres. Con su casa los crotoniatas hicieron un templo a Deméter, y llamaron al pórtico «Museo».

295 (DK 14.13) JÁMBL., *V. P.* XXX 170: Los de Metaponto conservaron el recuerdo de Pitágoras en tiempos posteriores e hicieron de su casa un templo a Deméter, y del pórtico un «Museo».

296 D. L., VIII 39-40: Pitágoras murió del siguiente modo. Cierta vez estaba reunido con sus allegados en la casa de Milón, y sucedió que la casa fue incendiada, por envidia, por alguno de los que no habían merecido ser aceptados; pero otros dicen que fue obra de los crotoniatas mismos, que querían precaverse contra la instalación de una tiranía. Pitágoras fue apresado cuando se marchaba. En efecto, al llegar a un terreno cubierto por habas se detuvo, diciendo que prefería ser

[29] Véase la parte final de la nota 26.

capturado antes que pisotearlo, y que era preferible morir a pasar por charlatán. Y de este modo fue degollado por sus perseguidores. También perecieron la mayoría de sus discípulos, alrededor de cuarenta. Pero algunos pocos escaparon, entre los cuales estaban Arquipo de Tarento y el ya mencionado Lisis.

Dicearco dice, en cambio, que Pitágoras murió tras huir a Metaponto, en el templo de las Musas, después de cuarenta días de ayuno. Por su parte Heráclides, en el *Epítome de las vidas de Sátiro*, dice que, tras haber enterrado a Ferécides en Delos, ⟨Pitágoras⟩ volvió a Italia... y al encontrar al crotoniata Cilón celebrando un suntuoso banquete, se retiró a Metaponto, donde puso fin a su vida ayunando, por no querer vivir más. Por otro lado, Hermipo cuenta que, durante un combate entre agrigentinos y siracusanos, Pitágoras acudió con sus partidarios y se puso al frente de los agrigentinos; y que, al ser puestos éstos en fuga, fue matado por los siracusanos cuando trataba de evitar la región de las habas; en tanto que los restantes —alrededor de 35— perecieron quemados en Tarento, tras haber intentado oponerse a los gobernantes.

297 PORF., *V. Pitág.* 54-55: Tanto Pitágoras como los discípulos que lo rodeaban, durante mucho tiempo produjeron admiración a través de Italia, a punto tal que los Estados les confiaban el gobierno. Después de cierto tiempo suscitaron envidia, y se tramó contra ellos una conjura de esta índole. Un varón de Crotona, Cilón, quien por su estirpe sobrepasaba a sus conciudadanos en cuanto a la fama heredada y a la abundancia de recursos, pero que por otro lado era cruel, violento y despótico, hacía uso de la fuerza para cometer injusticias, gracias a un círculo de amigos y al poder del dinero. Este hombre valoraba mucho más las cosas que a él le parecían bellas, y consideró que lo más valio-

so era participar de la sabiduría de Pitágoras. Se presentó a éste, pues, elogiándose a sí mismo y con la pretensión de formar parte de su comunidad. Inmediatamente Pitágoras examinó la fisonomía del hombre, y, al darse cuenta de cómo era a través de sus rasgos corporales, le ordenó que se fuera y que hiciera lo que le correspondía. Esto dolió a Cilón en forma desmesurada, sintiéndose ultrajado, y por ser un hombre difícil en todo lo demás, se enfureció hasta perder el control. Así, pues, reunió a sus amigos y calumnió a Pitágoras, tramando una conjura contra él y sus partidarios. En este punto, unos dicen que, estando reunidos los discípulos de Pitágoras en la casa del atleta Milón después de la partida de Pitágoras (en efecto, como Ferécides de Siro, que había sido su maestro, había caído presa de una afección llamada «pediculosis», ⟨Pitágoras⟩ marchó a Delos, donde estaba enfermo, ⟨se quedó hasta que murió y luego⟩ lo enterró), fue incendiada ⟨la casa⟩ por todas partes y todos perecieron, escapando de las llamas dos, Arquipo y Lisis, según narra Neanto. De ellos, Lisis se fue a vivir a Grecia, y fue a colonizar Tebas en compañía de Epaminondas, del cual también se convirtió en maestro.

298 (DK 14.16; ARISTÓX., fr. 18 W.) JÁMBL., *V. P.* XXXV 258-252: Hubo algunos que combatían a estos hombres ⟨o sea, a los pitagóricos⟩, y se sublevaron contra ellos. Que la conjura tuvo lugar en ausencia de Pitágoras, concuerdan todos. Pero difieren en cuanto a su lugar de residencia en ese momento. Unos dicen que estaba junto a Ferécides de Siro, otros sostienen que Pitágoras se había marchado a Metaponto. Se mencionan varias causas de la confabulación; una sería debida a los hombres llamados «cilonios». Un varón de Crotona, Cilón, primero entre sus conciudadanos por su estirpe, fama y riqueza, pero, por otro lado, de un

carácter cruel, violento, turbulento y despótico, puso todo su empeño en participar del modo de vida pitagórico, y llegó personalmente hasta Pitágoras cuando éste era ya anciano, pero tras un examen fue rechazado por los motivos antes mencionados. Sucedido esto, Cilón y sus amigos emprendieron una dura lucha contra Pitágoras y sus discípulos, y la ambición de Cilón y sus partidarios fue tan intensa y desmesurada, que se extendió hasta los últimos pitagóricos. Por esta causa Pitágoras se marchó a Metaponto, donde se dice que murió. Pero los llamados «cilonios» continuaron combatiendo a los pitagóricos y demostrándoles hostilidad. No obstante, durante algún tiempo se impuso la nobleza de carácter de los pitagóricos y la voluntad de los Estados hacia ellos, de modo que se quería que ellos los administrasen políticamente. Finalmente, la conjura llegó a tal punto que, en momentos en que los pitagóricos estaban reunidos en la casa de Milón en Crotona, deliberando acerca de cuestiones políticas, fue incendiada la casa, pereciendo todos los hombres que estaban en ella, con excepción de dos, Arquipo y Lisis. Éstos, que eran los más jóvenes y fuertes, de algún modo se abrieron paso hacia afuera. Tras suceder esto y no ser mayor objeto de atención por parte de los Estados, cesaron los pitagóricos de ocuparse de ellos. Esto se debió a dos motivos: uno, la indiferencia de los Estados (en efecto, no habían prestado consideración alguna a un suceso de tal magnitud); y otro, la pérdida de sus mejores líderes. De los dos sobrevivientes —ambos eran de Tarento—, Arquipo se trasladó a Tarento, pero Lisis no soportó la mencionada indiferencia y se marchó a Grecia. Pasó un tiempo en Acaya, en el Peloponeso, y luego emprendió la colonización de Tebas, donde halló una cierta estima. Allí Epaminondas se hizo su discípulo, y llamó «padre» a Lisis. Éste murió allí; los demás pitagóricos abandonaron

Italia, con excepción de Arquitas de Tarento. Habiéndose reunido en Regio, pasaron cierto tiempo juntos [...]. Estas cosas las describe Aristóxeno. En cuanto a Nicómaco, concuerda en general con ellas, pero afirma que la conjura se produjo después de la partida de Pitágoras. En efecto, como Ferécides de Siro —que había sido su maestro— había contraído una dolencia llamada «pediculosis», marchó a Delos, donde estaba enfermo, y ⟨finalmente lo⟩ enterró.

299 (DICEARCO, fr. 34 W.) PORF., *V. Pitág.* 56: Dicearco, en cambio, dice que los mejor informados aseveran que Pitágoras estaba presente durante la conjura. En efecto, Ferécides había muerto ya antes de la partida de Samos. Cuarenta de los discípulos congregados en la casa de uno de ellos sucumbieron, pero muchos se dispersaron por la ciudad, de modo que murieron separadamente. Pitágoras, comandando a sus amigos, los puso a salvo primeramente en el embarcadero de Caulonia, y de allí marcharon a Locro. Al enterarse los de Locro, enviaron a algunos de los ancianos a las fronteras de la comarca. Éstos le salieron al encuentro, diciéndole: «Nosotros, Pitágoras, sabemos que eres un hombre sabio y extraordinario. Pero dado que no podemos invocar leyes particulares, trataremos de atenernos a las ya existentes. Si te marchas a otro lado, antes recibirás de nosotros todo lo que te haga falta». Después de alejarse del Estado de Locro del modo narrado, navegaron hacia Tarento; pero también allí, al sufrir la vecindad de los crotoniatas, se marcharon, en dirección a Metaponto[30].

[30] En los relatos precedentes —y prescindiendo de las contradicciones y distintos enfoques que presentan— se mezclan versiones acerca de dos movimientos anti-pitagóricos de momentos y alcances diversos: el primero ocurrió en vida de Pitágoras, y se redujo a la conspiración de Cilón en Crotona, tras la cual Pitágoras se marchó a Metaponto. El segundo tuvo lugar a mediados del siglo V a. C. —tras haber crecido el poder o la influencia pitagórica—, y culminó con la destrucción de la casa en que estaban reunidos los principales líderes pitagóricos. Después de eso, la mayor parte de los pitagóricos se fueron de Italia.

Las diferencias y confusiones en los textos que presentamos se deben: 1) al carácter tendencioso de algunas «fuentes intermedias», como Aristóxeno; 2) la transmisión tan indirecta, ya que Porfirio y Jámblico no reproducen directamente aquellos textos «intermedios» sino otros posteriores, como, en este caso parece, Neanto y Nicómaco; 3) la manera distinta de copiar de Porfirio y Jámblico —desde el trabajo de E. Rohde sobre las «fuentes de Jámblico» ha quedado demostrado que Jámblico no copia a Porfirio, sino las fuentes «intermedias» y algo posteriores, como vimos—, ya que, para decirlo con BURKERT, *WuW*, págs. 87-88, «Porfirio copia más mecánicamente que Jámblico», quien reparte un mismo capítulo de Nicómaco en varias secciones.

Aristóxeno hace frente a versiones como la referida al comienzo del texto núm. 296, en que se lee una acusación más o menos velada de que los pitagóricos eran partidarios de la tiranía. De ahí que sea él principalmente quien difunda rasgos biográficos como el del alejamiento de Pitágoras de Samos por no poder tolerar la tiranía de Polícrates (cf. BURKERT, *WuW*, págs. 184 sigs. y K. v. FRITZ, *RE*, cols. 174-175). Fritz llega a la conclusión (*Pyth. Pol.*, págs. 94-102) de que no ha existido *una ideología política pitagórica definida y única*, ni centralizada en Crotona. La práctica política habría sido diversa según los lugares y momentos. K. v. Fritz se inclina a pensar en una cierta tendencia conservadora de los pitagóricos, pero incluso dentro de regímenes políticos distintos, siempre y cuando, claro está, ellos pudieran llevar a cabo su «modo de vida» (con todas las variedades y disensiones que registra la tradición), de modo que cualquier insurrección contra el orden vigente los llevara a aliarse a los gobernantes. La inclusión en ese «modo de vida» (que de algún modo perduraba en vida de Platón,

300 D. L., VIII 47-48: Según menciona Favorino en el libro VIII de sus *Historias misceláneas*, Eratóstenes dice que éste ⟨es decir, Pitágoras⟩, fue el primero que boxeó técnicamente, en la 48a. Olimpíada (588-584 a. C.),

llevando larga cabellera y un manto de púrpura; y que, al ser excluido de la ⟨competición⟩ de los jóvenes, con mofa, en seguida fue a la de los hombres, y que triunfó. Esto lo muestra el epigrama que compuso Teeteto:

«Si recuerdas a Pitágoras, oh extranjero, un tal Pitá-
[goras,
un boxeador samio, celebrado, de larga cabellera:
yo soy Pitágoras: pero si preguntas por mis obras a
[alguno
de los de Elis, le dirás que no es de creer lo que dice»[31].

b) *Escritos de Pitágoras.*

301 (DK 14.19) D. L., VIII 6-7: Algunos insisten en que Pitágoras no dejó ningún libro, en lo cual se equivocan. Así Heráclito, el físico, ha gritado a toda voz y ha dicho: «Pitágoras, hijo de Mnesarco, se ejercitó en informarse más que los demás hombres, y con lo que

texto núm. 319) de preceptos como la abstención de habas (cf. texto núm. 330) ha de haber fomentado versiones ridiculizantes acerca de la muerte de Pitágoras como la referida en el texto núm. 296, por parte de quienes se oponían, por ej., al grupo de Aristóxeno. Éste presenta la revuelta de Cilón contra Pitágoras (texto núm. 298) como motivada por un orgullo herido, pero con eso no explica por qué, tras la muerte de Pitágoras, continuó habiendo «cilonios» que persiguieron a los pitagóricos hasta que éstos abandonaron Italia. K. v. FRITZ, *Pyth. Pol.*, págs. 80 sigs., se apoya en testimonios numismáticos para sostener que Crotona ha mantenido la hegemonía en el sur de Italia desde la destrucción de Síbaris hasta mediados del siglo v, en que bruscamente desaparece. Esto se debería a la segunda revuelta, simbolizada en el incendio de la casa de Milón, aquel poderoso atleta que terminara por sí solo con el ejército sibarita (texto núm. 282). Sería deseable contar con evidencias arqueológicas, dice K. v. Fritz; pero por ahora no las hay.

31 Véase el comienzo del texto núm. 284 y la nota 25.

extrajo de esos escritos formó su propia sabiduría: mucha erudición, arte de plagiarios». Hablaba así porque, al comienzo del libro de la *Física*, Pitágoras dice esto: «No, por el aire que respiro; no, por el agua que bebo: nunca toleraré censura respecto de este discurso». Y Pitágoras ha escrito tres libros: *Pedagogía*, *Política* y *Física*. En cambio, el ⟨libro⟩ que pasa por ser de Pitágoras es del pitagórico Lisis de Tarento, que huyó a Tebas y se convirtió en maestro de Epaminondas. El hijo de Serapio, Heráclides, dice, en el *Epítome de Soción*, que ⟨Pitágoras⟩ también escribió *Sobre el universo*, en verso, y en segundo lugar el *Discurso sagrado*, que comienza: «jóvenes, venerad en silencio lo que diré»; en tercer lugar, *Sobre el alma*; en cuarto, *Sobre la devoción*; en quinto, *Helotales, padre de Epicarmo de Cos*; en sexto lugar, *Crotona* y otros. Pero dice que el *Discurso místico* es de Hípaso, y que fue escrito para calumniar a Pitágoras, así como que muchos, escritos por Astón de Crotona, fueron atribuidos a Pitágoras.

302 (36 B 2) D. L., VIII 8: Ión de Quíos, en las *Tríadas*, dice que ⟨Pitágoras⟩ compuso algunos poemas y los atribuyó a Orfeo.

303 (DK 14.18) PLUT., *De Alex. m. fort.* 328a: Y sin embargo Pitágoras no escribió nada, ni tampoco Sócrates, ni Arcesilao ni Carnéades.

304 (DK 14.18) JOS., *C. Apión* I 163: Hay acuerdo en que no hay escrito alguno de él ⟨esto es, de Pitágoras⟩.

305 (DK 14.18) GAL., *De plac. Hipp. et Plat.* 459: Posidonio dice... que ningún escrito de Pitágoras se ha conservado hasta nosotros, y toma como base lo que han escrito algunos de sus discípulos.

306 (ARISTÓX., fr. 15 W.) D. L., VIII 15: Y también los demás pitagóricos decían que no todas ⟨las doctrinas⟩ debían comunicarse a todos ⟨los hombres⟩, según narra Aristóxeno en el libro X de las *Normas pedagógicas*.

307 (DK 14.17) JÁMBL., *V. P.* XXXI 199: También era asombroso el rigor de su reserva; en efecto, en el curso de tantas generaciones antes de la edad de Filolao, no ha aparecido ninguno de los tratados pitagóricos, sino que éste fue el primero que publicó esos tres libros de los que tanto se ha hablado, de los que se cuenta que Dión de Siracusa, por orden de Platón, compró en cien minas a Filolao, que había llegado a una grande y apremiante pobreza: éste provenía de la comunidad pitagórica, y por eso participaba de los libros.

308 D. L., VIII 15: Hasta Filolao no fue posible conocer doctrina pitagórica alguna; sólo éste publicó los tres célebres libros que Platón mandó comprar en cien minas.

309 (44 A 1) D. L., VIII 85: ⟨Filolao⟩ ...escribió un solo libro, el cual, según dice Hermipo que afirma algún recopilador, fue comprado por el filósofo Platón a los parientes de Filolao, cuando llegó a Sicilia para visitar a Dionisio, por cuarenta minas alejandrinas de plata, y de allí copió el *Timeo*... Demetrio, en ⟨*Hombres*⟩ *homónimos* dice que ⟨Filolao⟩ fue el primero en publicar los ⟨libros⟩ pitagóricos, ⟨a los que tituló⟩ *Sobre la naturaleza*[32].

---

[32] Antes de Filolao (fin del siglo v a comienzos del IV) ni Pitágoras ni ningún pitagórico escribieron nada.

El texto núm. 301 es buena muestra de la discusión que ya en la antigüedad existía acerca de la autenticidad de escritos presuntamente pitagóricos. El *Discurso Sagrado* (*Hieròs Lógos*) es probablemente el único sobre el cual se discute aún. Desde DELATTE, *Litt.*, págs. 3-79, y ROSTAGNI, *Verbo*, págs. 166-182, 249-253, etc., hasta B. L. VAN DER WAERDEN, «Pythagoras: Die Schriften und Fragmente», *RE*, Supl. 10 (1965), col. 860, y C. DE VOGEL, *PEP*, págs. 11 sigs., hay importantes investigadores que sitúan esta obra (de la cual han sido transmitidos poquísimos versos) en pleno siglo v a. C. y con fuerte influencia de Pitágoras (Rostagni). Pero véase BURKERT, *WuW*, págs. 204-205, y *LaS*, págs. 219-220, y THESLEFF, *Intr.*, págs. 18-19, 104 sigs., y *Texts*, págs. 158-168, donde se incluye el que Diógenes cita como verso inicial. Thesleff data dicha obra y los *Versos Dorados* (de los que tenemos 71) entre los siglos III y II (*Intr.*, págs. 106-113). Los «tres libros» que menciona Diógenes (y que ya descartara H. Diels en 1889, «Ein gefälschtes Pythagorasbuch», incluido en *Kleine Schriften*, ed. W. Burkert, Darmstadt, 1969, págs. 266 sigs.) son identificados con «los tres célebres libros» que, en tiempos de Filolao (textos núms. 307 y 308), habría mandado comprar Platón (según Sátiro —escritor del siglo III a. C.— citado por D. L., III 9). La versión no los da como escritos por Filolao sino publicados por él (el aoristo de *ekphérō*, como advierte BURKERT, *WuW*, pág. 209, no se usa en relación con el autor sino con quien «da a la publicidad» algo; sobre lo relativo a Hípaso y la difusión escrita de la geometría ver textos núms. 362-364 y notas 50 y 51); pero aún así su real composición no es anterior al siglo III a. C. (cf. incluso V. D. WAERDEN, *RE* X [1965], col. 860). Respecto del *Timeo* de Platón como imitación (texto núm. 309), véanse textos núms. 336 y 337 y nota 41. Sobre el texto número 302, ver nota 23. Los textos núms. 303-305 nos muestran cómo autores de los siglos I y II d. C. sabían que Pitágoras no había dejado escrito alguno. Y el silencio que Isócrates (texto núm. 321) conocía como característico de los pitagóricos del siglo IV a. C. es considerado como causa de que lo que Pitágoras «decía a sus discípulos *no hay nadie que lo sepa con certeza*» (texto núm. 310), y que «antes de la edad de Filolao» no se publicó ningún escrito pitagórico (texto núm. 307).

c) *La doctrina de la transmigración de las almas.*

310 (DK 14.8a; DICEARCO, fr. 33 W.) PORF., *V. Pitág.* 19: Lo que decía a sus discípulos no hay nadie que lo

sepa con certeza, y guardaban entre ellos un silencio nada común. No obstante, las cosas más importantes llegaron a ser conocidas por todos. En primer lugar, dice que el alma es inmortal; después, que se transformaba en otras especies vivientes, y además de esto, que periódicamente lo que ha sucedido se repite, y nada es absolutamente nuevo, y que todos los que han llegado a ser animados deben ser considerados del mismo género. Se narra que Pitágoras fue el primero en introducir estas doctrinas en Grecia.

311 (36 B 4) D. L., I 120: Ión de Quíos dice de éste ⟨es decir, de Ferécides de Siro⟩:

«así se destacó por su virilidad y por su dignidad;
y, tras haber muerto, su alma posee una vida placentera,
al menos si es cierto que el sabio Pitágoras, ⟨quien⟩ [supo
y examinó juicios más que todos los hombres...».

312 (21 B 7) D. L., VIII 36. Respecto de que ⟨Pitágoras⟩ mismo hubiera nacido en forma distinta en tiempos distintos, Jenófanes añade su testimonio en una elegía, cuyo comienzo ⟨dice⟩:

«Ahora me vuelvo hacia otro tema, y mostraré el ca- [mino».

Y lo que dice acerca de él ⟨esto es, Pitágoras⟩, es esto:

«y cierta vez, se dice, caminaba cerca de un perro mal- [tratado,
y, compadecido, dijo estas palabras:
'deja de golpearlo, puesto que es el alma de un varón [amigo;
la he reconocido al oír el sonido de su voz'».

313 (DK 14.1) HER., II 123: Las cosas que se dicen de los egipcios son de uso para quien tales cosas son convincentes; en cuanto a mí, en toda esta narración se da por supuesto que escribo lo que se narra tal como lo he oído de cada uno.

Dicen los egipcios que los que gobiernan bajo ⟨tierra⟩ son Deméter y Dioniso. También los egipcios son los primeros que afirmaron que el alma del hombre es inmortal y que, al corromperse el cuerpo, ingresa siempre en otro ser vivo que nace. Y después de pasar por todos los seres terrestres, marítimos y volátiles, nuevamente ingresa en un cuerpo humano que nace; y el ciclo se produce en tres mil años. Algunos griegos se han servido de esta doctrina, unos antes, otros después, como si fuera propia de ellos: aunque yo sé los nombres de ellos, no los escribo.

314 (31 A 1) D. L., VIII 77: También ⟨dice Empédocles⟩ que el alma se viste con toda la variedad de formas de animales y plantas.

315 (58 B 39) ARIST., *Del Alma* I 3, 407 b: Ellos sólo intentan decir cómo es el alma, pero sin especificar nada acerca del cuerpo que la recibe; como si fuera posible, tal como en los mitos pitagóricos, que cualquier alma se vista con cualquier cuerpo. En efecto, ⟨a nosotros nos⟩ parece ⟨claro⟩ que cada ⟨cuerpo⟩ tiene su propia figura y forma [33].

---

[33] La doctrina de la transmigración de las almas, en cuanto supone la dualidad «cuerpo»-«alma», no puede ser anterior al segundo cuarto del siglo V a. C. Algunas concepciones similares, como la de un «demonio» o «divinidad» errante, que cambia de aspectos o figuras, datan por lo menos de Empédocles, y aún antes; pero, como señala Dicearco, Pitágoras mismo decía que *no hay nadie que lo sepa con certeza.*

El texto núm. 313 contiene un error de información por parte de Heródoto, ya que los egipcios no conocieron tal

d) *Los «descensos al Hades» de Zalmoxis y de Pitágoras.*

316 HER., IV 93-96: ...los Getas, que sostenían ser inmortales... De este modo sostenían ser inmortales:

doctrina. Por otra parte, aunque dicho texto figura no sólo en DK sino en prácticamente todas las selecciones de textos sobre Pitágoras, en él no se menciona a Pitágoras. Si las «fuentes intermedias» y las tardías no hubiesen atribuido a Pitágoras dicha doctrina, difícilmente habría ocurrido tal inclusión. El texto de Heródoto —que no es anterior al 450 a. C.— es, en cambio, tal vez el primer testimonio de un dualismo «cuerpo»-«alma» (si se prescinde de algunos textos de sentido dudoso, como el de la *Ol. II* de Píndaro). Aunque probablemente el concepto de «alma» como el *yo* interior no aparece en textos anteriores a la *Apología de Sócrates* de Platón, un concepto de *psyché* como alma capaz de conocer y aprender se halla ya en Heráclito, entre el 490 y el 480 a. C. (cf. B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, 3.ª ed., Hamburgo, 1955; hay trad. castellana). Quizá ya Jenófanes manejara un concepto similar de «alma» en el texto núm. 312, aunque es difícil desentrañar el núcleo de realidad que pueda corresponder a la caricatura que exhiben sus versos. Aun suponiedo que, como dice Diógenes, se refiera a Pitágoras, está claro que en los versos que cita no hay ningún testimonio de que Pitágoras «mismo hubiera nacido en forma distinta en tiempos distintos», ya que quien aparece en ellos así no es Pitágoras sino «un varón amigo». Y la queja del «alma» de este «varón amigo» podría ser similar a las quejas de las *psychaí* en el Hades (donde, por un artificio mágico, puede verlas y hablar con ellas Ulises, en *Od.* XI), o la queja de la *psyché* de Patroclo (que aún no ha sido incinerado, por lo cual la *psyché* no puede marcharse al Hades, *Il.* XXIII 65 sigs.) que se aparece en sueños a Aquiles. Ciertamente, parece mejor estar dentro de un perro que no tener consistencia real —como es el caso de la *psyché* homérica—, pero no es una garantía de inteligencia o capacidad de conocer y aprender. Se suele dar excesiva importancia a este texto de Jenófanes (cf. PRÄCHTER, pág. 62, ZM, *Py*, págs. 314-316), sin duda por ser el más antiguo, ya que Jenófanes ha sido contemporáneo o muy poco posterior a Pitágoras. Pero con eso se pasa por alto el absurdo que implicaría que alguien que sin duda no ha tratado a Pitágoras (al menos no hay ningún testimonio de tal trato en toda la tradición) y que se burla de él haya podido escribir sobre *algo respecto de lo cual ninguno de sus discípulos ha escrito nada.* Detrás del Sócrates de *Las Nubes* de Aristófanes se puede, con mucho esfuerzo y cautela, extraer algo que valga para el Sócrates histórico (mezclado con caricaturas de sofistas y otros pensadores en una confusión deliberada o no); pero lo cierto es que Aristófanes se ha burlado de alguien a quien no conocía sino por habladurías; y eso, a pesar de que ese alguien no exigía guardar secreto ni tomaba exámenes de ingreso. ¿Por qué el caso de Jenófanes podría ser mejor? En cuanto al texto núm. 311, existen dudas de que se refiera a Ferécides y está claro que la palabra «alma» corresponde a Ión de Quíos y no a Ferécides ni a Pitágoras. Lo que no está claro es de qué tipo de «vida placentera» habla. En todo caso, bien dice MADDLENA, págs. 348 sig., que no se habla de transmigración ni allí ni en el texto núm. 315 (MADDALENA, págs. 338 sigs., RATHMAN, págs. 18 sig.). BURKERT, *WuW*, páginas 98-99, y *LaS*, pág. 121, argumenta que Aristóteles usa el verbo *endýō* («vestirse con») en el texto núm. 315 y que «esta expresión es corriente en la doctrina de la transmigración de las almas» (que hallamos también en el texto núm. 314 y otros que cita Burkert); pero su adición —a tal lista— del *eisdýō* que se lee en el griego del texto núm. 313 es poco feliz, ya que ese otro compuesto de *dýō* es usado por Heródoto en ese y muchos otros pasajes pero con el sentido de «ingresar en»; y en cuanto a *endýō* sólo a partir de Platón lo hallamos referido a la transmigración de las almas. Por ello concluimos: 1) Pitágoras mismo no sabemos qué dijo; 2) es probable que la admiración que despertó en sus discípulos le haya dado una aureola divina o de ascendencia divina; 3) es probable que, a fines del siglo VI o comienzos del V, discípulos suyos hayan hablado de la inmortalidad, pero restringiéndola a Pitágoras, y acaso a algunos discípulos; pero si ha habido un mayor grado de generalización y con las características de metempsícosis, sólo ha tenido lugar en la segunda mitad del siglo V, y no

creían que el que perecía iba junto a una divinidad ⟨llamada⟩ Zalmoxis, a la que algunos de ellos denominaban Gebéleizis. Cada cinco años elegían por sorteo

a uno de ellos y lo enviaban como mensajero a Zalmoxis, ordenándole ⟨transmitiera al dios⟩ lo que en cada momento necesitaban. Lo enviaban de este modo: algunos estaban encargados de empuñar tres lanzas, mientras otros tomaban de las manos y los pies al que debían enviar a Zalmoxis, lo balanceaban en el aire y lo arrojaban sobre las lanzas. Si moría al ser atravesado ⟨por las lanzas⟩, creían que el dios les era propicio; pero si el mensajero no moría, le imputaban ser un hombre malo, y enviaban a otro en lugar del imputado. En cualquier caso le ordenaban ⟨que transmitiera el mensaje⟩ mientras estaba vivo aún. Además, estos tracios amenazan al dios cuando hay rayos y truenos, arrojando flechas hacia el cielo, y no creen que haya otro dios que el suyo.

En cuanto a mí, me he enterado por griegos que habitan en el Helesponto y en el Ponto, que este Zalmoxis era un hombre que había sido esclavo, en Samos, de Pitágoras, hijo de Mnesarco. Allí se convirtió en libre y acumuló gran fortuna y con ella volvió a su país. Ahora bien, aunque los tracios eran poco inteligentes y de vida rústica, este Zalmoxis era conocedor de la manera de vivir jónica y de costumbres más civilizadas que las de los tracios, pues había convivido con griegos, y con el sabio nada insignificante entre los griegos, Pitágoras. Se construyó una residencia donde recibió y agasajó a los caudillos de los ciudadanos; y les enseñó que ni él ni sus convidados ni los que de ellos descendieran moriría, sino que marcharían a un lugar donde vivirían siempre en posesión de todos los bienes. Mientras hablaba y contaba esta historia, hizo ⟨construir⟩ una morada subterránea. Cuando la

---

forzosamente entre pitagóricos. A algunos de ellos, pitagóricos o no, Heródoto alude, sin dar sus nombres, por motivos que no sabemos.

morada estuvo terminada, desapareció de entre los tracios. Descendió a la morada subterránea y vivió allí tres años, mientras ellos clamaban por él y lo lloraban como muerto. Al cuarto año se apareció a los tracios, y así ellos se convencieron de lo que les había dicho Zalmoxis. Esto es lo que dicen que hizo.

Yo no creo demasiado ni dejo de creer del todo esto de la morada subterránea, pero me parece que este Zalmoxis vivió muchos años antes que Pitágoras; y si hubo un hombre llamado Zalmoxis o fue una divinidad regional de los getas, renuncio a saberlo.

317 D. L., VIII 41: También otra cosa cuenta Hermipo acerca de Pitágoras. Dice, en efecto, que, al llegar a Italia, construyó una morada subterránea y ordenó a su madre que tomara nota de lo que pasaba y en qué momento, lo escribiera en una tableta y se la hiciera llegar abajo, hasta que volviera a subir. Su madre lo hizo. Al cabo de un tiempo, subió Pitágoras con un aspecto consumido y esquelético; se presentó a la asamblea, y dijo que venía desde el Hades, y les leyó las cosas que habían acontecido. Los presentes se estremecieron ante su relato y lloraron y se lamentaron; y creyeron que Pitágoras era alguien divino, a punto tal que le enviaron a sus esposas para que aprendieran algo de lo que él ⟨sabía⟩; ellas recibieron el nombre de «pitagóricas». Hasta aquí Hermipo.

318 HER., II 122: Después de esto, contaron ⟨los sacerdotes⟩, el rey ⟨Rampsinito⟩ descendió vivo al ⟨lugar⟩ bajo ⟨tierra⟩ que los griegos llaman «Hades», y allí jugó a los dados con Deméter: la venció y se liberó de ella, tras lo cual retornó trayendo como regalo de ella una servilleta dorada. ⟨Los sacerdotes⟩ dijeron a los egipcios que, a raíz del descenso de Rampsinito, debían celebrar un festival por su retorno. Yo he conocido

aún este ⟨festival⟩ y ante mí lo han celebrado, aunque yo no puedo decir si lo celebran por aquellos motivos [34].

[34] En época incierta, un pueblo de Tracia (región actualmente dividida entre Grecia, Bulgaria y Turquía) creía en la inmortalidad y era monoteísta. A oídos de Heródoto ha llegado una versión burlesca del origen de ese culto; y unos tres siglos después, Hermipo conoce una historia similar referente a Pitágoras.

Burkert, *WuW*, págs. 136-140, *LaS*, págs. 155-161, y art. en *Phr.* 14 (1969), 25-29, conecta la versión de Timeo (fr. 131, texto núm. 295) de la conversión de la casa de Pitágoras en templo de Deméter con la leyenda del descenso del rey Rampsinito al Hades, donde juega con Deméter (texto núm. 318, que en Heródoto precede al número 313, donde se dice que Deméter y Dioniso gobiernan bajo tierra). Burkert niega, en cambio, conexión del simulado descenso de Zalmoxis (texto núm. 316) con el similar de Pitágoras (texto núm. 317). En este último caso, Burkert pone el acento en la presencia de la madre de Pitágoras en Crotona: «es altamente improbable que Pitágoras trajera a su madre con él a Crotona, y tal idea nunca es mencionada en la tradición», dice, y alega que ese detalle y el del «aspecto consumido y esquelético» del «resucitado» acreditan el carácter independiente que tiene la anécdota de Hermipo respecto de la de Heródoto. Racionalizando la versión de Hermipo, Burkert identifica a la «madre»: es la divina madre-tierra, Deméter. La hipótesis es atractiva. Pero la presencia de la madre de Pitágoras en Crotona no es lo más «improbable» en el relato de Hermipo: más improbable es que los crotoniatas fueran tan tontos como para no advertir tan burda treta, que en ningún otro detalle «es mencionada en la tradición». Por lo demás, en el «catálogo de pitagóricos» (texto núm. 331) Jámblico menciona a un tal Zamolxis (las alteraciones de nombres no son ajenas a las transcripciones que hace Jámblico, según vimos a propósito del padre de Pitágoras). Esto sugiere que una versión anti-pitagórica ha descrito, entre las presuntas enseñanzas de Pitágoras, la del fingido descenso al Hades, recogidas por sus discípulos, entre ellos un tal Zalmoxis. Que éste haya aprovechado la lección para endiosarse en Tracia, puede formar parte de la misma versión, o de otra (pitagórica, anti-pitagórica o lo que fuere), pero de algún modo conectada con la primera.

e) *Modo de vida «pitagórico» y preceptos.*

319 Platón, *Rep.* X 599d-600b: «Mi querido Homero, si realmente en lo concerniente a la perfección no estás en tercer lugar a contar desde la verdad ni eres el artesano de imágenes que hemos definido como imitador, sino que estás en el segundo y eres capaz de conocer qué ocupaciones hacen mejores o peores a los hombres en lo privado o en lo público, dinos cuál de los Estados ha sido gobernado mejor gracias a tí, como Lacedemonia gracias a Licurgo y como gracias a muchos otros ⟨han sido gobernados⟩ muchos ⟨Estados⟩, grandes y pequeños. ¿Cuál Estado te agradece el haber sido su buen legislador o que lo hayas beneficiado? Italia y Sicilia ⟨agradecen⟩ a Carondas, y nosotros a Solón. Pero y a ti, ¿cuál?... ¿Acaso se menciona alguna guerra en ⟨tiempos⟩ de Homero, comandada por éste o bien conducida gracias a sus consejos?... ¿Pero al menos se habla de muchas invenciones ingeniosas relativas a las obras de ⟨ese⟩ sabio varón o a las artes o a otras actividades, como en lo concerniente a Tales de Mileto o a Anácarsis el Escita?... Pero si no ⟨se puede decir nada de él⟩ en lo público, al menos en lo privado ¿se dice que Homero mismo, mientras vivía, ha dirigido la educación de algunos que lo han amado por su trato pedagógico y que han legado a sus sucesores alguna vía homérica de vida, tal como Pitágoras fue amado excepcionalmente por esto, y cuyos sucesores aún hoy denominan acordemente «pitagórico» un modo de vida por el cual parecen distintos de los demás ⟨hombres⟩? [35].

[35] El texto de Platón testimonia la existencia, en el segundo tercio del siglo IV a. C., que todavía se consideraba «pitagórica» (en Atenas), por participar de un cierto «modo de vida», que Isócrates pinta con rasgos religiosos o al menos rituales.

320 JÁMBL., *V. P.* XXXIV 248: Un varón de Crotona, Cilón, primero entre sus conciudadanos por su estirpe, fama y riqueza, pero por otro lado de un carácter cruel, violento, turbulento y despótico, puso todo su empeño en participar del modo de vida pitagórico, y llegó personalmente hasta Pitágoras cuando éste era ya anciano, pero tras un examen fue rechazado por los motivos antes mencionados.

321 (DK 14.4) ISÓCR., *Bus.* 28-29: De no estar apremiado por la necesidad de ser breve, podría describir muchas cosas admirables acerca de la religiosidad de éstos ⟨es decir, de los egipcios⟩, que no he sido yo el único ni el primero en haber observado. Antes bien, muchos de los que viven y de los que ⟨nos⟩ han precedido ⟨lo han notado⟩; entre éstos también está Pitágoras de Samos. Éste, después de visitar Egipto y hacerse discípulo de los egipcios, introdujo por primera vez entre los griegos esta otra filosofía, tanto en lo concerniente a los sacrificios cuanto en lo relativo a los ritos celebrados en los templos. Y puso en ello atención más notablemente que los otros ⟨hombres⟩, por considerar que, si por ello en nada valía más ante los dioses, al menos sería mayor su reputación entre los hombres. Y esto es lo que le sucedió. En efecto, en tanto sobrepasó a los otros por su buena fama, que todos los jóvenes deseaban ser discípulos de él. Y los ancianos veían con mayor agrado que sus hijos dialogaran con él que cuidaran de sus asuntos particulares. Y no debemos desconfiar de estos (relatos), pues aún hoy los que alegan ser sus discípulos son más admirados, cuando callan, que aquellos que tienen la mayor fama en el hablar.

Platón nos sugiere que un *modo de vida* «pitagórico» se remonta a Pitágoras mismo; lo cual no significa que sus *características* sigan siendo iguales. Un ejemplo elocuente es el de *Leyes* VI 782c-d, donde se habla de un «modo de vida llamado órfico» como cosa del pasado, elogiable, y distante del «orfismo» que censura en *Rep.* II 364e-365a, como algo presente.

322 (DK 14.1) HER., II 81: ⟨Los egipcios⟩ se visten con largas túnicas de lino orladas alrededor de las piernas, y las llaman «calasiris». Sobre ellas llevan mantos de lana blanca. No obstante, no se entra en los templos con ⟨vestimentas⟩ de lana, ni se es enterrado con ellas, pues sería sacrílego. Estos ⟨ritos⟩ concuerdan con los llamados «órficos» y «báquicos», pero que en realidad son egipcios y pitagóricos. Porque a los que participan en estos ritos no les es lícito ser enterrados con vestimentas de lana. Acerca de estas cosas existe el llamado «Discurso sagrado»[36].

323 (TIMEO, fr. 13a J.) ESC. a PLATÓN, *Fedro* 279c: Las cosas de los amigos son comunes, ⟨aplicada⟩ a las cosas bien participadas. Dicen que el proverbio fue dicho por primera vez en la Magna Grecia, en aquellos tiempos en que Pitágoras persuadió a los que la habitaban a poseer todo sin dividir. Al menos así dice Timeo, en el libro VIII: «al acercársele los jóvenes que querían convivir con él, no los admitió en seguida, sino que, dijo, era necesario que las fortunas fueran comunes a los que se reunían». Después de muchas cosas

[36] El texto de Heródoto presenta, a primera vista, una mezcolanza poco fidedigna. Pero si se tiene en cuenta lo que Isócrates dice acerca de los ritos y sacrificios que aprendió Pitágoras en Egipto, queda algo en pie, al menos relativo a lo pitagórico. Pero el «Discurso sagrado» aludido aquí concierne a los egipcios, *no a órficos ni a pitagóricos*, como se suele malentender.

De este texto los manuscritos dan dos versiones, una más simple que la que suministramos, ya que carece de las palabras «y 'báquicos', pero que en realidad son egipcios». No hay motivos importantes para preferir una u otra versión.

añade: «y por medio de aquéllos se habló por primera vez en Italia de que 'comunes son las cosas de los amigos'». Esto es mencionado también por Aristóteles en el libro VIII de la *Ética* (*Ét. Nicóm.* VIII 9, 1159b).

324 (TIMEO, fr. 13b J.) D. L., VIII 10: ⟨Pitágoras⟩ fue el primero que dijo, según afirma Timeo, que las cosas de los amigos son comunes y que la amistad es igualdad, y que sus discípulos unificaron sus fortunas. Durante cinco años guardaban silencio, sólo escuchaban los discursos, y nunca veían a Pitágoras hasta que aprobaban el examen; desde entonces se volvían ⟨miembros⟩ de su casa y participaban del mirarlo.

325 PLATÓN, *Lisis* 207c: Se dice que comunes son las cosas de ⟨los⟩ amigos.

326 ARIST., *Ét. Nicóm.* VIII 9, 1159b: Y el proverbio «comunes ⟨son⟩ las cosas de ⟨los⟩ amigos» es correcto, pues la amistad existe en la comunidad [37].

[37] El proverbio referido a la amistad puede remontarse al pitagorismo más antiguo; la comunidad de bienes, en cambio, parece una inferencia tardía a partir de tal proverbio, y con seguridad nunca fue practicada por los pitagóricos.

El hecho de que Platón y Aristóteles citen el proverbio sin calificarlo de «pitagórico» no es una prueba de que no lo sea (contra PHILIP, págs. 142-143), sino sólo de que ha alcanzado una generalización notable, como también pasa con aquello de que «nadie es profeta en su tierra» (cf. MATEO, XIII 57), que nadie califica de «cristiano». Pero ni Platón ni Aristóteles lo entienden como «propiedad en común de bienes», como la que es propuesta en *Rep.* III-IV 416c-421e (cf. V 466a). Es sintomático que Platón no cite el proverbio en ese contexto, y sólo lo use en su singular propuesta de «posesión de mujeres, matrimonios y procreación de hijos» en común (423e-424a). Y sintomático es también que Aristóteles cite el proverbio al criticar la tesis platónica de la «propiedad común de bienes» pero que lo *cite en contra de dicha tesis*: algunos bienes aunque privados en cuanto a su propiedad, pueden ser de uso común (*Política* II 5, 1263a).

327 (ARIST., fr. 194 Rose; Ross 4, p. 134) D. L., VIII 19: Más que cualquier otra cosa ⟨Pitágoras les⟩ prohibió comer ⟨peces tales como⟩ el eritrino y el melanura, y que se abstuvieran de corazón ⟨animal⟩ y de habas; y algunas veces, dice Aristóteles, de entrañas y salmonete rojo.

328 (ARISTÓX., fr. 28 W.) ATEN., X 418 fr.: Pitágoras de Samos... no prescribió la abstención de ⟨alimentos provenientes de⟩ seres animados, según ha dicho Aristóxeno.

329 (ARISTÓX., fr. 29b W.) D. L., VIII 20: Pero Aristóxeno ⟨dice que Pitágoras⟩ consintió en que se comiera toda clase de ⟨alimentos provenientes de⟩ seres animados, y que se abstuviera sólo de bueyes aptos para arar y de carneros.

330 (ARIST., fr. 195 Rose, Ross 5, p. 134) D. L., VIII 34: Dice Aristóteles en el libro *Sobre los pitagóricos* que éste ⟨es decir, Pitágoras⟩, ordenaba abstenerse de las habas porque éstas son como genitales, o semejantes a las puertas del Hades; en efecto, sólo ⟨esta planta⟩ carece de nudos; o porque son dañinas, o porque son semejantes a la naturaleza del universo, o porque son oligárquicas: en efecto, se las ⟨usa⟩ para elecciones por sorteo. No debían recoger las cosas caí-

Una propiedad común de bienes se halla en *Hechos de los Apóstoles* II 44-45 y IV 32-35; antes de eso, en comunidades judías como la del Qumram (cf. A. R. C. LEANEY, *The Rule of Qumram*, Londres, 1966, págs. 116, 122, 161 y 164), de difícil conexión con el pitagorismo (cf. THESLEFF, *Intr.*, pág. 50, n. 1). Lo más natural es pensar que Timeo, posterior a Platón y a Aristóteles, haya tomado la idea de *Rep.* III-IV y se haya confundido por la mención del proverbio. Sería injustificable que, al defender Platón la propiedad de bienes en común o al criticarla Aristóteles, no hubieran tenido en cuenta el ejemplo de los pitagóricos, de haber existido.

das ⟨de la mesa⟩, de modo de acostumbrarse a no comer descontroladamente, o porque ⟨tales cosas se aplicaban para marcar⟩ la muerte de alguien [38].

III. Los primeros pitagóricos.

a) *Catálogo de pitagóricos.*

331 (DK 58 A) Jámbl., *V. P.* XXXVI 267: De la totalidad de pitagóricos muchos son desconocidos, naturalmente, y han permanecido anónimos; pero de los conocidos he aquí los nombres:

De Crotona, Hipóstrato, Dimas, Egón, Hemón, Silo, Cleóstenes, Agelas, Episilo, Ficíadas, Ecfanto, Timeo, Buto, Erato, Itaneo, Rodipo, Brias, Euandro, Milias, Antimedón, Ageas, Leofrón, Agilo, Onato, Hipóstenes, Cleofrón, Alcmeón, Damocles, Milón y Menón.

De Metaponto, Brontino, Parmisco, Oréstadas, León, Darmameno, Eneas, Quilas, Melesias, Aristeas, Lafaón, Euandro, Agesidamo, Jenócades, Eurifemo, Aristómenes, Agesarco, Alcias, Jenofantes, Tráseo, Eurito, Epifrón, Eirisco, Megistias, Leócides, Trasímedes, Eufemo, Procles, Antímenes, Lácrito, Damótages, Pirrón, Rexibio, Alopeco, Astilo, Lácidas, Haníoco, Lácrates y Glícino.

De Agrigento, Empédocles.

De Elea, Parménides.

De Tarento, Filolao, Eurito, Arquitas, Teodoro, Aristipo, Licón, Hestieo, Polemarco, Asteas, Cenias, Cleonte, Eurimedonte, Arceas, Clinágoras, Arquipo, Zopiro, Eutino, Dicearco, Filónides, Frontidas, Lisis, Lisibio,

[38] Es posible que el «modo de vida pitagórico» incluyera abstinencia de algunos alimentos, como las habas, por motivos que no se puede inferir de la lista de curiosas explicaciones presuntamente recogidas por Aristóteles.

Dinócrates, Equécrates, Pactio, Acusiladas, Ico, Pisícrates, Clearato, Leonteo, Frínico, Simiquias, Aristoclidas, Clinias, Habróteles, Pisirrodo, Brias, Helandro, Arquémaco, Mimnómaco, Acmónidas, Dicas y Carofántidas.

De Síbaris, Metopo, Hípaso, Anto, Próxeno, Evánor, Léanax, Menestor, Diocles, Émpedo, Timasio, Polemeo, Endio y Tirseno.

De Cartago, Milcíades, Anto, Hodios y Leócrito.

De Paros, Ecio, Fanecles, Dexíteos, Alcímaco, Dinarco, Metón, Timeo, Timesiánax, Eumoiro y Timáridas.

De Locro, Gitios, Jenonte, Filodamo, Evetes, Eudico, Estenónidas, Sosístrato, Eutino, Zaleuco y Tímares.

De Posidonia, Atamante, Simo, Próxeno, Cránao, Mío, Batilao y Fedón.

De Lucana, los hermanos Ocelo y Ocilo, Aresandro y Cerambo.

De Dardania, Malión.

De Argos, Hipomedonte, Timóstenes, Eveltonte, Trasidamo, Critón y Polictor.

De Lacedemonia, Autocáridas, Cleanor y Eurícrates.

De Hiperbórea, Ábaris.

De Regio, Arístides, Demóstenes, Aristócrates, Fitio, Helicaonte, Mnesíbulo, Hipárquides, Eutosionte, Euticles, Opsimos, Calaís, Salinuncio.

De Siracusa, Leptino, Fintias y Damón.

De Samos, Meliso, Laconte, Arquipo, Heloripo, Heloris e Hipón.

De Caulonia, Calímbrotos, Dicón, Nastás, Drimonte y Jéneo.

De Fliunte, Diocles, Equécrates, Polimnasto y Fantón.

De Sición, Políades, Demón, Estratio y Sóstenes.

De Cirene, Proro, Melanipo, Aristángelo y Teodoro.

De Cízico, Pitodoro, Hipóstenes, Butero y Jenófilo.

De Catana, Carondas y Lisíades.

De Corinto, Crisipo.

De Tirrenia, Nausito.

De Atenas, Neócrito.
De Ponto, Liramno.
En total, doscientos dieciocho [39].

332 Jámbl., *V. P.* XXIII 104: Y en efecto, los que proceden de esta escuela, y sobre todo los más anti-

[39] Esta lista de 218 «pitagóricos» (a la cual sigue otra de 17 mujeres «pitagóricas», de las que la más conocida es Teano, si bien en dicha lista aparece como esposa de Brontino, en tanto que en la tradición suele figurar como esposa —o hija— de Pitágoras) da la impresión de una suerte de «censo» por región confeccionado por algún historiador o lexicógrafo posterior al siglo III a. C., que ha recogido datos en Italia y de fuentes diversas, mezclando pitagóricos con nombres muy diversos.

En efecto, «este catálogo no procede de Jámblico», como señala Burkert (*LaS*, pág. 105, n. 40, y *discussion* sobre «Doric pseudo-pythagorica», en *Pseudepigrapha* I, *Entretiens* XVIII, F. Hardt, Vandoeuvres-Ginebra, 1972, pág. 92), ya que Jámblico mismo «en otros lados menciona a otros 18 pitagóricos». Pero el catálogo tampoco «depende de los Pseudopythagorica», dice Burkert, ya que muchos de sus nombres faltan en la recopilación de Thesleff, y viceversa, por lo cual conjetura que el autor del catálogo puede ser Aristóxeno, cosa que Thesleff, *Intr.*, pág. 74, n. 4, está dispuesto a conceder. Sin embargo, algunos nombres que figuran en el catálogo y a la vez en la recopilación de Thesleff (por ejemplo, Atamante de Posidonia y Critón de Argos; cf. *Texts*, págs. 54 y 109, respectivamente) son ubicados por éste (*Intr.*, pág. 115) en el siglo III a. C., o sea, son posteriores a Aristóxeno. Claro que, como se trata de escritos pseudo-pitagóricos, aunque éstos sean tardíos, los autores pueden ser anteriores (caso de Arquitas). Pero en los casos de Atamante y Critón, sólo citados por autores tardíos, ¿quién asegura su real cronología? En la mencionada *discussion* (págs. 92 y 95), Morton Smith formula una pregunta que él mismo responde y Thesleff acepta: «¿por qué alguien fraguaría escritos bajo nombres prácticamente desconocidos?» La respuesta de que éstos derivan «de fuentes auténticas del sur de Italia» es aceptable si no se toman forzosamente como pseudónimos los nombres de los autores. Si se ha producido un reavivamiento del pitagorismo en Ita-

guos, que han pasado el tiempo con él y se han instruido con él ⟨siendo⟩ viejo Pitágoras ⟨y ellos⟩ jóvenes, tanto Filolao como Eurito, Carondas, Zeleuco, Brisón, Arquitas el viejo, Aristeo, Lisis, Empédocles, Zamolxis, Epiménides, Milón, Leucipo, Alcmeón, Hípaso y Timáridas.

333 (DK 49, 1; Tim. Loc., Test. 1 M.) Platón, *Timeo* 20a: He aquí a Timeo, del tan bien legislado Estado de Locro, en Italia, quien en fortuna y en estirpe nada inferior es a los de aquí, ya que en su Estado ha participado de los más altos cargos y honores y ha alcanzado, según mi opinión al menos, la cumbre de toda filosofía.

334 (Tim. Loc., Test. 3 M.) Cic., *Rep.* I 10, 16: Una vez muerto Sócrates, Platón viajó primeramente a Egipto para instruirse, y después a Italia y Sicilia, para conocer los descubrimientos de Pitágoras. Y estuvo mucho tiempo con Arquitas de Tarento y Timeo de Locro, y adquirió los comentarios de Filolao [40].

lia tras la interrupción producida a fines del siglo IV a. C., como sostiene Thesleff, y eso es lo que ha dado origen a una literatura bajo nombres de autores pitagóricos antiguos, *no sería difícil que más de un escritor desconocido aprovechara la ocasión para hacer figurar su nombre junto al de pitagóricos célebres en la zona.* O sea, no serían todos pseudónimos, ya que algunos cuantos nombres corresponderían a autores existentes en ese momento, y todo su «fraude» sería incluirse en una «colección» de obras atribuidas a autores célebres de otrora, desde el mismo Pitágoras hasta Filolao y Arquitas y algunos que nunca fueron pitagóricos, como Parménides, Empédocles, etc. Y esto nos sugiere, contra Burkert, que el autor del catálogo de Jámblico ha sido uno de estos neo-pitagóricos de Italia.

[40] Si Timeo de Locro existió o ha sido sólo un personaje ficticio ideado por Platón es difícil saberlo. (Más aún que haya sido pitagórico o no.) La fuente de Cicerón parece haber

335 (DK 49.1 a; TIM. LOC., Test. 5 M.) *Suda*: Timeo de Locro, filósofo pitagórico. ⟨Obras:⟩ *Matemáticas, Sobre la naturaleza, Sobre la vida de Pitágoras.*

336 (TIM. LOC., Test. 11a M.) JÁMBL., *Intr. arit. Nicóm.* 105, 10: Antes de Platón, los pitagóricos trataron estas cosas que conciernen a ella ⟨es decir, a la proporción geométrica⟩. Así Timeo de Locro, en el libro *Sobre la naturaleza del cosmos y del alma* (aprovisionándose con el cual, se dice, Platón compuso el libro que por eso se llamó *Timeo*, y que dio lugar a las sátiras que compuso Timón, cuando dice «por mucho dinero tomó a cambio un pequeño libro y, habiendo partido de esa base, se puso a 'escribir-timeos'»), dice: «En efecto, de tres medidas cualesquiera, etc.».

337 (TIM. LOC., Test. 11b M.) JÁMBL., *Intr. arit. Nicóm.* 118, 24: Pues muchos de los pitagóricos se han servido de ella ⟨es decir, de la proporción musical⟩, como Aristeo de Crotona, Timeo de Locro, Filolao y Arquitas de Tarento y muchos otros, y después de ellos Platón, en el *Timeo*[41].

---

confundido la versión sobre la publicación de libros por Filolao y su compra por Platón.

En efecto, la primera noticia que tenemos sobre Timeo de Locro procede del *Timeo* de Platón; pero como dice W. Marg, en su edición del pequeño tratado del Pseudo-Timeo Locro (Leiden, 1972, pág. 83), «no es forzoso en absoluto ver una persona histórica en la persona del título de un diálogo de Platón». Ciertamente, no hay ningún personaje de los diálogos de Platón del cual estemos seguros de que es pura invención suya (aun cuando en muchos casos no tengamos más noticias que por tales diálogos). Parecería que la versión que ha recogido Hermipo (texto núm. 309; ver nota 32 sobre el posible origen de la misma en Sátiro) acerca de la compra por Platón, en Sicilia, de un libro publicado por Filolao —del que habría copiado el *Timeo*—, ha engendrado la confusión de que se hace eco Cicerón.

41 El escrito del Pseudo-Timeo, *Sobre la naturaleza del cosmos y del alma*, es un resumen del *Timeo* de Platón (con algunas adiciones y cambios), que probablemente haya sido escrito en el siglo III a. C. y que ha inducido a autores que desconocían su origen a considerar al diálogo platónico como su imitación.

338 (28 A 12) ESTR., VI 1, 252: Elea, donde nacieron los varones pitagóricos Parménides y Zenón.

339 (28 A 1) D. L., IX 21: Parménides de Elea... aunque fue alumno de Jenófanes, no lo siguió; se asoció, en cambio, con el pitagórico Aminias, hijo de Dioquetas —según dice Soción— hombre pobre pero de noble carácter. Por ello prefirió seguirlo a él... por haber sido convertido por Aminias, no por Jenófanes, hacia la vida contemplativa.

340 (DK 15) CIC., *De nat. deor.* I 38, 107: Aristóteles enseña que el poeta Orfeo nunca existió y que ese poema «órfico» ha sido obra de un pitagórico llamado Cércope.

341 (DK 15 y 17) CLEM., *Strom.* I 131: Epígenes, en *Sobre la poesía atribuida a Orfeo*, dice que el *Descenso al Hades* y el *Discurso sagrado* son del pitagórico

---

Ver nota 40. Aun cuando la obrita del Pseudo-Timeo fue publicada dentro de la edición de las obras de Platón por I. Bekker en 1816-18 (entre el *Epínomis* y las *Cartas*), no sólo Burnet y Taylor sino muchos otros helenistas han considerado siempre al *Timeo* como una exposición de teorías pitagóricas. No hay para ello otra base que la inversa, o sea, el extracto del *Timeo* publicado como obra independiente, dentro de los escritos pseudo-pitagóricos, y que pasó en su momento por ser el modelo en que se inspirara Platón. A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, págs. 655-664, y R. HARDER, «Timaios Lokros», *RE* VI A (1936), cols. 1203-1226, sostienen que el opúsculo data de siglo I d. C. Me parecen más convincentes las razones de THESLEFF, *Intr.*, págs. 59-65 y 102, para ubicarlo en el siglo III a. C.

Cércope, mientras que el *Manto* y la *Física* son de Brontino.

342 (DK 15) D. L., II 46: Cércope rivalizó con Hesíodo, cuando éste vivía.

343 (DK 14.17) JÁMBL., *V. P.* XXXI 199: También era asombroso el rigor de su reserva; en efecto, en el curso de tantas generaciones antes de la edad de Filolao, no ha aparecido ninguno de los tratados pitagóricos.

344 (DK 14.10; ARISTÓX., fr. 19 W.) D. L., VIII 45-46: ⟨Pitágoras⟩ alcanzó su madurez en la 60a. Olimpíada [540-536 a. C.] y su comunidad subsistió hasta la novena o décima generación. En efecto, los últimos de los pitagóricos, a quienes Aristóxeno conoció, fueron Jenófilo de Calcídice, en Tracia, y Fantón de Fliunte; así como Equécrates, Diocles y Polimnasto, también éstos de Fliunte, y que eran discípulos de Filolao y Eurito de Tarento[42].

b) *Acusmáticos y matemáticos.*

345 JÁMBL., *C. Mat. Com.* 76, 16-77, 2: Hay dos clases de filosofía itálica, llamada pitagórica. Había, en efecto, dos géneros de los que la practicaban: unos, acusmáticos; otros, matemáticos. De ellos, los acusmáticos

[42] El diálogo *Fedón*, de Platón, contiene la narración que el personaje de ese nombre hace a Equécrates de Fliunte acerca de la muerte de Sócrates y de lo que éste habría hablado con algunos discípulos y amigos su último día. Pero en ningún momento se dice allí que Equécrates haya sido discípulo de Filolao ni tampoco pitagórico.

Como discípulos de Filolao, en cambio, aparecen allí Simmias y Cebes (61d-e), aunque nunca se dice que sean pitagóricos; las escasas menciones que de ellos tenemos (JENOFONTE, *Mem.* I 2, 48, y III 9, 17; ⟨Platón⟩, *Carta* XIII 263a) los vinculan con Sócrates.

eran admitidos por los otros como pitagóricos, pero ellos mismos no admitían a los matemáticos, ni ⟨admitían⟩ que su doctrina fuera de Pitágoras, sino de Hípaso. Unos decían que Hípaso era de Crotona, otros que de Metaponto. Los matemáticos pitagóricos admitían que los otros también eran pitagóricos, aunque decían que ellos mismos lo eran más.

346 (58 C 4) JÁMBL., *V. P.* XVIII 81-82: ⟨Pitágoras⟩ prescribió a los «pitagóricos» tener los bienes en común y pasar todo el tiempo en convivencia, en tanto que a los otros (es decir, a los «pitagoristas»), les ordenó tener propiedades privadas, si bien debían reunirse en un mismo lugar para realizar en conjunto las actividades escolares. Y así esta derivación en ambas modalidades se originó en Pitágoras. Pero a su vez había dos clases de filosofía, según otro modo ⟨de concebirla⟩. Había, en efecto, dos géneros de los que la practicaban: unos, acusmáticos; otros, matemáticos. De ellos, los matemáticos eran admitidos por los otros como pitagóricos, pero ellos mismos no admitían a los acusmáticos, ni ⟨admitían⟩ que su doctrina fuera de Pitágoras, sino de Hípaso. Unos decían que Hípaso era de Crotona, otros que de Metaponto.

La filosofía de los acusmáticos consistía en sentencias orales[43] indemostrables y sin fundamento: en que debía obrarse de tal modo; y todas las demás cosas que habían sido dichas por él trataban de preservarlas como doctrinas divinas, pero ellos no pretendían decir nada por sí mismos ni que pudiera decirse, sino que sostenían que incluso los que entre ellos eran mejores en cuanto a sabiduría eran aquellos que conocían más sentencias orales. Todas las así ⟨llamadas⟩ sentencias

[43] Traducimos *akoúsmata* (plural de *akoúsma*, del verbo *akoúō*, «escuchar», «ser alumno de», etc.), por «sentencias orales».

orales se dividían en tres clases: la primera de ellas responde a «qué es», la segunda a «qué es al máximo», y la tercera a «qué debe hacerse o no hacerse».

Para el caso de «qué es» hay ejemplos tales como «¿qué son las Islas de los Bienaventurados? = el sol y la luna»; «¿qué es el oráculo de Delfos? = la Tetractis», lo cual es también «la armonía de las sirenas». Para el caso de «qué es al máximo» hay ejemplos tales como «¿qué es lo más justo? = hacer sacrificios»; «¿qué es lo más sabio? = el número, pero en segundo lugar, lo que pone los nombres a las cosas»; «¿qué es lo más sabio de lo que está entre nosotros? = la medicina»; «¿qué es lo más bello? = la armonía»; «¿qué es lo más valioso? = la sabiduría»; «¿qué es lo más bueno? = la felicidad»; «¿qué es lo más cierto de lo que se dice? = que los hombres son malvados». Por ello dicen que ⟨Pitágoras⟩ elogió al poeta Hipodamas de Salamina, quien compuso ⟨estos versos⟩:

«oh dioses, ¿de dónde sois? ¿de dónde habéis llegado
[a ser así?
oh hombres, ¿de dónde sois? ¿de dónde habéis llegado
[a ser tan malos?»

347 JÁMBL., *V. P.* XVIII 87-88: De esta índole era la sabiduría de éstos ⟨es decir, de los acusmáticos⟩. Pero había un pitagórico de los acusmáticos, Hipomedonte de Asina, en Argos, que decía que ⟨Pitágoras⟩ había dado fundamentos y demostraciones para todas estas ⟨sentencias orales⟩, pero que, a causa del ser transmitidas a través de muchas personas y siempre negligentes, habían sido despojadas del fundamento y quedado sólo los problemas mismos. Los matemáticos pitagóricos admitían que los otros también eran pitagóricos, aunque decían que ellos mismos lo eran más, y que lo que afirmaban era verdadero. Como causa de la diferencia ⟨entre matemáticos y acusmáticos⟩ decían que había sucedido esto: Pitágoras había llegado de Samos, en Jonia, durante la tiranía de Polícrates y cuando Italia estaba en pleno florecimiento. Allí se le asociaron los principales hombres de cada Estado. A los más ancianos de éstos —ocupados en el manejo de los asuntos políticos— les habló sencillamente, por resultar difícil ⟨hablarles⟩ con demostraciones científicas y también por creer que no les beneficiaría menos el no conocer la causa de lo que tenían que hacer; tal como los que siguen un tratamiento médico no logran menos la salud si no se les explica por qué deben hacer cada cosa. Pero a los más jóvenes les agradaba y eran capaces de trabajar y aprender, y con ellos conversó mediante demostraciones científicas. Y ellos ⟨los matemáticos, surgieron⟩ a partir de éstos ⟨o sea, de los más jóvenes⟩, mientras los otros ⟨los acusmáticos,⟩ a partir de aquéllos ⟨o sea, de los más ancianos⟩.

348 PORF., *V. Pitág.* 37: En efecto, era doble la forma de la enseñanza. Algunos de los que ingresaban eran llamados «matemáticos», otros «acusmáticos». «Matemáticos» eran los que se compenetraban más a fondo y eran instruidos con rigor acerca del fundamento de la ciencia. Los «acusmáticos», en cambio, atendían sólo a instrucciones compendiadas de los libros, sin una descripción rigurosa [44].

[44] La división de los pitagóricos entre «acusmáticos» y «matemáticos» no debe datar del tiempo de Pitágoras, aunque de entonces puede haber derivado una diferenciación natural entre los más antiguos —y, por ende, que más habían aprendido— y los novatos, o bien entre los dedicados a la praxis y los consagrados a la teoría. Sólo hacia fines del siglo V a. C. la división podría haberse convertido en dos tendencias enfrentadas. Pero las denominaciones no son anteriores al siglo IV, y en ningún caso la de «matemáticos» alude a las Matemáticas.

c) *Las matemáticas de los primeros pitagóricos.*

349 (58 B 4-5) ARIST., *Met.* I 5, 985-986a. En tiempos de éstos, ⟨es decir, de los atomistas⟩, y aun antes, los llamados pitagóricos cultivaron las matemáticas y

---

La descripción que leemos en Porfirio (texto núm. 348) parece la más próxima a los hechos reales. (Cf. K. v. FRITZ, *Math. u. Ak.*, págs. 6 sigs., *RE*, cols. 219-221; también BURKERT, *WuW*, págs. 187-202, y *LaS*, págs. 192-208. Más sucinta y superficialmente GUTHRIE, I, págs. 191-193, y PHILIP, págs. 28-29.) Al comparar el texto núm. 345 con el comienzo del núm. 346, se advierte que Jámblico nos provee de dos versiones exactamente opuestas. Pero no se trata de una errata del copista ni de una mera contradicción de Jámblico, ya que el texto núm. 345 aunque sea posterior al núm. 346, no está copiado de éste: ambos tienen una fuente en común, mal interpretada en la *V. P.* BURKERT, *WuW*, págs. 188 n. 8 y sigs., hace notar, en efecto, que el texto de *C. Mat. Com.* prosigue coherentemente, en tanto que el de la *V. P.* se «altera arbitrariamente», para volver luego, en el texto número 347, a la versión correcta, que ha de ser la de *C. Mat. Com.* y que se corresponde con la dada por Porfirio (texto núm. 348). Burkert piensa que la fuente de Jámblico es aquí Aristóteles, ya que el comienzo del texto núm. 345 presenta una notable semejanza con *Del Cielo* II 13, 293a, «los ⟨filósofos⟩ de Italia llamados pitagóricos» o con *Meteor.* I 5, 342b, «algunos de los ⟨filósofos⟩ italiotas llamados pitagóricos». También Burkert hace un minucioso cotejo de la página siguiente de Jámblico con textos aristotélicos (*Met.* 985b, 1023b; *Ét. Nicóm.* 1094b, *Partes Anim.* 645a, *Del Alma* 404b) y algunas palabras de la *Met.* de Teofrasto y del *Pol.* de Platón (BURKERT, *WuW*, pág. 42 n. 164, y, con leves diferencias, *LaS*, pág. 50 n. 112). Tal «picoteo» de textos es típico de Jámblico. Pero Aristóteles jamás usa el término *akoúsma* (salvo en la acepción vulgar de «sonido escuchado») y menos *akousmatikoí* (ni *mathematikoí* como opuesto al otro término). Estos términos probablemente hayan sido acuñados tardíamente y proyectados sobre épocas muy anteriores, como lo sugiere Hipomedonte (texto núm. 347). Respecto de los primeros tiempos, se nos habla de un examen «fisiognómico», como el que acabó con las pretensiones de Cilón (textos núms. 297-298), aunque Timeo (fr. 13b, texto

fueron los primeros en hacerlas avanzar; y, entrenados en ellas, creyeron que los principios de ellas eran principios de todas las cosas existentes. Ahora bien, puesto que los números son, por naturaleza, los primeros de ellas, y en los números les parecía contemplar muchas semejanzas con las cosas que existen y con las que se generan, más que en el fuego, en la tierra y en el agua (puesto que tal propiedad de los números ⟨constituía para ellos la⟩ Justicia, mientras tal otra el alma y el intelecto, otra la oportunidad, y análogamente con cada una de las demás cosas, por así decirlo), y tras ver en los números las propiedades y relaciones de la escala musical; y, en fin, puesto que las demás cosas, en toda su naturaleza, parecían asemejarse a los números y que los números ⟨parecían ser⟩ los primeros de toda la naturaleza, supusieron que los elementos de los números eran los elementos de todas las cosas existentes, y que todo el cielo era armonía y número. Y cuantas concordancias podían mostrar en los números y en las armonías en relación a las propiedades y partes del cielo y en relación al ordenamiento cósmico íntegro, las reunían y adecuaban a éstas. Y si se producía algún vacío, los apremiaba el deseo de tener una obra coherente... También parece que éstos consideraban que el número era principio, tanto en cuanto materia de las

---

núm. 324) informa de un examen más largo, que impresiona como un «noviciado» (cf. el paralelo de FRITZ, *Pyth. Pol.*, pág. 39). De allí podría derivarse una distinción entre los ya «iniciados» y los aún «novicios». Las respuestas a los enigmas formulados en *akoúsmata* pueden haber formado parte de enseñanzas y pruebas a que eran sometidos los aspirantes, pero es difícil saber qué antigüedad tienen los ejemplos que da Jámblico. Por ej., la *Tetráktys* (número que equivale a la suma de los cuatro primeros: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$) aparece mencionada por primera vez en los *Versos dorados*, que Thesleff data entre los siglos III y II a. C. (*Intr.*, págs. 107-113).

cosas existentes como en relación con ⟨sus⟩ propiedades y estados, mientras los elementos del número son lo par y lo impar: uno ⟨lo par⟩, limitado, otro ⟨lo impar⟩, infinito, y lo uno proviene de ambos (es, en efecto, tanto par como impar); el número, por su parte, ⟨proviene⟩ de lo uno; y que todo el cielo es, como se ha dicho, números.

Ahora bien, otros de ellos dicen que hay diez principios, que se ordenan en columnas paralelas:

límite e infinito
impar y par
uno y multiplicidad
derecha e izquierda
macho y hembra
en reposo y en movimiento
recto y curvado
luz y tiniebla
bueno y malo
cuadrado y oblongo[45].

[45] Como se ve, las «matemáticas» que Aristóteles dice que «cultivaron» los pitagóricos en tiempos de los atomistas («y aun antes») poseen un carácter extra-científico. De todos modos, Aristóteles distingue cuando menos tres grupos: 1) pitagóricos que veían en los números los principios del cosmos, de un modo *formal*, como en la escala musical; 2) los que los venían de un modo *material*, con dos elementos: lo par (limitado) y lo impar (infinito); para éstos «lo uno... es... tanto par como impar»; 3) los que establecen diez parejas de principios en columnas paralelas. Las diferencias entre los grupos son considerables.

Cf. W. A. HEIDEL, «The Pythagoreans and Greek Mathematics», art. de 1940 incluido en *SPP*, I, sobre todo páginas 358 y sig. Según BURKERT, *WuW*, págs. 390-391, el sentido de la afirmación de Aristóteles es el de que los pitagóricos han logrado «la introducción de las matemáticas en la filosofía», y que por eso no se nombra a Tales. Pero el pasaje da más bien una idea de una «aritmología» o «aritmomancia», que de matemáticas científicas. En medio de ella se ha querido rescatar una «teoría de lo par y lo impar», uno de los pilares de la matemática científica; como apoyo se ha echado mano al fr. 2 del supuesto pitagórico Epicarmo (MONDOLFO, en ZM, *Py*, págs. 660 sigs.; O. BECKER, «Die Lehre von Geraden und Ungeraden», en *QS*, B3 (1934), 533-553; A. SZABÓ, «Eleatica», en *AAASH* [1955], 78-80, etc.). Pero como dice BURKERT, *WuW*, pág. 414 n. 71, y *LaS*, n. 64, aun suponiendo que el fragmento sea auténtico (contra WILAMOWITZ, *Platón* II, pág. 28 n. 2), la teoría del número presupuesta allí es sólo «inductivo-intuitiva no deductiva». Pero además se trata de una *comedia*, lugar poco propicio para que un pitagórico antiguo *diera a la publicidad un tópico de tamaña importancia*. Conceptos como «cuadrado» y «oblongo» pertenecen sin duda a las matemáticas del siglo IV a. C.: no conocemos mención alguna de «oblongo» (*heteromékes*) antes de Platón y Jenofonte.

350 HOMERO, *Il.* XIII 821-823:

Después de que habló, hacia su derecha
un águila voló hacia lo alto, y el ejército aqueo
gritó por el presagio favorable.

351 HOMERO, *Od.* XX 242-245:

En seguida hacia su izquierda
un águila voló hacia lo alto, con una paloma temblorosa.
Entonces Anfínomo los exhortó y dijo:
«amigos, nuestro propósito no tendrá éxito».

352 HOMERO, *Il.* IV 461:

La tiniebla ⟨de la muerte⟩ cubrió sus ojos.

353 HOMERO, *Il.* V 47:

la abominable tiniebla lo envolvió.

354 HOMERO, *Od.* IV 540:

No quería vivir más ni ver la luz del sol.

355 HOMERO, *Il.* XVIII 61:

Todavía vive y ve la luz del sol[46].

[46] Los precedentes textos homéricos evidencian que por lo menos dos siglos antes de Pitágoras existía una contraposición

356 HES., *Teog.* 399:

Le otorgó dones excesivos.

357 TEOGNIS, 769-770:

Si conoce algo excepcional en sabiduría.

358 TEOGNIS, 154:

A quien no tiene un pensamiento adecuado.

359 TEOGNIS, 946:

Pues se debe pensar todas las cosas adecuadas[47].

360 (58 B 12) ARIST., *Met.* I 6, 987 b: En efecto, los pitagóricos dicen que las cosas existen «por imitación» de los números, mientras Platón ⟨dice que⟩ «por participación», ⟨con lo cual sólo⟩ cambia el nombre.

361 (58 B 13) ARIST., *Met.* I 6, 987b: ⟨Platón⟩ habló de manera similar a los pitagóricos... y también ⟨dijo⟩ que los números ⟨existen⟩ aparte de las cosas sensibles, mientras ellos ⟨es decir, los pitagóricos,⟩ afirman que las cosas mismas son números[48].

entre «derecha» e «izquierda» —como signos o posiciones favorables o desfavorables— y entre «tiniebla» (dentro del contexto de la odiada muerte) y «luz» como ámbito propio de la vida.

[47] En los textos precedentes hallamos —en escritores anteriores a Pitágoras— los términos correpondientes a «impar» y «par» en situaciones que no coinciden con la ubicación que tienen en la columna en que están en la ejemplificación aristotélica.

En efecto, *perissós*, «impar», significa «excepcional» pero también «excesivo», en tanto que *ártios*, «par», denota «adecuado», «bien estructurado»; «unívocamente *ártios* lleva consigo la connotación positiva en el uso normal de la lengua, *perissós* la connotación negativa, la transgresión de la norma», señala BURKERT, *WuW*, pág. 413.

[48] Aquí, como en algunos otros pasajes de *Met.* I, Aristóteles «platoniza» al pitagorismo. Lo único que parece más peculiar de los pitagóricos sería que «las cosas mismas son números», aunque con el sentido «aritmológico» del texto núm. 349.

Lo que se dice en el texto anterior, núm. 360, puede parecer similar a lo dicho en el núm. 349, respecto de que los números son principios de las cosas; pero, si se prescinde de lo que sigue en aquel texto («los elementos de los números son elementos de todo», etc., en terminología peripatética), estamos frente a una teoría de los Números Ideales que sostuvo Platón o uno de sus inmediatos sucesores.

362 PAPO, *Elem.* X 63-64: El fin del libro X del tratado de Euclides sobre los Elementos es el de investigar las cantidades conmensurables e inconmensurables, racionales e irracionales. Esta ciencia (o conocimiento) tiene su origen en la secta (o escuela) de Pitágoras, pero experimentó un importante desarrollo en las manos del ateniense Teeteto, quien tenía una aptitud natural para ésta como para otras ramas de las matemáticas, digno de admiración al máximo... Puesto que este tratado (esto es, el libro X de Euclides) tiene el fin y objeto antes mencionados, no carecería de provecho para nosotros consolidar los bienes que contiene. Por cierto, la secta (o escuela) de Pitágoras fue tan afectada por su reverencia hacia estas cosas, que se tornó corriente una versión según la cual el primero que reveló el conocimiento de números no cuadráticos o irracionales y lo difundió entre el vulgo, pereció ahogado. Lo más probable es que esto sea una parábola por la cual ellos trataron de expresar su convicción de que, en primer lugar, es mejor ocultar (o velar) todo número no cuadrático, o irracional, o inconcebible en el universo; y, en segundo lugar, que el alma que, por error o distracción descubre o revela algo de esta naturaleza que hay en este mundo, emigra (después) de acá para allá en el mar de la no-identidad (careciendo toda similitud de cualidad o accidente), inmersa en la corriente de la generación y la destruc-

ción, donde no hay patrón de medida. Ésta fue la consideración que los pitagóricos y el Extranjero Ateniense tuvieron como un incentivo para el cuidado particular y preocupación por estas cosas y para implicar necesariamente la grosera locura en el que imaginó que estas cosas no serían importantes[49].

363 (DK 18.4) JÁMBL., *V. P.* XXXIV, 246-247: Dicen que el primero que reveló la naturaleza de la conmensurabilidad y de la inconmensurabilidad a los ⟨considerados⟩ indignos de participar en tales teorías fue abominado a punto tal, que no sólo lo expulsaron de la comunidad y de la casa común, sino que incluso le construyeron una tumba, como si efectivamente hubiera perecido para la vida que, junto a hombres, había llevado quien alguna vez había sido su compañero. Otros dicen que la divinidad se disgustó con los que divulgaron las ⟨doctrinas⟩ de Pitágoras; en efecto, por el sacrilegio cometido pereció en el mar el que reveló cómo se inscribía en una esfera la constitución del icoságono (esto es, el dodecaedro, una de las cinco figuras llamadas sólidas). Pero algunos han dicho que esto sucedió al que se explayó acerca de la irracionalidad y de la inconmensurabilidad.

364 JÁMBL., *C. Mat. Com.* 77, 17-25 a 78, 1-4: Y ellos ⟨los matemáticos, surgieron⟩ a partir de éstos, mientras los otros ⟨los acusmáticos,⟩ a partir de aquéllos. Acerca de Hípaso se cuenta que era de los pitagóricos, pero que, a causa de haber publicado y puesto por escrito por primera vez la constitución de la esfera de los doce pentágonos, pereció en el mar por el sacrilegio cometido; y recogió la fama de ser el descubridor, aunque todo era de «aquel varón» (así, en efecto, llamaban a Pitágoras y no con su nombre). Las enseñanzas matemáticas progresaron después que publicaron sus obras los dos que más las impulsaron, Teodoro de Cirene e Hipócrates de Quíos. Los pitagóricos dicen que la geometría fue hecha pública de este modo: uno de los pitagóricos perdió su fortuna y, como le sucedió esta ⟨desgracia⟩, se le permitió lucrarse con la geometría[50].

49 Papo deriva su conocimiento de Teeteto, en parte de Eudemo, en parte de Platón; lo demás, de leyendas y de apéndices y escolios al texto de Euclides.

K. GAISER, *Platons Ungeschriebene Lehre*, 2.ª ed., Stuttgart, 1968, pág. 463, entiende, a través de este texto, que «ya Eudemo podría haber informado que *'los pitagóricos'* han sido los primeros en ocuparse de los irracionales». Hemos suprimido, en la traducción de este texto (dos veces indirecta, ya que lo es de la versión inglesa —de Junge y Thomson— de la traducción árabe de Abû'Othmân al-Damashtâ del comentario de Papo, cuyo original griego se ha perdido), el extenso pasaje que Papo le atribuye, donde se alaba al matemático Apolonio y a Teeteto. Pero parece excesivo atribuir a Papo la intención de poner todo este texto en boca de Eudemo. Y la mención del «conocimiento de números no cuadráticos o irracionales» está tomada del *Teeteto* (147d-148b) de Platón, y nada tiene que ver con la leyenda de la revelación mencionada al final del texto núm. 362.

50 En los precedentes textos hay que distinguir tres hechos que se suelen mezclar: la inscripción del icosaedro en una esfera, el descubrimiento de la irracionalidad y la publicación de las primeras obras de geometría. El nombre de Hípaso debe corresponder a un «ex-pitagórico», segregado del grupo por decisión propia o de éste.

En diversas obras y en un ensayo publicado originariamente en inglés (en 1945) y reproducido tres veces más, la última de ellas en el volumen *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlín, 1971, págs. 545-575, «The discovery of Incommensurability by Hippasus of Metapontum», K. v. Fritz sostiene que Hípaso descubrió la irracionalidad y «fue castigado por los dioses por haber hecho público este terrible descubrimiento». Diversos autores (WASSERSTEIN, en *CQ* (1958), pág. 165 n. 3; BURKERT, *WuW*, págs. 427-435; V. D. WAERDEN, *RE*, 47 [1963], col. 286) han hecho notar que eso no está dicho en ningún texto, y que confunde tres relatos separados entre sí. E. SACHS, *Die 5*

365 (DK 42.2) FILÓP., *Fís.* 1, 3: Hipócrates de Quíos era un mercader viajero que fue asaltado por una nave pirata, y, tras ser despojado de todo, llegó a Atenas,

---

Platonischen Körper, Berlín, 1917, págs. 146 sigs., ya hacía notar que en *Rep.* VII 528a-d, Platón se queja del «estado ridículo» en que estaba en su tiempo lo que llamamos «geometría del espacio», y que en ese momento carecía de nombre (a partir del *Epínomis* 990d y de los *Seg. Anal.* 78b se llama «estereometría»), por lo cual operaciones como la inscripción del icosaedro en una esfera no podía haberse producido un siglo antes; por lo demás, E. SACHS, páginas 77 sigs., señala que la construcción del dodecaedro supone la construcción previa de otras figuras. Pero K. v. Fritz echa mano a un argumento arqueológico que ya menciona HEATH, I, pág. 160, n. 2: el descubrimiento, hacia fines del siglo XIX, de cristales de origen etrusco —cerca de Padua— de cristales de pirita con forma de dodecaedros regulares, cuya data podría ser de la primera mitad del primer milenio a. C. «Para estudiar esos dodecaedros no se necesita haber aprendido a construir cubos ni octaedros, ni contar con una ciencia estereométrica avanzada», argumenta K. v. Fritz. Más aún si se acepta la historia tardía, admitida también por Heath (narrada por Luciano, sofista del siglo II d. C. y por un escoliasta de *Las Nubes*), según la cual los pitagóricos usaban como contraseña o distintivo un pentagrama, esto es, un pentágono regular cuyos lados se prolongan hasta un punto de intersección (formando así una estrella de cinco puntas). Entonces, dice Heath, dado que el dodecaedro requiere para su construcción 12 pentágonos regulares, podemos «concluir que el dodecaedro es inscribible en una esfera y hallar su centro, sin un procedimiento tan elaborado como el de EUCLIDES, XIII 17, para su construcción» (I, pág. 162). Pero v. Fritz va más lejos, ya que, dentro del pentágono regular, traza todas las diagonales posibles (cinco), formando así en el centro otro pentágono en el cual se repite el proceso, y así sucesivamente. Con ello se demuestra, según v. Fritz, la inconmensurabilidad de cada diagonal a cada lado (*art. cit.*, págs. 295-297; en *SPP*, I, páginas 402-404; en *Grundprobleme*, págs. 566-567).

Distingamos, pues, las cuestiones: 1) admitamos que en el siglo V a. C. se podía inscribir el dodecaedro en una esfera del modo que dice Heath; 2) de los textos núms. 363 y

donde acusó a los piratas. Como permaneció en Atenas mucho tiempo a causa de la acusación, mantuvo

---

364 se infiere que el castigo —humano o divino— era pensado respecto de la *divulgación de doctrinas*, y no sólo acerca de la irracionalidad, sino también acerca de cosas tales como la construcción del dodecaedro. En relación con este segundo caso, HEATH, I, pág. 160, sin mezclarlo con el primero (como hace Fritz), piensa que «la conexión del nombre de Hípaso con el tema difícilmente puede ser una invención». Pero el caso es que en la «tradición pitagórica» el nombre de Hípaso parece haber sido propicio para endilgarle cargos de infracción o disidencia: cf. los textos núms. 345 y 346, donde —fuera como «acusmático» o como «matemático»— su doctrina es contrapuesta a la de Pitágoras, y texto núm. 301, donde se le acusa de haber escrito un *Discurso Místico* para calumniar a Pitágoras (aunque en D. L., VIII 84, se recoge la afirmación de que Hípaso no dejó nada escrito). Incluso, según la versión de Jámblico en *V. P.* XXXV 257, Hípaso habría facilitado las maniobras de Cilón contra Pitágoras. Sólo en *Intr. aritm. Nicóm.* 10, 20 (ed. Pistelli), y en *Del Alma* (en ESTOBEO, ed. Wachsmuth, I 364) se combina la versión del «Hípaso acusmático» con la platonizante del número «paradigma de la creación» (tomada de neoplatónicos; cf. SIMP., *Fís.* 453, 5-14) e «instrumento-patrón para el Dios creador» (también SIRIANO, *Met.* 123, 7 —ed. Kroll— se hace eco de esta versión). Dado que para Aristóteles y Teofrasto Hípaso sólo cuenta como alistado junto a Heráclito en la afirmación del fuego como *arché*, el mejunje es patente. Fuera de eso hay algunas escasas referencias (ver DK, 18, 12-15) que sitúa a Hípaso precediendo a Arquitas —o junto con éste!— en la estructuración de una teoría de los intervalos musicales. Pero indudablemente, en la tradición pitagórica ha predominado la imagen de un Hípaso infractor o disidente; en este caso, del silencio prescrito (cf. texto núm. 310). Véase, de todos modos, la nota 51 sobre las publicaciones de geometría. 3) En ningún texto se dice, como vimos, que Hípaso haya descubierto la inconmensurabilidad ni hablado de ella. El proceso *ad infinitum* que conjetura v. Fritz parecería suponer las paradojas de Zenón. De lo poco que sabemos acerca del descubrimiento de lo irracional *nada podemos decir con certeza* en relación con los pitagóricos.

trato frecuente con filósofos y llegó a tal punto su ejercitamiento en geometría, que intentó descubrir la cuadratura del círculo[51].

366 (EUDEMO, fr. 136 W.) PROCLO, *Elem.* 379, 1-5: Esto se demuestra del modo dicho. Eudemo el peripatético remite a los pitagóricos el descubrimiento de este teorema según el cual todo triángulo tiene sus ángulos internos iguales a dos rectos.

367 (EUDEMO, fr. 137 W.) PROCLO, *Elem.* 419, 15-24: Son antiguos, dice Eudemo, estos descubrimientos de la musa de los pitagóricos ⟨referentes⟩ a la aplicación de las áreas, tanto el exceso como el defecto. Los ⟨geómetras⟩ más recientes, tras tomar de ellos los nombres los aplican a las llamadas líneas cónicas, y denominan a una de ellas «parábola», a otra «hipérbole» y a la tercera «elipse», en tanto aquellos divinos varones de antaño veían las cosas significadas por estos nombres en la señalación de áreas en un plano por una recta limitada[52].

d) *La cosmogonía de los primeros pitagóricos.*

368 (58 B 26) ARIST., *Met.* XIV 3, 1091a: Es absurdo afirmar la generación de entes eternos; o, más bien, ésta es una de las cosas imposibles. No es necesario dudar si los pitagóricos han pensado o no esta generación. En efecto, claramente dicen que constituido lo Uno, sea a partir de planos o de una superficie, sea a partir de una simiente o de elementos difíciles de precisar, en seguida, lo más próximo a lo Ilimitado es arrastrado y limitado por el Límite.

369 (58 B 9) ARIST., *Met.* XIII 6, 1080b: Los pitagóricos (dicen que el número es) uno, el matemático, pero afirman que no está separado sino que las sustancias sensibles están compuestas de él. Sostienen, en efecto, que el cielo íntegro está fabricado de números, aunque no de unidades abstractas, ya que piensan que las unidades tienen magnitudes: ahora, cómo se constituyó con magnitud el primer Uno, se ven en dificultades (para explicarlo).

370 (58 B 30) ARIST., *Fís.* IV 6, 213b: También los pitagóricos han dicho que el vacío existe y que ingresa en el cielo mismo desde el aire infinito, como si [el cielo] inspirara también al vacío, el cual distingue las naturalezas [de las cosas]; de modo que el vacío es una cierta separación y división entre cosas que siguen unas a otras. Y esto sucede primeramente con los números, pues el vacío divide la naturaleza de ellos.

371 SIMPL., *Fís.* 651, 26-28: Aquellos (los pitagóricos), en efecto, dijeron que el vacío ingresa en el cosmos como si éste lo inspirara como aire que proviene de lo que circunda por afuera[53].

---

51 Esta anécdota parece ser la fuente de la anterior, donde se habla primero de las publicaciones de Teodoro y de Hipócrates que impulsaron las matemáticas, y luego, del motivo por el que los pitagóricos comenzaron a publicar obras de geometría. ¿No habrá alguna confusión entre Hipócrates y el pobre Hípaso?

52 Estos dos teoremas son fundamentales para la estructuración del libro I de Euclides. No es, pues, coincidencia que ese libro apunte hacia el denominado «teorema de Pitágoras» y que ambos teoremas sean atribuidos a «pitagóricos».

53 Textos como los precedentes —sumados a los que ya han presentado una «aritmología» en que los números son principios cósmicos— poseen el doble atractivo de ofrecer un cuadro del universo en que los números no son meros símbolos o relaciones formales sino que toman parte esencial en dicho cuadro, por un lado; y, por otro, conceptos como «vacío», «aire que se respira» pueden sugerir que asistimos a la descripción de

una cosmogonía primitiva. Hoy en día, sin embargo, cuesta poco advertir que admitirlo sería incurrir en anacronismo.

Sobre los conceptos de «límite» e «infinito» o «ilimitado» ya se ha hablado al tocar el tema en Anaximandro. El papel que puedan haber desempeñado estos conceptos en el *Filebo* de Platón o en su discutido curso *Sobre el Bien* —o bien, en la doctrina de sus sucesores inmediatos— evidencia aquí más bien una «platonización» del pitagorismo de los tiempos de Aristóteles (lo mismo vale para la referencia a planos o superficies, como están en los textos seleccionados, o en construcciones cosmogónicas como la que atribuye Alejandro Polihistor, en D. L., VIII 25 sigs.). La última y lapidaria palabra sobre el tema ha sido dada por A. J. FESTUGIÈRE, «Les mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor», en *REG* 58 [1945], 1-65). BURNET, *GP*, pág. 51, sostenía (y lo sigue GUTHRIE, I, pág. 278) que «los pitagóricos, o algunos de ellos, identificaban ciertamente el 'aire' con el vacío». Pero, como advierte BURKERT, *WuW*, página 33 n. 108, «la diferencia entre espacio vacío y aire» no ha sido determinada antes de Anaxágoras (A 69) y Empédocles (B 100). Ver CHERNISS, *ACPP*, págs. 39 sig. y otras partes de su obra. Aun cuando en la descripción aristotélica pueda haber ya cierto grado de anacronismo y confusión (por ej., con algunas ideas de Filolao), tenemos la casi certeza de que pensamientos tales pueden haber sido sostenidos por pitagóricos contemporáneos de Platón y sucesores.

ALCMEÓN DE CROTONA

INTRODUCCIÓN

Aun cuando no es posible seguir, en esta presentación de textos (y comentarios) de los filósofos presocráticos, un orden estrictamente cronológico, entre otras razones por la de que muy pocas veces es posible determinarlo con un mínimo de exactitud, el lector hallará de todos modos un intento —a veces algo forzado, ciertamente— de fijar una cronología en los estudios sucesivos, desde Tales hasta Demócrito.

En el caso de Alcmeón, estamos casi seguros de *no* atenernos a un orden cronológico, al tratarlo aquí. No es forzoso, por cierto, situarlo bastante después de Parménides (como hace G. E. R. Lloyd), a mediados del siglo v a. C. Como hace notar GUTHRIE, I, pág. 342 n. 1, la mayor parte de las conjeturas sobre la fecha son hechas «*en passant*», sin fundamento serio. Guthrie, como nosotros, lo estudia después de Pitágoras (y de un estudio conjunto de los primeros pitagóricos). Hace así por dos razones: una, la de considerarlo entre los primeros pitagóricos; otra, la de tomar por genuino un discutido pasaje de Aristóteles, que hoy han rechazado los mejores editores.

Nosotros no consideramos a Alcmeón —aunque haya nacido en Crotona, la ciudad en que vivió veinte años Pitágoras— como pitagórico, ni aceptamos la autenticidad del pasaje que aseguraría que vivió cuando aún

no había muerto Pitágoras. Si lo sometemos a estudio aquí, es porque es en esa conexión en la que se le ha solido tratar, y porque pensamos que sólo así podemos romper el hechizo de la conexión tradicional.

Pero, naturalmente, su inclusión en esta obra no se debe al deseo de demostrar que no fue pitagórico. Alcmeón de Crotona ha sido un médico que ha pensado filosóficamente; tal vez el primer pensador griego que percibió con claridad la diferencia del hombre con los animales. El primero que acertó a ver en el cerebro el órgano conductor de nuestro organismo, en lo cual le llevó la delantera al mismísimo Aristóteles. El primero que descubrió la armonía interna del organismo como equilibrio entre factores contrarios, idea sin duda ya vislumbrada en el orden universal, y que se podía proyectar al microcosmos orgánico con éxito para mantener o recuperar la salud.

No es mucho el material con que contamos para su estudio; pero vale la pena acentuar la diferencia con el manejado para el tratamiento de Pitágoras y los pitagóricos: nuevamente son Teofrasto y los doxógrafos —amén de Aristóteles—, más que los biógrafos, nuestra fuente, con sus virtudes y defectos.

Bibliografía selecta.

Tras la recopilación de fragmentos hecha por M. A. UNNA (1832) y la de WACHTLER (1896), las más completas son la de DK y la de M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici*, I, 1958. Tal vez los estudios más importantes sean aún los de WACHTLER, STELLA y los capítulos respectivos de GUTHRIE, I, págs. 341-359, y SCHUMACHER, págs. 66-81.

L. EDELSTEIN, reseña del libro de STELLA, *AJP* 63 (1942).

W. HEIDEL, *Hippocratic Medicine*, Nueva York, 1941, págs. 42-49.

STELLA = L. STELLA, «Importanza di Alcmeone nella storia del pensiero greco», *Reale Accademia dei Lincei* 336 (1939), 233-287.

G. VLASTOS, «Isonomia», *AJP* 74 (1953), 337-366.

WACHTLER = J. WACHTLER, *De Alcmaeone Crotoniata*, Leipzig, 1896.

I. Caracterización de Alcmeón de Crotona.

a) *Fecha aproximada en que vivió Alcmeón.*

372 (24 A 3) Arist., *Met.* I 5, 986a: Y en efecto Alcmeón [llegó a la juventud durante la vejez de Pitágoras y] expuso doctrinas semejantes a las de ellos [1].

373 Tom. Aq., *Met.* I 131: Alcmeón de Crotona... fue contemporáneo de los pitagóricos; pero de manera tal, que comenzó a filosofar durante la existencia de Pitágoras, siendo éste ya anciano.

374 Jámbl., *V. P.* XXIII 104: Y en efecto, los que proceden de esta escuela, y sobre todo los más antiguos, que han pasado el tiempo con él y se han instruido con él, siendo viejo Pitágoras y ellos jóvenes, tanto Filolao como Eurito, Carondas, Zaleuco, Brisón, Arquitas el viejo, Aristeo, Lisis, Empédocles, Zamolxis, Epiménides, Milón, Leucipo, Alcmeón, Hípaso y Timáridas.

---

1 El pasaje atetizado en el texto de Aristóteles es una inter polación tardía, aun cuando ya haya figurado —en forma corrupta— en el manuscrito a que se atuvo Asclepio en e siglo vi d. C., y sobre el que basó su traducción latina Gui llermo de Moerbecke, seguida por Santo Tomás de Aquino.

Wachtler, pág. 4, se inclinaba aún por el códice parisin coincidente con la traducción de Moerbecke del siglo xiii— pero Ross y, siguiéndolo, Jaeger se atienen al lorencian

b) *Relación con el pitagorismo.*

375 (DK 58 A) Jámbl., *V. P.* XXXVI 267: De la totalidad de pitagóricos muchos son desconocidos... pero de los conocidos he aquí los nombres:

---

por tres razones: a) el pasaje que se considera como interpolado no está completo; de acuerdo con la redacción usual, haría falta un *néos*, «joven», que precise a «Alcmeón» (así Diels, en DK, pág. 211, 18); b) el escrupuloso comentarista del siglo iii d. C., Alejandro de Afrodisia, no hace la menor mención del pasaje; c) como ya hemos visto (n. 28 a «Pitágoras»), Aristóteles no menciona nunca a Pitágoras por su nombre. Guthrie, I, págs. 341-343, no tiene en cuenta el primero de los argumentos; descarta al segundo siguiendo a Wachtler, meramente porque Asclepio, tres siglos después de Alejandro, «incluye las palabras en su comentario». Ciertamente, 17 siglos después de Alejandro, hay editores o traductores que dan el pasaje por bueno, pero eso no es razón suficiente, al menos por sí sola. Pero en cuanto a la tercera motivación, aducida por Ross y por Jaeger, Guthrie dice que ella «ignora el hecho de que *Aristóteles escribió tratados sobre los pitagóricos, que se han perdido, pero que ciertamente* ofrecen algún relato sobre *Pitágoras mismo*». El subrayado es mío, lo he puesto para que el lector advierta por sí solo la endeblez de la contraargumentación de Guthrie. Si los tratados *sobre los pitagóricos «se han perdido»*, ¿cómo sabe Guthrie *ciertamente* que ofrece relatos sobre *Pitágoras mismo*? Entre los textos que hemos incluido en la sección «Leyendas sobre Pitágoras», el lector podrá hallar algunos (como los núms. 247 a 250), provenientes de autores tardíos, que presuntamente derivan de dichos tratados perdidos: la fuente de ellos es sin duda común, pero nadie puede afirmar *ciertamente* que transmiten algún pensamiento de Aristóteles sobre «Pitágoras mismo» (por lo demás, de los por lo menos cinco títulos atribuidos al presunto escrito aristotélico ninguno de ellos menciona a «Pitágoras» sino a «pitagóricos»; cf. K. v. Fritz, «Pythagoras», *RE* 47 [1963], cols. 178-179).

En cuanto al pasaje de Jámblico que acaso ha originado la interpolación, y que Ross piensa que, en todo caso, da visos de veracidad al pasaje interpolado, ofrece nombres de personajes que ni siquiera han sido pitagóricos, pero

De Crotona, Hipóstrato... Alcmeón, Damocles, Milón y Menón.

376 (24 A 1) D. L., VIII 83: Alcmeón de Crotona: también éste fue discípulo de Pitágoras.

377 (24 A 3) ARIST., *Met.* I 5, 986a-b: De ese modo [o sea, según la teoría de algunos pitagóricos de que los principios de las cosas son parejas de contrarios] parece que pensó también Alcmeón de Crotona, fuera que él tomara de ellos esa teoría o ellos de él. Alcmeón, en efecto, expuso doctrinas semejantes a las de ellos... aunque al enunciar las oposiciones no lo hizo determinándolas, como aquéllos, sino al azar [2].

---

sobre todo, de muy distintas edades: de Empédocles ya ha sido dicho, en n. 26 a «Pitágoras», que no puede haber sido de ningún modo discípulo directo de Pitágoras; menos aún Filolao, cuya figura llega hasta fines del siglo V a. C. por lo menos. De manera que sólo ciertos pensamientos de Alcmeón, en la medida que sea segura su autenticidad, pueden ayudar a fijar su cronología en cotejo con ideas de pensadores anteriores o posteriores.

2 No hay razón suficiente para avalar el presunto pitagorismo de Alcmeón; Aristóteles, por su parte, lo diferencia netamente de los pitagóricos.

Naturalmente, el hecho de que Alcmeón haya nacido en Crotona, ciudad donde hemos visto que las «fuentes intermedías» suponen que vivió Pitágoras durante veinte años, no es razón valedera para considerarlo pitagórico. Su figuración en el catálogo de Jámblico, donde están incluidos Parménides y Meliso (otros incluyen a Zenón de Elea), a más de Empédocles, no es ninguna garantía para nosotros. En cambio, Aristóteles, a la vez que señala algunas semejanzas entre la doctrina de pitagóricos y la de Empédocles, deja en claro diferencias, que no pueden ser pasadas por alto; porque, si bien Aristóteles ha distinguido cuando menos tres tipos de teorías pitagóricas, en todos los casos ha dejado en claro que para él son pitagóricos; su referencia a Alcmeón contrasta tanto o más que la posterior comparación de Platón con los pitagóricos.

c) *Actividad científica.*

378 (24 A 1) D. L., VIII 83: La mayor parte de los asuntos de que habla son de medicina. No obstante, algunas veces se ocupa de la naturaleza.

379 (24 A 10) CALC., *Timeo* 279: Alcmeón de Crotona, versado en cuestiones naturales, quien por primera vez se atrevió a emprender la vivisección [3].

II. ESCRITOS.

380 D. L., V 25 (Catálogo de obras de Aristóteles): *Contra las* ⟨obras⟩ *de Alcmeón* (un volumen).

381 (24 A 1) D. L., VIII 83: Según afirma Favorino, en su *Historia miscelánea*, parece que fue el primero que puso por escrito un discurso relativo a la naturaleza.

382 (24 A 2) CLEM., *Strom.* I 78: Alcmeón de Crotona, hijo de Pírito, fue el primero que escribió un discurso sobre la naturaleza.

383 (24 A 1) D. L., VIII 83: Era hijo de Pírito, como él mismo lo dice al comienzo de su libro: «Alcmeón de Crotona, hijo de Pírito, dijo estas cosas a Brontino, León y Batilo».

384 (24 A 2) GAL., *De elem. sec. Hipp.* I 9: Todas las obras de los antiguos fueron intituladas *Sobre la naturaleza*: las de Meliso, Parménides, Empédocles, Alcmeón, Gorgias, Pródico y las de todos los demás [4].

---

3 Esta atribución no es segura, pero nos sugiere que ya en la antigüedad se atribuían a Alcmeón no sólo teorías, sino experiencias pioneras en el campo médico.

4 El uso abusivo del título *Sobre la naturaleza* para los escritos antiguos —puesto por recopiladores tardíos en base a

III. El universo.

a) *La realidad de las cosas.*

385 (24 A 3) Arist., *Met.* I 5, 986b: Pero se puede hallar algo semejante entre él [Alcmeón], y ellos [los pitagóricos]: que los contrarios son principio de las cosas.

386 (24 A 3) Isócr., *Antíd.* 268: [Recomendaría a los jóvenes] que no se extravíen en las doctrinas de los antiguos sofistas; de los cuales uno afirmaba que la multitud de las cosas es infinita, mientras Empédocles decía que eran cuatro, y el Odio y la Amistad ⟨obrando⟩ en ellas; Ión, no más de tres; Alcmeón, sólo dos; Parménides y Meliso, una; Gorgias, absolutamente ninguna[5].

la clasificación que Aristóteles (*Fís.* I 2) hiciera de algunos de sus precursores como *physikoí* o «filósofos de la naturaleza»— sólo valdría para Alcmeón, de acuerdo con el material que nos ha llegado, con el aditamento de «*humana*». De todos modos, es un error manifiesto el atribuirle la primera publicación de un libro en prosa (ver Anaximandro, nota 31).

5 Tanto Aristóteles como Isócrates prestan su apoyo a la consideración de Alcmeón como «filósofo de la naturaleza», pero Aristóteles lo hace en forma demasiado breve como para justificarla. El texto de Isócrates es particularmente interesante, ya que debe ser independiente de Aristóteles y, naturalmente, de toda la tradición doxográfica (tanto para Alcmeón como para los otros autores que cita).

Por el mismo motivo, debe cuidarse de no «aristotelizar» el pasaje de Isócrates, como hace G. Norlin en su traducción del *Antídosis* en LCL, II, pág. 333, en que habla de «elementos» («infinitos», o bien «cuatro», etc.) «de los que están hechas» las cosas. Para un helenista sería triste insertar estos conceptos aristotélicos allí donde aún puede uno encontrar frases no viciadas por ellos. De todos modos, los conocimientos de que hace gala Isócrates sobre el tema no pueden ser tomados demasiado en serio. La mención de Alcmeón, como la que hace Aristóteles en la frase del texto precedente, serán aclaradas en nota 8, pero aquí están fuera de contexto. Salvo la referencia al número infinito de cosas, que formaría parte del acervo de los intelectuales para aludir a los atomistas (lo mismo en lo concerniente al difundido tratado del sofista Gorgias), sus menciones parecen provenir de diálogos platónicos, como el *Teeteto* (180e y 183e: Parménides y Meliso) y el *Sofista* 242c-e: los eléatas lo Uno, alguien dos (húmedo-seco, caliente-frío; ver texto núm. 622), alguien que postula tres (aquí el único motivo que hallamos pueda haber sugerido a Isócrates que Platón hablaba de Ión de Quíos, es el que éste haya compuesto un poema con el título de *Tríadas*). La acción de la Amistad y del Odio pueden haber derivado del mismo pasaje de Platón, aunque ya por entonces también la tesis de los cuatro principios o elementos de Empédocles debía haber alcanzado cierto grado de difusión (cf. *Timeo* 48b-d).

b) *El sol, la luna y los astros.*

387 (24 A 4) Aecio, II 16, 2.3: (Algunos de los matemáticos) dicen que los planetas se mueven en sentido opuesto a las estrellas fijas, desde el poniente hasta el levante. Y con esto concuerda también Alcmeón.

388 (24 A 4) Aecio, II 22, 4: Alcmeón dice que el sol es plano.

389 (24 A 4) Aecio, II 29, 3: Alcmeón, Heráclito, Antifonte ⟨piensan que la luna se eclipsa⟩ de acuerdo con las vueltas de su cavidad y sus inclinaciones variadas.

390 (24 A 12) Clem., *Protr.* 66: Alcmeón de Crotona creía que los astros, en cuanto están animados, son dioses.

391 (24 A 1) D. L., VIII 83: Dijo que la luna ⟨y⟩ en general [todos los cuerpos celestes que están sobre] ella cuentan con una naturaleza eterna[6].

6 Como es característico en las clasificaciones doxográficas, el nombre de Alcmeón es unido a otros en forma heterogénea

c) *El hombre y el universo.*

392 (24 B 1) D. L., VIII 83: Acerca de las cosas invisibles, acerca de las cosas mortales, los dioses tienen conocimiento claro; pero para los hombres ⟨sólo existe la posibilidad de⟩ juzgar a partir de signos [7].

IV. El hombre.

a) *El hombre y los animales.*

393 (24 A 5, 24 B 1 a) Teofr., *De Sens.* 25: Alcmeón define, en primer lugar, la diferencia entre ⟨hombres⟩ y animales. El hombre, en efecto —dice—, se diferencia de los otros [animales] sólo porque comprende; los otros, en cambio, sienten pero no comprenden, de modo que el entender y el sentir son distintos, y no lo mismo, como sostiene Empédocles.

b) *Los contrarios en el hombre.*

394 (24 A 3) Arist., *Met.* I 5, 986a-b: De ese modo [o sea, según la teoría de algunos pitagóricos de que los principios de las cosas son parejas de contrarios] parece que pensó también Alcmeón de Crotona, fuera que él tomara de ellos esa teoría o ellos de él... Alcmeón, por cierto, expuso doctrinas semejantes a las de ellos. Dijo, en efecto, que la mayoría de las cosas humanas están ⟨contrapuestas⟩ en parejas; aunque al enunciar las oposiciones no lo hizo determinándolas, como aquéllos, sino al azar: por ejemplo, blanco negro, dulce amargo, bueno malo, grande pequeño; y así acerca de las demás ⟨parejas de contrarios⟩, las dejó sin determinar, en tanto que los pitagóricos expusieron cuántas y cuáles eran las oposiciones. Pero se puede hallar algo semejante entre él y ellos: que los contrarios son principios de las cosas.

395 (24 A 1) D. L., VIII 83: Algunas veces se ocupa de la naturaleza, como cuando dice: «la mayoría de las cosas humanas están ⟨contrapuestas⟩ en parejas» [8].

396 (24 B 4) Aecio, V 30, 1: Alcmeón dijo que el mantenimiento de la salud se debe al equilibrio de las fuerzas: húmedo, seco, frío, caliente, amargo, dulce, etc.; y que, en cambio, el predominio de una sola produce la enfermedad. En efecto, el predominio de

—se los mencione explícitamente o no— para responder a planteos peripatéticos. Eso no niega que Alcmeón haya podido referirse a los astros y a su movimiento, pero lo más probable es que lo haya hecho en relación con el estudio del alma humana. (Seguimos a Diels en la lectura del texto.)

7 La pretensión de ir más allá de los límites impuestos al hombre común, característica del «chamán» (Burkert, *WuW*, pág. 144) y del «poeta-adivino que habla por inspiración divina» (Guthrie, I, pág. 344, siguiendo a Cornford, *Pr. Sap.*, páginas 35, 37, 40) cede ante una más humilde actitud por parte del científico, especialmente cuando trabaja en el campo de la medicina (Guthrie, Cornford).

8 La reducción de las cosas a dos, según Isócrates, y la consideración de los contrarios como principios de las cosas, según Aristóteles (ver nota 5), no tiene alcances cósmicos, sino sólo humanos.

Los ejemplos que da Aristóteles sugieren una extensión a campos como el ético —bueno malo—, pero el fr. 4 (texto núm. 396) muestra que no es así, y que más bien es Aristóteles quien toma los ejemplos «al azar», para contraponerlos a la década de parejas de contrarios encolumnados paralelamente. Aquí no son o no tienen por qué ser diez; sin duda Alcmeón sólo ha dado algunos ejemplos que no enfrentan una columna presuntamente positiva con otra presuntamente negativa. Por eso Aristóteles se queja de que no dice «cuántas y cuáles eran las oposiciones». Pero de todos modos trata de convertir a las oposiciones en principios cósmicos, quizá por la importancia que ha visto que les da a los contrarios.

una sola de cada ⟨pareja de fuerzas contrarias⟩ es destructivo. Y la enfermedad sobreviene a causa del exceso de calor o frío, así como, en cuanto a la ocasión, de la abundancia o carencia de alimento; y en cuanto a la ubicación, en la sangre, en la médula o en el cerebro. También pueden sobrevenir por causas exógenas, como por ciertas aguas o regiones, o por esfuerzos o por tormentos o cosas similares a éstas. La salud, por el contrario, es una mezcla bien proporcionada de las cualidades [9].

c) *El alma y la inmortalidad.*

397 (24 A 1) D. L., VIII 83: Y dijo que el alma es inmortal, y que se mueve incesantemente, como el sol.

398 (24 A 12) Arist., *Del Alma* I 2, 405a-b: Alcmeón parece pensar acerca del alma de manera similar a ellos [es decir, a Demócrito, Anaxágoras, Tales, Diógenes de Apolonia y Heráclito]. Dice, en efecto, que es inmortal porque se asemeja a las cosas inmortales, y que posee esta cualidad en cuanto se mueve siempre, puesto que todas las cosas divinas —la luna, el sol, los astros y el cielo íntegro— se mueven siempre, en forma incesante.

399 (24 A 12) Cic., *De nat. deor.* I 11, 27: Alcmeón de Crotona, quien atribuía divinidad, además de al alma, al sol, a la luna y a todos los demás astros, no comprendía que atribuía inmortalidad a cosas mortales.

---

[9] El principio del equilibrio de los contrarios en el organismo como decisorio de la salud —junto a factores circunstanciales y a la precisión del lugar donde se produce el desequilibrio— parecen haber sido la doctrina médica de Alcmeón.

En general, se dan por textuales en este fr. 4 sólo las palabras *isonomía* y *monarchía*, que hemos traducido, respectivamente, por «equilibrio» y «predominio de un(a) sol(a)». Dice G. E. R. Lloyd, «Hot and Cold, Dry and Wet in Greek Philosophy», *JHS* 84 (1964), 94-95: «Caliente y frío, seco y húmedo parecen haber sido usados en teorías patológicas ya por Alcmeón, pero ¿hasta dónde podemos retrotraer su uso en doctrinas cosmológicas?» Puesto que en lo referente a las doctrinas cosmológicas, que es lo que Lloyd cuestiona, ya hemos tocado el tema al hablar de Anaximandro, no afecta lo concerniente a Alcmeón. El mismo autor, en otro artículo («Who is attacked in On Ancient Medicine?», *Phr.* VIII, 2 [1963], 113-114), desecha la hipótesis de que el autor atacado en la obra pseudo-hipocrática (cf. A. J. Festugière, *Hippocrate. L'ancienne médecine*, París, 1948, página XIII) sea Alcmeón; y, a la luz del *Anonymus Londinensis*, conjetura que el autor atacado es Filolao. Pues aun cuando el médico hipocrático critica a quienes utilizan en medicina postulados tales como «caliente o frío o húmedo o seco o cualquier otra cosa, restringiendo el principio causal de las enfermedades y de la muerte ... a un solo postulado o dos», no se puede atribuir sin error tal pensamiento a Alcmeón. Precisamente, dice Lloyd, el fr. 4 nos muestra la interferencia de otros factores, como el exceso o deficiencia en la dieta, etc. Por el contrario, en cierta medida puede decirse que hay conceptos de Alcmeón en el autor hipocrático (cap. XIV, págs. 12-13, ed. Festugière): lo seco y lo húmedo, lo caliente y lo frío, junto con miles de otras *fuerzas*, como lo amargo y lo dulce, dice en lenguaje más elaborado, al estar mezcladas y atemperadas una por otras, son necesarias al hombre. Hemos subrayado la palabra «fuerzas» (*dynámeis*), porque pensamos que ella también debe ser considerada como textual en Alcmeón, a diferencia de «cualidades» (quizá la expresión íntegra «mezcla de cualidades» esté puesta anacrónicamente). No puede haber cuestión de «cualidades», opinamos (en contra de Schumacher, págs. 68-72): no porque se trate de «elementos», sino porque la que está en juego son más bien fuerzas «sustantivas», aunque no por eso se trate de «humores»; no están precisadas aún como órganos, actividades o sustancias determinadas, pero tampoco son adjetivas (aunque así aparezcan en la ejemplificación de Aristóteles). Cf. T. Tracy, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, La Haya-París, 1966, pág. 22 n. 2: «Nótese que *isonomía* implica una *distribución balanceada de poderes*».

400 (24 A 12) AECIO, IV 2, 2: (Acerca del alma), Alcmeón piensa que es una naturaleza que se mueve a sí misma con movimiento eterno y que por ello es inmortal y semejante a los seres divinos.

401 PLATÓN, *Fedro* 245c: Toda alma es inmortal; en efecto, lo que se mueve a sí mismo es inmortal. Lo que mueve a otra cosa, en cambio, pero es también movido por otra cosa, en cuanto cesa el movimiento, cesa la vida.

402 [ARIST.], *Probl.* XVII 3, 916a: Tal como el curso del cielo y de cada astro es un círculo, ¿por qué no podría ser similar el nacimiento y la muerte de los seres perecederos, de modo que las mismas cosas nazcan y mueran? «La vida humana es un círculo», se dice... Alcmeón dice que los hombres mueren porque no pueden anudar el principio con el fin; un dicho inteligente, si se lo entiende en sentido general y no en forma estricta. Si la vida es un círculo, y un círculo no tiene comienzo ni fin, nada puede ser anterior por estar más cerca del comienzo: ni ellos anteriores a nosotros, ni nosotros a ellos.

403 ARIST., *Fís.* VIII 8, 264b: De modo que no sería posible el movimiento continuo en un semicírculo ni en ningún otro arco de un círculo... en efecto, en esos casos el término no se anuda con el principio. El movimiento del círculo, en cambio, anuda el término con el principio, y es el único perfecto.

404 (22 B 103) PORF., *Cuest. Hom.* (a *Il.* XVIII 200): Común es el comienzo y el fin en la circunferencia de un círculo.

405 (PÍND., fr. 137a) CLEM., *Strom.* III 518:

Feliz aquel que ha visto aquello al ir bajo tierra:
sabe que el término de la vida
también es su principio, don de Zeus[10].

---

[10] Los textos que parecen presentar más fielmente el pensamiento de Alcmeón sugieren que ha pensado en la muerte o inmortalidad del *hombre* como todo o como organismo, no como «alma»; y en tal sentido, que ha concebido la posibilidad de que, con el avance de la medicina o de la ciencia en general, puedan lograr los hombres lo que ahora no consiguen: la inmortalidad.

En efecto, el único texto que los investigadores dan por auténtico es el núm. 402 o fr. 2, y allí se dice claramente que *los hombres mueren*, y se da la razón. El contexto del problema pseudoaristotélico en que leemos el fragmento no ayuda demasiado a su comprensión, ya que lo que está en cuestión es el presunto carácter circular del tiempo, que conduciría a la paradoja de que nos pudiéramos considerar tanto anteriores como contemporáneos o posteriores a los protagonistas de la guerra de Troya. Lo que sí podría valer como paradigma es el caso del movimiento circular —y por lo tanto eterno— de los astros, que aparece allí y en otros textos. Tanto GUTHRIE, I, pág. 351, como BURKERT, *WuW*, págs. 274-275 n. 115, consideran al argumento de Platón sobre la inmortalidad en el *Fedro* (texto núm. 401) como un desarrollo elaborado del pensamiento de Alcmeón, y coinciden en interpretar el fr. 2 a partir de las doxografías (textos 397, 399 y 400), originadas sin duda en Aristóteles (texto 398), que agrupa a Alcmeón con muy distintos autores, aun cuando, de todos modos, diga que «*parece* pensar» «de manera *similar*». De aquí —de la doxografías— Guthrie, Burkert, etc., piensan que, al creer «ingenuamente en la analogía con los cuerpos celestiales ... que están en movimiento perpetuo» (Guthrie), Alcmeón ha concluido que el alma es inmortal, lo cual «parece ser la contribución original de Alcmeón» (Burkert). Burkert da otros ejemplos que podrían servir presuntamente de apoyo: la frase que Porfirio atribuye a Heráclito (texto núm. 404) y los versos de Píndaro (texto núm. 405) que Clemente explica que se refieren a los *misterios de Eleusis* (!). Pero el caso es que no hay ningún pasaje textual en que Alcmeón nos hable del «alma», que es lo único que, en doctrinas de metempsícosis o similares, se dice, como en las doxografías aquí mencionadas, que sea inmortal. Y a nosotros nos resultaría forzado que un

d) *El cerebro y la comprensión.*

406 (24 A 5) TEOFR., *De Sens.* 25: Y todas las sensaciones están conectadas con el cerebro; por lo cual

quedan incapacitadas si éste se mueve o cambia de posición, al bloquear los pasajes por los cuales ⟨se producen⟩ las sensaciones.

407 (24 A 10) CALC., *Timeo* 279: La sede del cerebro, en la cual está situado el poder supremo y principal del alma.

408 (24 A 11) PLATÓN, *Fedón* 96b: ¿Y es por causa de la sangre por lo que pensamos, o por el aire o el fuego? ¿O no es ninguna de éstas la causa, sino el cerebro, al suministrar las percepciones del oído, de la vista y del olfato, de las cuales se originarían la memoria y la opinión, y a su vez, de éstas (una vez que han adquirido estabilidad) se generaría el conocimiento?

409 (24 A 11) (HIPÓCR.) *De morbo sacro* XVII: Durante el tiempo en que el cerebro está tranquilo, el hombre comprende.

410 (24 A 11) (HIPÓCR.) *De morbo sacro* XX: Por ello digo que el cerebro es el intérprete de la conciencia.

411 (24 A 8) AECIO, IV 17, 1: Alcmeón dice que lo que gobierna está en el cerebro.

412 (24 A 13) AECIO, V 17, 3: Alcmeón [dice que en el útero materno se forma primeramente] la cabeza, en la cual está lo que gobierna.

413 ARIST., *Gen. Animal.* II 6, 743b: Puesto que el principio de las sensaciones está en el corazón, éste es lo primero de todo el animal en formarse.

médico que, como Alcmeón, nos hable del organismo como un conjunto vivo, y nos diga que *los hombres mueren*, piense en la inmortalidad de un alma separada. Más bien pensamos que tiene como meta de su quehacer y su pensar un movimiento ininterrumpido del organismo humano. Pero sólo como una meta posible.

414 PLATÓN, *Timeo* 70a: La parte del alma que corresponde a la bravura y al ánimo ardoroso, deseoso de victoria, está alojada más cerca de la cabeza, entre el diafragma y el cuello, de modo que pueda escuchar a la razón y junto con ella reprima lo que proceda de los deseos, cada vez que éstos no están de ningún modo dispuestos a obedecer a la razón y a lo dispuesto desde la ciudadela.

415 ARIST., *Partes Anim.* III 7, 670a: El ⟨corazón es necesario a todos los animales⟩ porque es el principio del calor; en efecto, debe ser una especie de hogar, en el cual resida lo que abriga a la ⟨propia⟩ naturaleza; y esto ha de ser cuidado, como ciudadela que es del cuerpo[11].

e) *Las sensaciones.*

416 (24 A 5) TEOFR., *De Sens.* 25: Entre los que piensan que la sensación no se produce por lo semejante, Alcmeón... dice que se puede oír por medio de los oídos, porque en ellos hay un vacío. Un sonido se produnce en la cavidad, y el aire ⟨interno⟩ resuena en respuesta. Se puede oler por medio de la nariz junto con la respiración, enviando así el aliento hacia el cerebro. Por medio de la lengua se pueden distinguir los sabores; en efecto, por ser caliente y blanda, disuelve [lo que recibe] con el calor; y en razón de su suavidad y de su porosidad puede recibir y transmitir ⟨los sabores⟩. Los ojos ven a través del agua circundante; que tienen fuego, es patente, pues al ser golpeado lanza destellos. Se puede ver gracias a lo brillante y trans-

11 Mientras Aristóteles concedió el papel hegemónico en el organismo al corazón, por su importancia vital como centro del movimiento sanguíneo y, por ende, fuente del calor de la vida, Alcmeón ha sido el primero en privilegiar el cerebro (y la cabeza, por contenerlo). Platón ha seguido sus intuiciones.

parente ⟨del ojo⟩ cuando refleja ⟨la imagen⟩, y cuanto más puro es, tanto mejor se ve.

417 (24 A 6) AECIO, IV 16, 2: Alcmeón dice que oímos gracias al vacío que hay dentro del oído. En efecto, eso es lo que resuena tras la irrupción del aire, pues toda la cavidad resuena [12].

418 (24 A 8) AECIO, IV 17, 1: Alcmeón dice que lo que gobierna está en el cerebro; con él, en tanto atrae los olores a través de la inspiración, olemos.

419 (24 A 9) AECIO, IV 18, 1: Alcmeón dice que distinguimos los sabores por medio de lo húmedo y lo cálido que hay en la lengua, además de por su suavidad.

12 El agudo sentido empírico de Alcmeón lo hace anticiparse a Aristóteles en cuanto da, como condición de la audición de un sonido, la existencia de aire en el oído, que resuena.

En el texto de Teofrasto, no muy felizmente redactado, queda la sugerencia de que la «cavidad» en que suena la voz o sonido que se oye luego puede ser la boca (así, TIMPANARO CARDINI, I, pág. 130 n.); luego resuena en la cavidad interna del oído. En el pasaje de Aecio —que, naturalmente, procede también de Teofrasto— no se habla más que de una cavidad, la del oído. GUTHRIE, I, pág. 349, considera de interés que «en su descripción de la audición, Alcmeón identifica vacío (*kenón*) con aire» y puesto que «emerge de Teofrasto», supone que es de las cosas que Aristóteles ha tenido en cuenta al escribir en *Del alma* 419: «Correctamente se dice que el vacío es la condición básica para oír, porque vacío equivale a aire». «Esta identificación de aire con vacío es, por supuesto, un nexo entre Alcmeón y los pitagóricos». Pero aparte de que parece invertir las influencias (si Teofrasto describe así el proceso en Alcmeón es porque así lo describe Aristóteles, y no a la inversa), véase nuestra nota 53 a «Pitágoras» sobre la ecuación «vacío = aire».

420 (24 A 10) AECIO, IV 13, 12: [La vista se genera, según] Alcmeón, de acuerdo con el reflejo ⟨de la imagen⟩ por lo transparente ⟨del ojo⟩ [13].

f) *La procreación.*

421 (24 A 15) ARIST., *Hist. Animal.* VII 1, 581a: El macho comienza a producir el semen por primera vez cuando ha cumplido catorce años como máximo; al mismo tiempo comienza el vello de la pubertad; como las plantas que, cuando están a punto de producir una semilla, primero florecen, dice Alcmeón de Crotona.

422 (24 A 15) ESC. a [PLATÓN], *Alc. May.* 121e: A los catorce años se manifiesta en nosotros la proporción perfecta, según dicen Aristóteles, Zenón y el pitagórico Alcmeón [14].

423 (24 A 13) AECIO, V 3, 3: [El esperma, según] Alcmeón, es parte del cerebro.

13 En lo que a la visión concierne, la doxografía muestra en Alcmeón un deficiente precursor de Aristóteles.

En efecto, aun cuando Empédocles haya seguido —¿o iniciado?— la teoría del fuego interno del ojo (fr. 84 DK), Aristóteles se vuelve contra éste y contra el *Timeo* 45b-d, con argumentos fuertes (cf. A. Cappelletti, *La teoría aristotélica de la visión*, Caracas, 1977, págs. 81 y sigs.). Leemos con Diels *antilampsin* («reflejo [de la imagen]») en lugar de *antilepsin* («recepción [de la luz]»), porque es lo que dice el texto que más directamente tenemos de Teofrasto, aun cuando la diferencia no sea muy grande. Lo «transparente» tampoco es «del ojo» para Aristóteles, sino es la cualidad de los objetos visibles.

14 Los catorce o doble septena es un concepto antiquísimo, y que no tiene relación exclusiva ni mucho menos con el pitagorismo. Ver la división de edades por septenas en la *Elegía* 19 de Solón de Atenas (Diehl).

424 (24 A 13) CENSOR., 5, 3: Una opinión que se torna polémica entre escritores es la de si el hijo nace solamente del semen del padre —como han escrito Diógenes, Hipón y los estoicos—, o también de la madre, como le ha parecido a Anaxágoras y Alcmeón, así como también a Parménides, Empédocles y Epicuro. Pero sobre la formación del hijo Alcmeón ha confesado no saber nada definido, y pensaba que nadie puede saber qué se forma primeramente en el niño.

425 (24 A 13) AECIO, V 17, 3: Alcmeón [dice que en el útero materno se forma primeramente] la cabeza[15].

g) *Alimentación.*

426 (24 A 16) ARIST., *Gen. Animal.* III 2, 752 b: El alimento para los animales vivíparos, que llamamos leche, se forma en otra parte del cuerpo, a saber, en los senos. Pero para los pájaros la naturaleza lo hace en los huevos. No obstante, al contrario de lo que dice Alcmeón de Crotona y los hombres en general, no es lo blanco del huevo la leche, sino la yema. Ésta, en efecto, es el alimento para los pichones. Ellos creen que es lo blanco por la similitud del color[16].

15 ¿Sabía o no Alcmeón qué se forma primeramente en el niño?

Aparentemente, para SCHUMACHER, pág. 74, los dos textos de Aecio (en el primero, Alcmeón considera al esperma parte del cerebro; en el segundo, en el útero lo primero que se forma es la cabeza) equivaldrían a «anudar el principio con el fin». Pero no resulta muy claro, y Censorino asegura que de eso Alcmeón decía no saber nada.

16 Aguda observación de Alcmeón; error de Aristóteles (WACHTLER, págs. 67 sig.).

V. FRAGMENTOS PROBABLEMENTE AUTÉNTICOS.

427 (24 B 1) D. L., VIII 83: Alcmeón de Crotona, hijo de Pírito, dijo estas cosas a Brontino, León y Batillo: Acerca de las cosas invisibles, acerca de las cosas mortales, los dioses tienen conocimiento claro; pero para los hombres ‹sólo existe la posibilidad de› juzgar a partir de signos.

428 (24 B 1 a) TEOFR., *De Sens.* 25: El hombre se diferencia de los otros ‹animales› sólo porque comprende; los otros, en cambio, sienten pero no comprenden.

429 (24 B 2) [ARIST.], *Probl.* XVII 3, 916a: Los hombres mueren porque no pueden anudar el principio con el fin.

430 (24 B 3) AECIO, V 14, 1: Alcmeón dijo que los mulos machos son estériles por causa de la liviandad y frigidez del «semen genital», en tanto que las hembras en razón del «no abrirse la boca del útero»; en efecto, así hablaba él[17].

431 (24 B 4) AECIO, V 30, 1: El mantenimiento de la salud se debe al «equilibrio» de las fuerzas: húmedo, seco, frío, caliente, amargo, dulce, etc.; y en cambio, el «predominio de una sola» produce la enfermedad.

432 (24 B 5) CLEM., *Strom.* V 16: Es más fácil cuidarse de un varón enemigo que de uno amigo[18].

17 Se han entrecomillado las palabras *chorês* («del semen genital») y *anachdskein* («abrirse la boca del útero») por ser términos técnicos, que en tal contexto pueden ser de Alcmeón.

18 Esto se parece al refrán «de mis amigos, cuídeme Dios; que de mis enemigos me cuido solo». Más allá de eso, no se ve mucho.

JENÓFANES

INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el estudio de Jenófanes.*

El caso de Jenófanes es muy particular dentro de la historia del pensamiento griego. Ya BURNET, *EGP*, pág. 171, declaraba que «Jenófanes no fue filósofo, al menos más que Epicarmo», y CHERNISS, en un artículo de 1951 («The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy», incluido en *SPP*, I), decía que se trataba de «un poeta y rapsoda, que ha llegado a figurar *por error* en la historia de la filosofía griega» (*SPP*, I, pág. 18; subrayado nuestro). Guthrie, en cambio, le abre de par en par las puertas de su prestigiosa historia de la filosofía griega: «Es un poeta, el único cuyos escritos genuinos hallan un lugar tanto entre los Filósofos Presocráticos de Diels como en la Antología Lírica de Diehl» (I, pág. 361).

Esto convierte el problema de su ubicación en la historia de la filosofía en el principal que se presenta a quien pretende abordar su estudio.

Tendríamos que justificar, al menos tras haber citado a Burnet, el porqué de la inclusión de Jenófanes en nuestra recopilación y no, por ejemplo, la de Epicarmo. Este último es principalmente un comediógrafo, cuyos pasajes —conservados en citas fragmentarias— más extensos pueden servir o no de testimonio

de una etapa dada de la historia de las matemáticas o a la existencia de un pensamiento suficientemente elaborado como para burlarse de antiguas frases. En todo caso, dado que los motivos que impulsan una recopilación de presocráticos —sea la de Diels, sea la nuestra— no son precisamente los de reunir y reconstruir una obra perdida en base a citas («fragmentos»), sino que ésta es sólo una desdichada condición concomitante, habría más motivos para incluir en esa recopilación a Aristófanes que a Epicarmo. ¿Y por qué sólo la comedia y no la tragedia y la épica o la lírica? Allí nos esperarían Homero, Hesíodo, Arquíloco, Safo, Píndaro, Esquilo, Sófocles y Eurípides, para mencionar sólo algunos de los nombres más importantes. Pero también tendríamos que dar lugar a tantas páginas de incuestionable índole filosófica como las hay en las obras atribuidas a Hipócrates, o en los libros de historia de Heródoto y Tucídides, etc., etc.

En la «Introducción general» a los presocráticos se ha comenzado por dar una explicación de las causas de nuestra selección. Aquí sólo reiteraremos que nos movemos básicamente con una serie de pensadores que describe Aristóteles en los capítulos 3, 4 y 5 del primer libro de la *Metafísica*, comenzando por Tales de Mileto y llegando hasta los atomistas. Que nos cuidemos mucho de aceptar los esquemas y conceptos con que Aristóteles hace semejante descripción, es algo sobre lo cual se ha insistido en aquella Introducción general y luego a cada paso a lo largo de esta obra. Pero como esa descripción, más redondeada y precisa —también más simplificadoramente esquemática— por parte de su discípulo Teofrasto es la que ha servido de modelo no sólo a quienes en la antigüedad han querido estudiar esa primera filosofía, sino también a los modernos investigadores del pensamiento antiguo, nos atenemos en todo lo posible a esa lista, en la que figura Jenófanes y no Epicarmo.

Suele decirse —y no sin razón— que una inoportuna (al menos para nosotros) frase, casi en broma, de Platón en el *Sofista* ha convertido a Jenófanes en fundador de la «escuela de Elea» y, por ende, en un filósofo del cual no podía prescindir su discípulo Aristóteles (ver texto núm. 454). Sin embargo, resulta excesiva ligereza por parte de Platón mencionar un nombre, uno sólo en un pasaje en el cual alude a diversos filósofos sin nombrarlos, reuniéndolo tan caprichosamente con FILÓSOFOS a quien nadie hoy ni antes dudaría en calificar como tales. Y también, excesiva ligereza por parte de Aristóteles el apoyarse exclusivamente en una alusión vaga y un poco en broma de Platón —Aristóteles, que llegó a formar una biblioteca que fue la mejor de su momento—, el incluir a Jenófanes en su lista, añadiendo, más allá de lo que había insinuado Platón en el *Sofista*, que lo Uno es Dios.

2. *Lineamientos generales de nuestra interpretación.*

Lo antedicho lleva a justificarnos en el tratamiento de Jenófanes, pero no aclara suficientemente el problema que dijimos que era el principal que presentaba su abordaje: su ubicación en la historia de la filosofía.

La última afirmación del apartado anterior, que pertenece en realidad a Aristóteles, es tal vez el pilar en que se apoya Jenófanes para facilitarnos la respuesta al problema. Ciertos textos de Jenófanes (básicamente el núm. 473) han dado a un dios la condición de supremo, no la de «único» en el estricto sentido monoteístico pero sí la de «único» en tanto que «supremo». Si se leen algunos pasajes de la *Ilíada* (cf. texto núm. 507), se podrá encontrar un carácter semejante en Zeus. Sin

embargo, Zeus no sólo es impotente ante el destino, que lleva a la muerte a su amado hijo Héctor, sino que se ve impotente ante los caprichos de su esposa Hera y de su hija Atenea, impotente más que nada porque Zeus, al fin y al cabo, era un dios cantado para señores galantes y piratas, y era un dios consiguientemente afecto a los flirteos y a las intrigas y peleas, de modo que no estaba en condiciones de imponer siempre sus deseos o incluso la voluntad de algo justo.

Jenófanes se alza —antes que Heráclito y con mayor claridad— contra esta presentación del dios más poderoso. La teología implicada en sus críticas al antropomorfismo de los relatos de Homero y Hesíodo sólo puede ser comparada al tratamiento decisivo que del tema hace Platón en el libro II de la *República*.

Este dios supremo, que no puede parecerse a los hombres en ningún sentido —en rigor, esto es dicho también respecto de los otros dioses— es algo que desubica al lector u oyente de sus poemas antiguos. Lo desubica porque encuentra muchos versos hermosos, líricos, casi báquicos, otros burlescos, reflexivos a veces pero no más que tantos de Homero ni más profundos. Pero aquí se habla de Dios, se habla del *único dios*, y eso cambia el panorama. Sitúa a este dios en primer plano.

Ciertamente, después vienen Teofrasto y los doxógrafos. Inclusive un autor quizás lindante con el cambio de era, que logra insertar en el *corpus aristotelicum* un breve tratado (*Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*) que de peripatético tiene poco y de sofista mucho, y de esa manera más de un doxógrafo descuidado, como Simplicio, lo toma a veces como autoridad junto a Teofrasto. Se buscan en los versos de Jenófanes cuál es el «principio» y cuál el «elemento», cómo se ha formado el cosmos, en fin, se lo encasilla en todas las planillas que la burocracia doxográfica debía llenar para mostrar cómo había sido el mundo helénico. Hasta Guthrie cae en la trampa de la doxografía y nos cuenta cómo era la cosmología de Jenófanes, los fenómenos celestes, la alternancia de épocas secas y húmedas.

El lector nos perdonará que apenas le presentemos tres o cuatro ejemplos disímiles de la «cosmología» de Jenófanes y de otros rasgos que se han visto en su poesía —o en los resúmenes escolares— y que, con mayor abundancia, habrían podido ser extraídos de Homero y de Hesíodo sin que, por eso, fueran encasillados como «cosmólogos»: Jenófanes no ha tenido esa suerte. Por eso nuestra presentación de Jenófanes será en su mayor parte negativa: mostraremos lo que no es, o, mejor, cuán errados estaban y están quienes le adjudican muchas cosas. Nos quedaremos con lo poco pero valioso que nos ha dejado.

3. *Bibliografía selecta sobre Jenófanes.*

La mayor parte de la bibliografía que hemos manejado para el estudio de Jenófanes está mencionada ya en la Bibliografía general; tales los casos de las obras de Zeller-Nestle, Uewerbeg-Prächter, Gomperz, Gigon, K-R, Jaeger (*Teología*) y especialmente Guthrie. O en la Introducción a Parménides, dentro de obras dedicadas a los eléatas —y por lo tanto indebidamente incluido en ellas—, como las de Albertelli, Calogero, Zeller-Mondolfo (Reale), Cornford, etc., con la excepción de Reinhardt, que citamos en la Introducción a Heráclito, pues es allí donde más usamos su importante libro sobre Parménides (aunque aquí omitamos su posición referida a la inversión de la cronología reconocida tradicionalmente, por considerarla superada, al menos en ese aspecto).

En la primera mitad de este siglo se han publicado escasos aportes al problema de Jenófanes: entre los más importantes están los artículos de FRÄNKEL en *Hermes*, 1925, DEICHGRÄBER en *RhM*, 1938, y no muchos más. Poco después de iniciada la segunda mitad, los «Studi Senofanei» (*Annali Triestini*, 1952) de C. CORBATO, los capítulos dedicados por BOWRA a Jenófanes en *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, el artículo de THESLEFF sobre el problema cronológico («On dating Xenophanes», en *Commentationes Humanarum Litterarum*, XXIII.3, Helsingfors, 1957).

Pero lo más importante que hemos conocido en esta segunda mitad del siglo XX, aparte de los respectivos capítulos de GUTHRIE y de STOKES (*One and Many*), tal vez es el volumen *Senofane. Testimonianza e Frammenti*, de M. UNTERSTEINER (Florencia, 1956), donde hay una recopilación de todos los textos griegos que ofrece Diels (y otros que presenta Albertelli) con una buena traducción italiana y amplios comentarios.

I. DATOS BIOGRÁFICOS DE JENÓFANES.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

433 (21 A 8, TIMEO, fr. 133 J.) CLEM., *Strom.* I 64: Jenófanes de Colofón, quien, dice Timeo, nació en tiempos del tirano de Sicilia Ierón y del poeta Epicarmo; Apolodoro, por su parte, dice que nació durante la 50a. Olimpíada (580-577 a. C.), extendió su vida hasta los tiempos de Darío y Ciro.

434 (21 A 8) S. E., *Adv. Math.* I 257: Jenófanes de Colofón nació durante la 50a. Olimpíada (580-577 a. C.).

435 (21 A 1) D. L., IX 20: Alcanzó su madurez durante la Olimpíada 60a. (540-537 a. C.).

436 (21 A 33) HIPÓL., I 14, 1: El colofonio Jenófanes, hijo de Ortómeno, vivió hasta la época de Ciro.

437 (21 A 3 = 22 B 40) D. L., IX 1: (Heráclito) dice: Mucha erudición no enseña comprensión; si no, se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y a su turno tanto a Jenófanes como a Hecateo.

438 (21 A 1) D. L., IX 18: Jenófanes, hijo de Dexino o, según Apolodoro, de Ortómeno.

439 (21 A 6) (LUC.), *Macr.* 20: Jenófanes, hijo de Dexino y discípulo del físico Arquelao, vivió 91 años.

440 (21 A 7) CENSOR., 15, 3: Jenófanes de Colofón vivió más de 100 años.

441 (21 B 8) D. L., IX 18: Tuvo una larga vida, como él mismo dice en algún lado: Ya son 67 los años

que agitan mi desvelo a través de la tierra griega,
y desde mi nacimiento hasta entonces habían pasado
[otros 25,
si es que sé hablar con verdad acerca de estas cosas.

442 (21 A 9) EUSEB., *Cron.*: a) Olimpíada 56a. (556-553): Jenófanes de Colofón fue célebre; b) Olimpíadas 59-61: Íbico, el poeta lírico; Ferécides, el historiador; Focílides y Jenófanes[1].

---

[1] Dado que Jenófanes ha vivido casi un siglo, y que ya las fechas que de su vida nos han transmitido los escritores antiguos presentan diferencias considerables entre sí, parece posible señalar los años que estimamos como límites presuntos del comienzo y fin de la misma: 580 y 470, respectivamente.

Seguimos, con Jacoby, la enmienda de Ritter a los textos núms. 433 y 434, en los que se corrige el número de la Olimpíada que mencionan: 50 (*pentekosté*) en lugar de 40 (*tessarakosté*). La Olimpíada 40a., en efecto, transcurrió entre los años 620 y 617: como fecha de nacimiento, nada la sostiene en la actualidad. Pero el argumento, naturalmente, es otro: la fecha que dan Timeo y Sexto proviene de Apolodoro, como se ve; y ya se ha dicho que dicho escritor adoptaba la convención de fijar en 40 años la edad en que un filósofo alcanzaba su «madurez», y esto, en el caso de Jenófanes, Apolodoro lo sitúa en los años 540-533 (texto núm. 435). Claro que no constituye tal procedimiento una garantía de exactitud cronológica, porque generalmente no parece partir de un dato cierto sobre el nacimiento y calcular 40 años para fechar la «madurez», sino a la inversa: tomar un dato histórico en que alcanzara celebridad el filósofo, y a partir de allí descontar 40 años para obtener la fecha de su nacimiento. Y en este caso el dato histórico es una referencia más bien simbólica: la fundación de Elea (que era ubicada aproximadamente en el 540-537; pero ver nota 2 a Parménides),

b) *Anécdotas.*

443 (21 A 1) D. L., IX 18: Tras ser desterrado de su patria, pasó el tiempo en Sancla, Sicilia, y en Catania... recitó sus propios poemas.

---

con la cual se hace hincapié en dos vínculos: 1) el presunto poema «Colonización de Elea en Italia» (texto núm. 448) y 2) la presunta fundación de la escuela de Elea. Sobre este segundo punto, el lector encontrará una serie de textos a partir del núm. 454 (ver especialmente notas 5 y 6). Sobre lo primero, resulta posible usar el mismo argumento para vincular a Jenófanes con la fundación de Colofón (sobre la que también habría escrito un poema, según el mismo texto núm. 448), su ciudad natal, en el siglo X a. C., aproximadamente.

Que Jenófanes vivió más de 92 años, lo ha dicho él mismo en lo que tenemos como su fr. 8 (texto núm. 441). Ahora bien, helenistas como FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie*, pág 421 n. 2, proponen reunir el «entonces» del verso 3 del fr. 2 (o sea, el momento en que, a la edad de 25 años, comenzó a migrar por toda la Hélade) con el «cuando llegó el medo» del último verso del fr. 22 (texto núm. 535), que sería Hárpago, el general medo que, a las órdenes del rey persa Ciro, atacó Jonia según el relato de Heródoto (cf. texto núm. 852 y nota 2 a Parménides; la sincronización entre Jenófanes, Anacreonte, Polícrates y Hárpago es aludida específicamente en *Theol. Arithm.* pág. 40, texto número 246), alrededor del año 540 a. C. Según eso, Jenófanes habría nacido en el 565 y en el momento de escribir los versos del fr. 2 transcurría aproximadamente el año 473 (y Jenófanes tenía 92 años). THESLEFF, «On dating Xenophanes», es uno de los que más han desmenuzado tal hipótesis. Las preguntas del fr. 22 (¿quién eres y de dónde, entre los hombres, vienes?, ¿cuántos son tus años, noble varón?, ¿qué edad tenías cuando llegó el medo?) no ofrecen la menor seguridad de que se las haga Jenófanes a sí mismo, sino que parecen «estar dirigidas a un extranjero completamente desconocido» (THESLEFF, *art. cit.*, págs. 19-20). Por lo demás, aun suponiendo que se las formulara a sí mismo —cosa improbable—, Thesleff compara la expresión «cuando llegó el medo» a una similar finesa empleada durante la supremacía rusa en Finlandia (1809-1917): «cuando el ruso (sing.!)

444 (21 A 11) PLUT., *Reg. Apophth.* 175c: Ierón dijo a Jenófanes, que manifestaba poder alimentar apenas a dos esclavos: «sin embargo Homero, al que tú escarneces, aun muerto alimenta a más de diez mil».

---

vino a este país», para referirse al año 1809. El singular de este tipo, «el medo», «el armenio» se emplean para referirse a la respectiva soberanía (y remite a la gramática griega KÜHNER-GERTH, I 14, 2; pero la expresión también en castellano suele usarse en singular). Otra posibilidad sería la de que «el medo» se refiriera a Jerjes, en relación con la guerra persa del año 480 (*art. cit.*, pág. 19 y n. 3, pág. 20 n. 2, donde da ejemplos de uso indistinto de «medo» y «persa» y señala que en el fr. 22 de Jenófanes la expresión *ho Pérses* no se habría adecuado al metro). Pero la fuerza de la crítica de Thesleff al presunto paralelismo de los fr. 8 y 22 se pierde por entero al fechar la vida de Jenófanes entre el 540 (año de nacimiento!) y el 440, sobre la débil base de que tiene que haber sido maestro de Empédocles, de acuerdo con nuestro texto núm. 447 (ver nota 2). La fecha es decididamente tardía. Más apropiadas parecen, en tal sentido, las propuestas de K-R, págs. 163-164 (años 570 a 475), GUTHRIE, I, pág. 363 (570 a 470), y UNTERSTEINER, *Senofane*, CCLXX (años 580-577 para el nacimiento y entre los años 478 y 466 para la muerte).

Si se tiene en cuenta que el tirano Ierón de Siracusa gobernó en Sicilia alrededor del 478 (ver texto 433: en el mismo pasaje hay una inversión cronológica en la frase final, ya que Ciro gobernó y murió antes que Darío; Diels en DK, nota al pie, remite a un artículo suyo de 1876, en que, sobre la base de que Apolodoro escribió en yambos trímetros, entiende que la inversión se adecuaba a las exigencias del verso; THESLEFF, *art. cit.*, págs. 13-14, prefiere la sustitución de «Ciro» por «Jerjes», que le parece posible «tanto paleográfica como psicológicamente» e igualmente adecuada al metro que «Ciro»; en cualquiera de los dos casos no altera nuestra propuesta), puede aceptarse como fecha de nacimiento la indicada en los textos núms. 433 al 435, con la enmienda mencionada en los dos primeros: 580-577. Y la muerte ha debido tener lugar antes del 470 a. C. El nombre de su padre es dado de tres modos distintos; parece el más probable por la fuente, el de Ortómeno.

445 (21 A 16) PLUT., *De vit. pud.* 530e: No bajes los ojos ni temas cuando seas ridiculizado; haz, más bien, como Jenófanes, quien, cuando Laso de Hermíone lo llamó cobarde porque no quería jugar a los dados con él, admitió ser por completo cobarde y falto de audacia ante las cosas vergonzosas.

446 (21 A 17) PLUT., *De commun. notit.* 1084f: A alguien que narraba haber visto que las anguilas viven en agua caliente, Jenófanes le dijo: «Y bien, las cocinaremos en agua fría».

447 (21 A 1) D. L., IX 20: Cuando Empédocles le dijo que no era posible hallar un hombre sabio, «naturalmente», le respondió: «pues hay que ser sabio para poder reconocer al sabio» [2].

---

2 Esta misma anécdota es contada respecto de Empédocles (cf. DK, 31 A 20), quien habría hecho una réplica semejante a alguien que decía que no podía hallar un hombre sabio. Diels considera preferible la otra versión.

THESLEFF, *art. cit.*, pág. 10, para basar su tesis, considera como auténtica la anécdota que menciona a Jenófanes, pero su único argumento es: «¿Por qué habría de entrar Jenófanes en la historia, si ha sido propiamente contada acerca de Empédocles y una persona anónima?» El argumento es muy flojo, porque no hay más razones para hacer entrar a Jenófanes aquí que en las tres anteriores —cuya veracidad desconocemos— y sí menos, pues hay que alterar demasiado las cronologías —como se ha visto en nota 1— para hacerla posible, y además, como dice Untersteiner (*Senof.*, 11, nota), la redacción de 31 A 20 es «más exacta» que la de este texto, de «espíritu sofístico».

II. Escritos.

a) *Títulos.*

448 (21 A 1) D. L., IX 20: Compuso un poema, la *Fundación de Colofón*, y otro, la *Colonización de Elea en Italia*, dos mil versos en total[3].

b) *Forma y características de las obras.*

449 (21 A 1) D. L., IX 18: Escribió en verso, elegías y yambos contra Hesíodo y Homero, reprochándoles lo que habían dicho acerca de los dioses.

450 (21 A 20) Estr., XIV 1, 28: Jenófanes, el físico, compuso sátiras en poemas.

451 (21 A 21) Apul., *Flor.* 20: Empédocles crea poemas, Platón diálogos, Sócrates himnos, Epicarmo comedias, Jenofonte historias, Jenófanes sátiras.

452 (21 A 22; Plut., fr. 40 S.) Esc. a Hes., *Trabajos* 286: También Jenófanes, por su mezquindad para con filósofos y poetas compuso insólitas sátiras contra todos los filósofos y poetas.

453 (21 A 23) Esc. a *Il* II 212: No ya Jenófanes sino Homero fue el primero en componer sátiras, en las

[3] De estos dos poemas no se ha conservado ningún verso; los que tenemos están agrupados en «elegías» (frs. 1, 2, 3, 5, 7, 8, 9 —correlativos en la *Anthologia* de E. Diehl— y *Sílloi* o versos satíricos hexámetros (Timón de Fliunte, llamado el *Sillográphos* o «Sátiro», parece haberse dedicado a ese género en el siglo III a. C.), frs. 10-12, 14-18, y uno dudoso entre «Parodias» y «Sátiras», fr. 22 DK, correspondientes a 9-11, 12-16 y 18 Diehl. Además hay un grupo de frs. 23-38 DK correlativos de los 19-34 Diehl (el 17 Diehl figura en DK como fr. «dudoso» 42), bajo el título tan común de *Sobre la Naturaleza*.

cuales satiriza a Tersites y a su vez Tersites a los nobles[4].

III. Jenófanes y Parménides de Elea.

a) *Gradación del vínculo a través de los testimonios.*

454 (21 A 29) Platón, *Sof.* 242c-d: Según alguno, son tres los seres, algunos de los cuales combaten a veces entre sí, pero también a veces se hacen amigos y producen matrimonios, partos y sustento de los descendientes. Pero otro dice que son dos: húmedo y seco o caliente y frío, y los une en matrimonio. Junto a nosotros, el clan eleático, que *comenzó con Jenófanes y aun antes*, ha expuesto los mitos de que son una sola cosa las que llamamos «todas»[5].

455 (21 A 30) Arist., *Met.* I 5, 986b: De éstos, Jenófanes fue el primero que afirmó la Unidad; pues *se dice* que Parménides fue su discípulo.

456 (21 A 31) Simpl., *Fís.* 22, 26-29: Teofrasto dice que Jenófanes, maestro de Parménides, sostenía que el principio es uno y que el ente es uno y todo.

[4] El escoliasta de la *Ilíada* encuentra un antecedente de *Sílloi* o sátiras en el libro II de la *Il.* 225-264, donde el deforme Tersites se burla de Agamenón y recibe una réplica agria de parte de Ulises, seguido de un fuerte golpe con el cetro.

[5] Este texto, que parece ser origen de sucesivas deformaciones hasta llegar al invento de una escuela eleática cuyo fundador ha sido Jenófanes, no hace inventario de nombres sino de posiciones encontradas frente a lo que es considerado esencial en la realidad. Por eso, lo que hemos subrayado, no se refiere en rigor al «clan eleático» sino a quienes han sostenido una unidad en la realidad. No es, por lo tanto, que el «clan eleático» haya comenzado antes de Jenófanes o con él, sino que lo que comenzó antes, según Platón, fue la tesis de la unidad esencial.

457 (21 A 8) CLEM., *Strom.* I 64: La escuela eleática fue iniciada por Jenófanes de Colofón.

458 (21 A 36) TEODOR., IV 5: El colofonio Jenófanes, hijo de Ortómeno, que era el jefe de la escuela eleática[6].

---

[6] Los textos que presentamos a continuación del de Platón muestran paso a paso la gradual deformación de una mención de Jenófanes desprovista de toda pretensión de valor histórico hasta su conversión en un lugar común de la historia de la filosofía antigua: Jenófanes como fundador de la «escuela eleática». (Hemos subrayado, en el texto núm. 455, las palabras «se dice» para distinguirlas del paso siguiente —texto núm. 456—, en donde Teofrasto se hace cargo de la afirmación de que Jenófanes fue maestro de Parménides, que Aristóteles no asumía aún como propia.)

H. CHERNISS, «The History of Ideas» (*art. cit.* en nota 18 de la «Introducción general» a los Presocráticos) dice que Aristóteles manejó la mención de Jenófanes por Platón (texto núm. 454) no sólo del mismo modo literal en que tomó la mención de Homero por Platón y la discutió (ver texto núm. 18 y la respectiva nota 13), sino que la «aceptó en este sentido como verdadera, de modo tal que, en virtud de este equívoco, Jenófanes se convirtió en el fundador de la escuela eleática y en el maestro de Parménides» (*art. cit.*, página 107 y n. 61, donde remite al pasaje 986b de la *Met.* y a su comentario por Ross, *Aristotle's Metaphysics*, I, Oxford, 1953, pág. 130). En realidad, Ross —en la cita que de él hace Cherniss— va más lejos que Cherniss, y traduce la frase del *Sofista* «la escuela eleática comenzó con Jenófanes *y aun antes*» (subr. de Ross) y dice que «el tratamiento de Jenófanes [por Platón] como fundador de la escuela no tiene probablemente un significado muy serio». La palabra *éthnos*, que en el texto núm. 454 hemos traducido por «clan», no puede traducirse seriamente por «escuela» (lo que sucede es que Ross piensa que Platón la llama «clan» en broma, y eso es correcto, pero no lo es sustituirlo por la idea que «en serio» se hace Ross de ese «clan»). Pero tampoco Aristóteles convierte, como dice Cherniss, a Jenófanes en fundador de la «escuela eleática». Ni siquiera nos consta que, al afirmar «se dice que Parménides fue su discípulo», Aristóteles se refiera a Platón. Claro que esto es

b) *Carácter inengendrado y eterno de lo Uno.*

459 (21 A 36) TEODOR., IV 5: El colofonio Jenófanes... dijo que el todo es uno... no engendrado sino eterno.

460 (21 A 28) Ps. ARIST., *MJG* 977a: Dice que es imposible, si algo existe, que nazca, cuando afirma esto sobre el dios: pues por cierto es necesario que lo engendrado se genere de lo semejante o de lo desemejante. Pero ninguna de las dos cosas es posible. Pues ni conviene que lo semejante sea procreado por lo semejante preferiblemente a que éste lo procree (pues todas estas cosas existen como iguales y similarmente unas respecto de otras), ni de lo desemejante podría generarse lo no semejante. En efecto, si de algo más débil naciera algo más fuerte, o de algo menor algo mayor o de lo inferior lo superior o, al contrario, de las cosas mejores las peores, el ser nacería del no-ser: lo que es imposible. Por estas cosas, ciertamente, es eterno el dios[7].

---

altamente probable, dado que la expresión «se dice» indica que ni Jenófanes ni Parménides han afirmado que el segundo fue discípulo del primero; la conexión de Jenófanes con el «clan eleático» —lo cual para Platón y Aristóteles sin duda aludía a Parménides y a Zenón— se presta para suponer, en base a la cronología, una relación maestro-discípulo. Pero esta relación no es explícitamente tal en Platón, y Aristóteles tampoco se hace cargo de ella, sino que la pone en boca de otros: «se dice». Hasta los doxógrafos (cf. textos núms. 457 y 458) no sabemos de la atribución a Jenófanes de iniciar o comandar una «escuela eleática». Teofrasto mismo sólo se limita a hacerse cargo de la relación maestro-discípulo, probablemente entendiendo mal a Aristóteles (texto núm. 456); aunque no es imposible, por supuesto, que los otros doxógrafos se basen en él.

[7] Los argumentos del tratado *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* revelan un manejo lógico que, en el caso de Jenófanes, es totalmente anacrónico; y rara vez puede hallarse alguna

c) *Carácter esférico de lo Uno.*

461 (28 A 23) HIPÓL., I 2, 1: También Parménides concibe al universo uno, eterno, inengendrado y esférico.

462 (28 B 8, 42-44) SIMPL., *Fís.* 146, 15-17:

Pero puesto que hay un límite último, es completo
en toda dirección, semejante a la masa de una esfera [bien redonda,
equidistante del centro en todas direcciones.

463 (21 A 36) TEODOR., IV 5: El colofonio Jenófanes... dijo que el todo es uno, esférico y limitado, no engendrado sino eterno.

---

afinidad entre fragmentos conservados de Jenófanes y pasajes de dicho tratado, que, por ende, es en este caso poco fidedigno.

Tal vez las fechas extremas para una ubicación posible del tratado sean las dadas por UNTERSTEINER, *Senof.*, cap. I, en el siglo IV a. C. (el autor habría sido un megárico, es decir, un miembro de la escuela que fundó el discípulo de Sócrates, Euclides de Megara, poco antes de la muerte de su maestro, a saber, en el 405, y que fue continuada luego; este autor habría sufrido influencias del peripatetismo más temprano) y por Diels, *Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia libellus*, Berlín, 1900, en el siglo I d. C. El capítulo dedicado a Jenófanes tiene todo el aspecto de haber sido confeccionado por un sofista, aunque un sofista tardío (recuérdese, por ej., a Dión Crisóstomo en el siglo I d. C., Luciano y Máximo de Tiro en el II y Libanio en el IV, para mencionar sólo los nombres más importantes) que ha recibido y asimilado —en cuanto a conceptos y a términos— todo tipo de influencia, y por ende un ecléctico, como quería Diels. Al menos, la terminología peripatética no se halla mucho más presente que la estoica, para dar un ejemplo. El autor puede haber tenido a la vista no la obra de Jenófanes, sino probablemente la de Teofrasto con cita de algunos versos. Y en general se evidencia la intención de aproximar Jenófanes a la «escuela de Elea», al menos a Parménides, quizá con el propósito de llegar por esa vía al sofista del siglo V a. C., Gorgias.

464 (21 A 33) HIPÓL., I 14, 2: (Jenófanes) dice también que el dios es uno, semejante por todas partes, limitado y esférico.

465 (21 A 28) PS. ARIST., *MJG* 977b: Al ser semejante en todo, es esférico.

466 (21 B 14) CLEM., *Strom.* V 109:

Pero los mortales creen que los dioses han nacido
y que tienen vestido, voz y figura como ellos [8].

d) *El monismo de Jenófanes.*

467 (21 A 29) PLATÓN, *Sof.* 242d: Junto a nosotros, el clan eleático, que comenzó con Jenófanes y aun antes, ha expuesto los mitos de que son una sola cosa las que llamamos «todas».

---

[8] La atribución de un carácter esférico al dios-uno de Jenófanes forma parte de la confusión de Jenófanes con Parménides, o de una mala comprensión de Parménides.

Esto está claro para el lector en cuanto compara el texto 461, referido a Parménides, con los núms. 463 y 464, referidos a Jenófanes, pero también si lee los tres versos de Parménides que transcribimos como texto núm. 462, y cuyos dos últimos aparecen citados en el tratado *MJG* 978b (un par de páginas después de la frase que citamos en el número 465). En rigor, en esos versos Parménides no dice que «el ente» o «lo que es» es esférico, sino que éste es *comparado* con «una esfera bien redonda»; pero sobre eso nos remitimos al tratamiento que de ese tópico hacemos en el capítulo dedicado a Parménides. Pero lo importante aquí es insistir, con Jeager, Kirk y otros, que ningún texto de Jenófanes autoriza siquiera una comparación con una esfera. El fr. 14 (texto 466), que habla de «los dioses» en plural, dice que no tienen la «figura» de los mortales pero ello naturalmente no significa que por eso deba ser esférica. GUTHRIE, I, pág. 379 se queja de que ésa es una posición meramente negativa, que no ofrece alternativas; pero, claro está, ello no obliga a inventarlas.

468 (21 A 30) ARIST., *Met.* I 5, 986b: De éstos, Jenófanes fue el primero que afirmó la Unidad.

469 (21 A 31) SIMPL., *Fís.* 22, 26-29: Teofrasto dice que Jenófanes... sostenía que el principio es uno y que el ente es uno.

470 (21 A 30) ARIST., *Met.* I 5, 986b: Jenófanes... tras contemplar el cielo entero, afirma que lo Uno es el Dios [9].

471 (21 A 31) SIMPL., *Fís.* 22, 30-33: Jenófanes decía que lo Uno y todo es el dios, respecto del cual demuestra que es uno a partir del hecho de ser el más poderoso de todos. En efecto, si los ⟨dioses⟩ fuesen muchos, sería forzoso que el prevalecer correspondiera en forma similar a todos. Pero el dios es el más poderoso y el mejor de todos.

472 (21 A 28) Ps. ARIST., *MJG* 977a: Si el dios es el más poderoso de todos, dice que también conviene que sea uno. Pues si fueran dos o más, ya no sería él el más poderoso y el mejor de todos. En efecto, al ser dios cada uno de esos muchos, tendría tal condición

[9] Esta frase, el testimonio más antiguo que tenemos acerca del presunto monismo de Jenófanes, forma parte del reduccionismo peripatético de Jenófanes a la filosofía eléata de Parménides, sólo que, en base posiblemente a versos como los del fr. 23 (texto núm. 473), identifica a la unidad universal con Dios.

Aparentemente, cuando GUTHRIE, I, págs. 379-380, cita este pasaje de Aristóteles dentro de una sección que intitula «El Dios esférico», lo toma como «nuestro testimonio más antiguo» de la esfericidad divina. Pero si es así, cosa que no resulta clara, aun admitiendo la posibilidad de que *ouranós* signifique «cielo» no en el sentido de «universo» sino en el de «firmamento» (véase nota 67 a Anaximandro) o «bóveda celeste», desde el momento que el propio Aristóteles no hace mención de tal esfericidad del dios de Jenófanes, no es lícito derivarla de la simple referencia al cielo.

de manera similar; pues dios y la función de dios es esto: dominar pero no ser dominado, y ser el más poderoso de todos; de modo tal que, en la medida en que no prevaleciera, en esa medida no sería dios. Por consiguiente, si existieran muchos dioses y en parte prevalecieran unos sobre otros y en parte no, no serían dioses; ya que lo divino, por naturaleza, no puede ser dominado. Y si fueran iguales no tendrían la naturaleza del dios, el cual debe ser el más poderoso; pero lo igual no es mejor ni peor que lo que le es igual. De este modo, si existe un dios de tal índole, es uno solo [10].

473 (21 B 23) CLEM., *Strom.* V 109: Jenófanes de Colofón enseña que el dios es único e incorpóreo y añade:

Un único dios, el supremo entre dioses y hombres,
ni en figura ni en pensamiento semejante a los morta-
[les [11].

[10] En la medida en que el texto habla del dios como «el más poderoso de todos», es posible que tuviera a la vista versos de Jenófanes —transcritos por Teofrasto o alguna copia (?) del original—, como los del fr. 23 (texto núm. 473) donde se dice que el dios es el «supremo entre dioses y hombres». Pero también es posible que sea una argumentación basada en el informe —presuntamente procedente de Teofrasto— de Simplicio (texto núm. 471).

Es llamativa, en efecto, la similitud de lenguaje, ya que leemos en Simplicio que el dios es el «más poderoso de todos» (*pántōn krátiston*) y leemos las mismas palabras en el *MJG*, mientras el fr. 23 dice del dios único, «el supremo (*mégistos*) entre dioses y hombres».

[11] Como se ve, los versos de Jenófanes no condicen con la atribución de un monismo, aunque fuera panteísta (universo = Uno = Dios); incluso hablar de «monoteísmo» requiere precisiones (cf. nuestra nota 23), ya que alude a «dioses y hombres» menores.

IV. Otros posibles equívocos antiguos sobre Jenófanes.

a) *La tierra o la tierra y el agua como principio y elemento.*

474 Arist., *Met.* I 7, 989a: Ninguno de los que afirman que el elemento es uno considera que sea la tierra, evidentemente a causa del grosor de sus partes, mientras que cada uno de los

Adopto —con Untersteiner, Raven en K.-R, etc.— la puntuación de Diels (la coma después de «dios») contra Stokes, *One and Many*, págs. 76-78. Éste entiende que, puesto que en el mismo verso tenemos el numeral *heîs* («uno», «único») y el superlativo «supremo» (*mégistos*) «es arbitrario —e improbable que sea lo correcto— separar los dos vocablos por una coma» (pág. 77: propone traducir «el único dios supremo», con coma o sin ella después del superlativo). Stokes apela al verso XII 243 de la *Ilíada*: «el único presagio mejor es combatir por la patria» (sigo la traducción dada por *LSJ* en *oionós*, ya que Stokes se limita a considerar «sin-sentido» la traducción «el presagio es único» e «improbable» la versión «hay un solo presagio») y a la gramática griega Kühner-Gerth, I, pág. 28 (donde se dan ejemplos de poetas trágicos e historiadores en que el superlativo «es reforzado o determinado más precisamente» por el *heîs*; cf. *LSJ* sobre este vocablo, 1.b: «enfáticamente con un superlativo). Por nuestra parte sólo vemos diferencia de alguna importancia entre lo que dice Stokes y una traducción como la propuesta por Guthrie, I, pág. 374 y n. 1 («Dios es uno, el más grande, etc.»; y al pie de pág. en n. 1 afirma que ambas palabras, «Dios» y «uno», forman una «sentencia completa» con la cópula omitida, y que también podría traducirse «Hay un solo Dios», con riesgo de hacer perder el matiz de *heîs*, según Guthrie). Cuando se lee en la traducción DK «Un único dios, máximo, etc.» (cf. K-R, pág. 169), se advierte, como en la traducción nuestra, que las dos comas del primer verso encierran una «determinación más precisa» de las primeras palabras (la función sería inversa a la puntualizada por Kühner-Gerth, ya que la frase con el superlativo precisaría o fortalecería el *heîs theós* y no al revés, pero el resultado es aquí más lógico). Es decir, la expresión «el supremo entre dioses y hombres» no se convierte en un «sin-sentido» frente a la caracterización de Dios como «uno» o «único» (como sugiere Guthrie, I, página 374 n. 2; cf. Stokes, *ob. cit.*, pág. 76), sino que, por el contrario la precisa: Dios es único en tanto es el supremo. Lo que llama la atención es que Guthrie traduce *démas* por «cuerpo» (I, pág. 374), siendo que advierte (I, pág. 375 n. 1) que ese segundo verso del fr. 23 parece una réplica textual del verso VIII 14 de la *Odisea*, donde se dice que Ulises es «*démas* semejante a los inmortales». Véase el texto número 501, donde reproducimos palabras que la despechada Calipso dirige a Ulises (allí, como en el fr. 14 —texto número 466— y en el presente fr. 23, traducimos *démas* por «figura», y en dicho texto homérico núm. 501 vertimos *eîdos* por «aspecto»), a las que éste replica prudentemente que de ningún modo una mortal como Penélope podría alcanzar a tener el «aspecto» de la diosa (*eîdos*, *Od.* V 216-217). A veces, *démas* puede indicar «estatura», como resulta evidente en *Il.* V 801, al calificar a Tideo de «pequeño» (*démas* está en un acusativo de relación: «en estatura»), o tal vez en el citado verso de *Od.* VIII 14, ya que poco más abajo se nos dice que la diosa Atenea ha hecho aparecer a Ulises «más grande» (VIII 18-20). Pero la comparación de Penélope con Calipso no se refiere evidentemente a la estatura, como tampoco la que hace Agamenón entre Criseida —la doncella que ha llevado de Tebas como botín de guerra— y su propia esposa Clitemnestra: aquélla no es inferior a ésta en *démas*, ni en sus dotes naturales, ni en inteligencia ni en su manera de obrar (*Il.* I 114-115). Puede vertirse *démas* como «contextura», «esbeltez», «figura», mas nunca como «cuerpo», en vista de la imitación (réplica) que de Homero se hace, en cuyos poemas no hay un vocablo para «cuerpo» (cf. Snell, *Entd.*, págs. 21-25).

tres elementos ha hallado un sostenedor, ya que unos dicen que es el fuego, otros el agua y otros el aire. ¿Por qué no dicen que es la tierra, como la mayoría de los hombres? Dicen, en efecto, que todas las cosas son tierra, y también Hesíodo afirma que la tierra fue el primero de los cuerpos en generarse[12].

[12] Aquí Aristóteles pone en claro que ningún presocrático

475 S. E., *Adv. Math.* X 313-314: Hípaso, Anaxímenes y Tales sostienen que todas las cosas son engendradas a partir de un elemento único y de una cualidad determinada: Hípaso y —según algunos— Heráclito de Éfeso han admitido que la generación se produce a partir del fuego; Anaxímenes, a partir de aire; Tales, a partir del agua; y Jenófanes, según algunos, a partir de la tierra:

«De la tierra nacen todas las cosas, y en la tierra ter-
[minan todas».

[Y entre los que sostienen que todas las cosas son engendradas] a partir de varios elementos que se pueden contar, el poeta Homero piensa que de dos, tierra y agua, cuando dice:

«Océano, génesis de dioses, y la madre Tetis»[13]

o también:

«Pero vosotros os convertiríais todos en agua y tierra».

---

que haya sostenido que el «elemento» primordial fuera uno lo ha identificado con la tierra (contra textos núms. 475 y 476).

Respecto de la atribución a Hesíodo, cf. *Teog.* 116-117: en rigor, allí se dice que en primer lugar se generó *Cháos*, y luego la Tierra, pero *Cháos*, «abismo», es concebido por Aristóteles (*Fís.* IV 8, 208b, donde cita casi íntegramente ambos versos) no como «cuerpo» sino como «lugar» en que están los «cuerpos»; el primer «cuerpo», en sentido estrictamente aristotélico, sería la Tierra.

13 *Il.* XIV 201 (texto núm. 94). Sobre el empleo de este verso por Platón y Aristóteles para inferir de él una tesis sobre el poder generador universal del agua, ver textos núms. 18 y 583.

Pero nada avala la posible asimilación de Tetis a la tierra; ni en Homero, ni en Hesíodo, ya que, en *Teog.* 133-136 figuran ambos —Océano y Tetis, pero entre otros— como hijos del Cielo y la Tierra, y luego, en pareja, procrean diversos ríos (337).

Y con él parece, según algunos, estar de acuerdo el colofonio Jenófanes; éste dice, en efecto:

«Todos hemos nacido de tierra y agua».

476 (21 B 27) Aecio en Teodor., IV 5: De Jenófanes es este verso:

«De la tierra nacen todas las cosas y en la tierra ter-
[minan todas».

477 Génesis 3.19: Hasta que retornes a la tierra, de la cual saliste; porque eres tierra y en tierra terminarás[14].

478 (21 A 29) Filóp., *Fís.* 125, 27-29: Porfirio dice que Jenófanes consideraba como principios lo seco y lo húmedo, es decir la tierra y el agua, y menciona un pasaje que muestra esto:

«Tierra y agua son todas las cosas que nacen y crecen». De esta opinión parece ser también Homero cuando
[dice[15]:

479 *Il.* VII 96-100:

¡Ah, fanfarrones, Aqueas y no Aqueos!
Horrible al máximo será nuestro escarnio
si ningún Dánao hace frente a Héctor.

---

14 Lo más probable es que Jenófanes haya escrito el verso que cita Aecio en esta forma que recoge la Biblia, y que es la más popular: a ella sin duda alude Aristóteles en texto número 474.

15 Filópono parece copiar a Sexto (texto núm. 475) —o a una fuente común— en la coincidencia de versos similares de Jenófanes (fr. 33 citado por S. E., y fr. 29, transcrito aquí) con el verso VII 99 de la *Ilíada* (cf. texto núm. 479, donde se advierte, por el contexto, lo artificial de la comparación: allí se ve que para el poeta homérico no se trata en absoluto de que «todos» o «todo» haya nacido de tierra y agua, sino de una injuriante insinuación de Menelao a los jefes aqueos en el sentido de que antes se convertirán en estatuas de barro que aceptar el desafío de Héctor a combatirlo).

Pero vosotros os convertiríais todos en agua y tierra,
sentados allí, cada uno falto de coraje y sin honra.

480 (21 B 30) Aecio, III 4, 4:

Fuente de agua es el mar y fuente de viento;
pues ni en las nubes ⟨nacería la fuerza del viento
que sopla⟩ desde afuera sin el mar inmenso,
ni las corrientes de los ríos ni el agua lluviosa del éter,
sino que el gran mar es generador de nubes, vientos
y ríos [16].

b) *Lo limitado y lo infinito.*

481 (21 A 31) Simpl., *Fís.* 22, 26-29: Teofrasto dice que Jenófanes... sostenía que el principio es uno y que el ente es uno y todo, ni limitado ni infinito.

482 (21 A 28) Ps. Arist., *MJG* 977a: Por todo esto el dios es así: eterno y uno, homogéneo y esférico, ni infinito ni limitado.

483 (21 A 41) Arist., *Del Cielo* II 13, 294a: Pues unos sostienen por eso que es infinita la parte inferior de la tierra, diciendo que ella ha hundido sus raíces hacia lo infinito, como el colofonio Jenófanes.

484 (21 A 47) Simpl., *Del Cielo* 522, 7-10: Pero yo desconozco, por no haber encontrado los versos de Jenófanes sobre el asunto, si dijo que la parte inferior de la tierra es infinita y que por eso permanece firme, o si el lugar que está debajo de ella y el éter ⟨que se halla allí⟩ es infinito, y por eso, al precipitarse hacia lo infinito, parece que la tierra permanece en reposo.

[16] Estos poéticos versos se prestan, sin duda, para que un doxógrafo, ansioso de hallar una *arché*, diga en base a ellos que para Jenófanes lo era el agua (aunque «el mar» es la «fuente»). (Sin ser doxógrafo, ver, por ej., Solmsen, *ASPW*, pág. 428 y notas 141-142).

485 (21 A 47) Aecio, III 9, 4: Jenófanes dice que desde esa parte inferior la tierra hunde sus raíces hacia la infinito, y que se solidifica a partir de aire y fuego.

486 (21 B 28) Aq. Tac., IV 34, 11:

Este límite superior de la tierra que se ve junto a los [pies
toca el aire, pero hacia abajo se extiende hasta lo más [profundo [17].

c) *Lo inmóvil y lo que se mueve.*

487 (21 A 31) Simpl., *Fís.* 22, 26-29: Teofrasto dice que Jenófanes... sostenía que el principio es uno y que el ente es uno y todo, ni limitado ni infinito, ni en movimiento ni en reposo.

488 (21 A 28) Ps. Arist., *MJG* 977b: Este uno, que dice Jenófanes que es dios, no se mueve ni es inmóvil. En efecto, el no-ser es inmóvil, pues ni lo otro iría hacia lo mismo ni éste hacia lo otro. Pero las cosas

[17] Desde Aristóteles hasta los doxógrafos (textos núms. 483-485) entienden el segundo verso del fr. 28 de modo que la tierra «hacia abajo se extiende hasta lo infinito», malinterpretándolo.

Sobre la traducción que hacemos en este caso de *tò ápeiron* como «lo más profundo», ver nota 40 a Anaximandro. Si se lo tradujese «lo infinito», de todos modos se diría lo contrario que los doxógrafos en textos núms. 481 y 482: por arriba la tierra sería limitada, por abajo infinita. Pero si acaso estos textos identificaron de ese modo la tierra con lo uno, al ser éste esférico, sería limitado por todos lados (así Guthrie, I, pág. 381 y n. 1, donde sigue a Cornford; cf. discusión en Untersteiner, *Senof.*, CLIV y sigs.), y/o estaría rodeado por un aire «infinito». Pero más natural parece el significado homérico-anaximándreo.

que son más de una se mueven, pues es necesario que una cosa se mueva hacia otra, y ciertamente ninguna se movería hacia el no-ser. El no-ser, en efecto, no está en ninguna parte, y si se transformara una cosa en otra, lo uno sería más de uno; por esto, sólo se moverían si son dos o más de uno, mientras la nada está en reposo y es inmóvil. Pero lo uno no está en reposo ni en movimiento, etc.

489 (21 A 31) SIMPL., *Fís.* 23, 6-16: De modo similar, suprime también el movimiento y el reposo. El no-ser, en efecto, es inmóvil, pues ni otra cosa iría hacia lo mismo ni esto hacia lo otro. Pero las cosas que son más de una se mueven, pues una cosa se transforma en otra; de modo que, cuando dice que permanece en el mismo [lugar] y que no se mueve,

«permanece siempre en el mismo [lugar] sin moverse,
ni le conviene emigrar de un lado al otro»,

no dice que permanece según el reposo contrario al movimiento sino según la quietud trascendente al movimiento y al reposo. Nicolás de Damasco, en la mención que hace en el tratado *Sobre los dioses* dice que el principio [para Jenófanes,] es infinito e inmóvil; en cambio, Alejandro sostiene que es limitado y esférico[18].

[18] Si los dos versos citados (fr. 26) se refieren al dios supremo del fr. 23, pueden entenderse como una característica que lo distingue de todos los demás dioses concebibles; pero en ningún caso sugieren una base para la complicada disputa sobre su inmovilidad o movilidad, infinitud o finitud.

Aristóteles, en *Met.* I 5, 986b, después de hablar de los pitagóricos y Alcmeón, alude a algunos pensadores que —según dice— no interesan para la investigación sobre las causas que está exponiendo. Se supone que alude a los «eléatas» (por ej., Ross, *Ar. Met.*, I, págs. 152-153), ya que aclara que los otros (los *physiológoi*, o sea, los que hablan de la naturaleza) añaden el movimiento al referirse a la generación del universo, mientras éstos dicen que (el universo) es inmóvil. Pero hay un punto que a Aristóteles le interesa: Parménides piensa en lo Uno según el concepto o la definición (*lógos*), en tanto Meliso lo hace según la materia. Por eso Parménides consideró a lo Uno limitado, y Meliso infinito. Luego vienen unas casi 5 líneas dedicadas a Jenófanes, que hemos traducido como textos núms. 455 y 470, pero entre los cuales hay unas pocas palabras que sólo vienen al caso aquí: Jenófanes «nada claro dijo» sobre el punto que interesa a Aristóteles «ni parece haber pensado en ninguna de las naturalezas de éstas». Esto parece significar simplemente que Jenófanes no dijo nada que le permitiera a Aristóteles ponerlo al lado de Parménides o al lado de Meliso en la distinción que él ha hecho. Pero como el texto aristotélico tampoco es claro, se ha prestado a que se dijera que Jenófanes ha dicho que lo Uno no es limitado ni es infinito; más aún, que no se mueve ni está en reposo. Esto último ya no es cuestión de interpretar mal el texto de Aristóteles: o se tiene delante una paráfrasis en lugar del texto o no se lo sabe leer, ya que hace la diferencia entre los eléatas y los demás filósofos. Por eso McDiarmid dice (*TonPC*, págs. 116-119) que no se debe a Teofrasto el error, pues sería inconcebible que considerara a la vez eléata a Jenófanes y le negara uno de los dogmas fundamentales eléatas: la inmovilidad del ser. El error se debe a Simplicio, que ha copiado en esto el texto del *MJG* (número 488). «La razón de Platón para vincular a Jenófanes con los eléatas debe haber sido algo de sus poemas que pareciera preanunciar un rasgo esencial de la doctrina eléata» (pág. 119: McDiarmid da como ejemplo los dos versos del fr. 26). Por nuestra parte, hemos señalado otro rasgo más esencial, tal vez, y que se aprecia mejor en la lectura de Platón (texto núm. 454 y nota 5): la unidad de todas las cosas. (Esencial en Parménides, naturalmente, no en Jenófanes.) Notemos además que las dos citas (fr. 26 y fr. 25) que de Parménides hace Simplicio en apenas 20 líneas de la pág. 23 (Diels) sólo pueden provenir de Teofrasto, a quien

d) *Atribución de tesis cosmológicas.*

490 (21 A 32) PS. PLUT., 4: Jenófanes de Colofón... sostiene que, con el correr del tiempo, de modo continuo la tierra se hunde y, poco a poco, se desplaza hacia

el mar. Y dice también que el sol se forma por la aglomeración de pequeñas y numerosas chispas.

491 (21 A 38) AECIO, II 13, 14: Jenófanes de Colofón dice que los astros nacen de nubes inflamadas de fuego, y que, tras apagarse cada día, vuelven a encenderse por la noche como carbones, pues el levante y el poniente son encendimientos y apagamientos.

492 (21 A 40) AECIO, II 20, 3: Jenófanes dice que el sol existe a partir de nubes inflamadas de fuego. Teofrasto ha escrito, en la *Física*, que el sol se forma por la aglomeración de pequeñas y numerosas chispas agrupadas por la evaporación húmeda.

493 (21 A 42) AECIO, II 30, 8: Jenófanes dice que el sol es útil para la generación y gobierno del cosmos y de los seres que viven en él; la luna, en cambio, es superflua.

494 (21 B 30) AECIO, III 4, 4:

Fuente de agua es el mar y fuente de viento;

....

el gran mar es generador de nubes, vientos / y ríos [19].

acaba de citar al fin al de la página anterior. Y aunque el nombre de Teofrasto sea importante en la historia de la filosofía, y no sepamos quién fue el autor del *MJG*, que por lo demás hemos dicho debe haberse basado en parte en Teofrasto, nos parece más justo repartir las culpas: Teofrasto interpretó lo de «ni limitado ni infinito», el autor del *MJG* entendió mal el pasaje de Aristóteles —tal vez parafraseado por Teofrasto— y añadió argumentos. Pero lo de «la quietud trascendente al movimiento y al reposo» es una interpretación muy tardía, posiblemente de Simplicio mismo. Los dos versos del fr. 26, en todo caso, no deben ser entendidos como una postulación del inmovilismo, sino, como dice McDiarmid, como un ataque a la mitología antropomórfica.

19 Textos como el del fr. 30 (verlo en núm. 480) abundan

V. TEOLOGÍA.

a) *Crítica a Homero, Hesíodo y sus enseñanzas míticas.*

495 (21 B 10) HEROD., *P. Dichr.* 296, 6:

Pues desde antiguo todos han aprendido de acuerdo [con Homero...

496 HER., II 53: Homero y Hesíodo han compuesto la genealogía de los dioses para los griegos, han dado a los dioses sus nombres, honores y funciones y han descrito los aspectos con que se manifestaban.

497 PLATÓN, *Rep.* X 616e: Cuando encuentres a admiradores de Homero, que digan que este poeta ha educado a Grecia [20].

498 (21 B 11) S. E., *Adv. Math.* IX 193: De ahí también que Jenófanes critique a Homero y a Hesíodo, al decir:

«Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo
cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres:
robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros».

en Homero y Hesíodo: afortunadamente, Aristóteles puso a éstos a salvo de los doxógrafos, al considerarlos «teologizantes».

20 Si incluso Parménides ha compuesto su poema en lenguaje homérico (ver capítulo respectivo) y el mismo Jenófanes emplea terminología y fraseo homérico aun cuando sea para contraponerse a él (ver nota 11), ha sido por la popularidad de que disfrutaron los versos homéricos hasta por lo menos Platón y Aristóteles. Cf. *Eutifrón* 5e-6c, donde Eutifrón justifica la acusación contra su padre en la creencia popular de que Zeus es el mejor y más justo de los dioses, y no obstante dicha creencia admite que Zeus haya encadenado a su padre; y pocas líneas después, Eutifrón responde afirmativamente a la pregunta de Sócrates —siempre en la ficción del diálogo— sobre si cree efectivamente que entre los dioses hay guerra de unos contra otros, odios terribles y combates, etc.

499 (21 B 12) S. E., *Adv. Math.* I 289: Según Jenófanes de Colofón, Homero y Hesíodo

«han narrado muy a menudo acciones injustas de los [dioses:
robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros»[21].

b) *Críticas al antropomorfismo de los relatos teológicos.*

500 (21 B 14) CLEM., *Strom.* V 109:

Pero los mortales creen que los dioses han nacido
y que tienen vestido, voz y figura como ellos.

501 HOMERO, *Od.* V 212-213:

Pues de ninguna manera
las mortales podrían competir con las inmortales en figura y en [aspecto[22].

502 (21 B 15) CLEM., *Strom.* V 110:

Pero si los bueyes, ⟨caballos⟩ y leones tuvieran manos
o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los [hombres,
dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuer- [pos,
los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a [bueyes,
tal como si tuvieran la figura correspondiente ⟨a cada [uno⟩.

21 El último verso de ambas citas, como se ve, es idéntico. Todo hace pensar que forman un solo fragmento (ver texto 529).

22 Sobre estos versos homéricos y su vocabulario allí y en Jenófanes, véase nuestra nota 11.

503 (21 B 16) CLEM., *Strom.* VIII 22:

Los etíopes ⟨dicen que sus dioses son⟩ de nariz chata
y negros; los tracios, que ⟨tienen⟩ ojos azules y pelo [rojizo.

c) *Monoteísmo.*

504 (21 B 23) CLEM., *Strom.* V 109:
Un único dios, el supremo entre dioses y hombres,
ni en figura ni en pensamiento semejante a los morta- [les.

505 ÉXODO 23, 32: No pactarás con ellos ni con sus dioses.

506 DEUTERONOMIO 6, 14-15:

No sigáis a otros dioses entre las naciones que os rodean,
pues es un dios celoso tu dios, Yavé, el que reside en medio [de ti.

507 HOMERO, *Il.* VIII 17 (Habla Zeus):

Entonces conoceréis en cuánto soy el más poderoso de todos [los dioses.

508 (22 B 32) CLEM., *Strom.* V 115: Heráclito ha escrito: «Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus»[23].

23 Jenófanes está más próximo al pensamiento de Heráclito (ver texto 508 y nuestra «Introducción» a Heráclito, págs. 314-315) que al de Homero (texto núm. 507; hay muchos otros pasajes, como el de *Il.* XII 241-2: «Zeus domina sobre todos los mortales y sobre todos los inmortales»). Cf. nota 20. No es el de Jenófanes, pues, un pensamiento estrictamente monoteísta, pero tampoco politeísta-antropomórfico como el de la tradición homérico-hesiódica. La diferencia con el «Yavé» bíblico es clara: habrá muchos dioses, pero los hebreos deben rendir culto sólo a Yavé, que es el dios de Israel, el dios de la nación hebrea. Jenófanes hace un planteo especulativo: para los griegos hay muchos dioses —que son susceptibles de recibir cultos, pero no de ser considerados antropomórficamente; cf. textos núms. 466 y 515—, pero hay uno supremo, único en su condición, más precisado en frs. 24, 25 y 26.

d) *Características de Dios.*

509 (21 A 1) D. L., IX 19: La esencia de Dios es esférica; no posee nada semejante a los hombres: todo Dios ve y todo Dios escucha, si bien no respira. Es todo mente y sabiduría, y eterno.

510 (21 A 33) HIPÓL., I 14, 2: Dios... es capaz de percibir con todas sus partes.

511 (21 B 24) S. E., *Adv. Math.* IX 144: En efecto, si lo divino existe, es un ser vivo; y si es un ser vivo, ve:

«Todo ⟨él⟩ ve, todo ⟨él⟩ piensa, todo ⟨él⟩ escucha»[24].

512 (21 B 25) SIMPL., *Fís.* 23, 19-20: Y afirma que piensa todas las cosas, cuando dice:

24 Parece como si dijera: «es todo ojos, todo oídos, todo pensamiento». («Pensamiento» no tiene aún connotaciones propias de una «razón» contrapuesta a los «sentidos», sino el más general de «conocer» o «percibir»). El sentido del fragmento es, como señala K. v. Fritz, el de que «Dios no puede poseer ningún órgano especial de comprensión o de percepción».

Cf. el artículo de K. v. FRITZ sobre *noûs* y *noeîn* (*CP* 40, 1945) en *UBV*, págs 288-289. Como advierte GUTHRIE, I, página 374 n. 2, ha de ser errada la sospecha de Raven de que, en vista de la frase del texto núm. 509 (que, según KAHN, *Anaximander*, pág. 98 n. 2, «muestra la mano de Teofrasto y por ello garantiza la referencia final a la respiración»), la última frase del fr. 24 no ha de ser «todo escucha» sino «si bien no respira» (K-R, pág. 170). En efecto, en la paráfrasis que leemos en D. L. lo que se suprime no es «todo escucha» sino «todo piensa». CORBATO, *Studi Senofanei*, página 65, asigna, de todos modos, su papel a la negación del respirar: Jenófanes, según él, «quiere, aun afirmando la perfecta sensibilidad visual y auditiva de su divinidad, quitarle hasta el menor residuo de antropomorfismo». Ciertamente, pero para eso basta el fr. 24 como está (lo cual no implica negar la posibilidad de que en otros versos se añadan esfuerzos para tal fin, sino sólo ser reacios a modificar una frase por otra que la parafrasea). Cf. JAEGER, *Teología*, página 49.

«Pero sin trabajo, con la ⟨sola⟩ fuerza de la mente,
[hace vibrar a todas las cosas»[25].

513 (21 B 26) SIMPL., *Fís.* 23, 11-12:

Permanece siempre en el mismo ⟨lugar⟩ sin moverse,
ni le conviene emigrar de un lado al otro[26].

e) *Ritos, plegarias y sacrificios.*

514 (21 A 13) ARIST., *Ret.* II 23, 1400b: Otro procedimiento demostrativo consiste, cuando se está a punto de obrar en sentido opuesto a lo que ya ha sido hecho, en examinar las dos cosas a la vez. Por ejemplo, Jenófanes, a los eléatas que le preguntaron si debían ofrecer sacrificios y cantar trenos a Leucótea o no, les aconsejó no cantarle trenos si la consideraban diosa, y no ofrecerle sacrificios si la consideraban un ser humano[27].

25 Lejos del primer motor inmóvil de Aristóteles, que mueve pasivamente, sólo en tanto es amado, pero también de los dioses mitológicos, que intervienen en minucias de la vida humana, el dios de Jenófanes hace vibrar (o «estremecerse») todo, con sólo pensarlo.

26 Ver nota 18. GUTHRIE, I, pág. 374, forma un solo texto con este fragmento (al que coloca en primer lugar) y el anterior, lo cual, sea o no lo que históricamente corresponda, da buen sentido.

27 Los «trenos» son quejas o lamentaciones, que, según la anécdota, Jenófanes consideraba adecuado cantárselos a un mortal, más no a un dios, al cual, en cambio, correspondía que se le ofrecieran sacrificios. Los «eléatas» de la anécdota son, naturalmente, habitantes de Elea no integrantes de una escuela. Leucótea era una mortal que según el mito fue honrada como Ino.

De las cuatro versiones que dan DK de la anécdota en 21 A 13, elegimos la de Aristóteles por ser más antigua; en las otras tres, Plutarco sustituye a los eléatas por egipcios, con variantes que no nos parecen esenciales. «Leucótea» significa, en realidad, «diosa blanca». Pero el relato homérico cuenta: «Hija de Cadmo, Ino la de los pies hermosos,

515 (1 B 1) ATEN., XI 462c:

Ahora, pues, es puro el suelo y puras las manos
y los cálices...
Canto y ambiente festivo dominan la casa en todo su [contorno;
y en primer lugar conviene que varones prudentes can- [ten himnos a dios
con mitos piadosos y discursos puros,
....
Entre los varones es de alabar aquel que, tras beber, [manifiesta cosas nobles,
según le permiten la memoria y el esfuerzo por la [virtud,
pero no se ocupa en luchas de Titanes ni de Gigantes
ni tampoco de Centauros, ficciones de los antiguos,
o en disensiones violentas, en las que nada útil hay;
siempre, en cambio, es un bien tener consideración a [los dioses [28].

VI. LIMITACIONES DEL CONOCIMIENTO HUMANO.

516 (21 B 18) ESTOB., *Ecl.* I 8, 2:

Pues los dioses no revelaron desde un comienzo todas [las cosas a los mortales,

Leucótea, como era llamada antes, cuando era mortal, ahora en el seno del mar compartía los honores de los dioses» (*Od.* V 333-335).

28 Aun en esta elegía casi báquica junto a un hondo sentimiento religioso Jenófanes mantiene su concepción antihomérica de Dios.

Muy probablemente acierta JAEGER, *Teología*, pág. 49, cuando dice que la concepción de Tales y Anaximandro («todo está lleno de dioses», «lo divino... todo lo abarca, etc.») es especulativa, en tanto que «nadie puede dudar de que Jenófanes ora realmente a su Dios».

sin que éstos, buscando, con el tiempo descubren lo [mejor [29].

517 (21 A 25) CIC., *Acad.* II 23, 74: Parménides y Jenófanes —con versos no tan buenos (como los de Empédocles) pero con versos al fin— increpan, casi airados, la arrogancia de aquellos que, aunque nada puede saberse, osan decir que saben.

518 (21 B 35) PLUT., *Quaest. conviv.* 746b: Para dar el toque final a estas cuestiones, Amonio hace su acostumbrada cita de Jenófanes:

«que estas cosas sean conjeturadas ⟨de modo que⟩ se [asemejen a las verdaderas».

519 (21 B 34) S. E., *Adv. Math.* VII 49: Y entre éstos, según algunos, Jenófanes es de esta tendencia, al afirmar que todas las cosas son inaprehensibles, cuando escribe:

«no hay ni habrá un varón que haya conocido lo patente
o haya visto cuantas cosas digo acerca de dioses y de [todo.
Pues aunque llegara a expresar lo mejor posible algo [acabado,
él mismo no lo sabría; la conjetura, en cambio, ha sido [asignada a todos»;

29 Cherniss y Dodds, entre otros, ven aquí una afirmación, tal vez la primera, de progreso intelectual y cultural. Pero ella no implica, según Cherniss, la noción de que cada descubrimiento o invención está determinado de algún modo por los que lo han precedido, sino sólo que diferentes hombres se aproximan en grados diferentes a una verdad objetiva, sin poder alcanzarla nunca del todo (remite para esto al fr. 34, texto núm. 519).

CHERNISS, *art. cit.* en nota 18 a la «Introducción general». Dodds, en «The Ancient Concept of Progress», 1969, pág. 4.

en efecto, en estas palabras «patente» parece querer decir lo verdadero y lo conocido [30].

VII. Fragmentos probablemente auténticos.

520 (21 B 1) Aten., XI 462e:

Ahora, pues, es puro el suelo y puras las manos
y los cálices. Uno ciñe coronas entrelazadas;
otro vierte agradable perfume en un vaso.
La crátera está colocada rebosante de alegría;
otro vino, a punto, que promete no ha de faltar nunca,
dulce en las ánforas, oliendo a flor.
En el medio, el incienso despide un aroma santo;
hay agua fresca y dulce y pura,
al lado panes dorados y una mesa de honor
colmada de queso y miel espesa,
y en el centro un altar adornado con flores por todos
[lados.
Canto y ambiente festivo dominan la casa en todo su
[contorno;
y en primer lugar conviene que varones prudentes
[canten
himnos a dios, con mitos piadosos y discursos puros.
Después de haber ofrecido libaciones y orado para
[poder hacer
las cosas justas —pues esto es lo que más se acos-
[tumbra—,
no es insolencia beber hasta el punto en que pueda
[volver
a casa sin ayuda de un siervo, si no se es anciano.

30 Aquí no está en cuestión una teoría del conocimiento, ni una posición de escepticismo. Sólo una confesión humilde de lo conjetural de todo lo que ha dicho y dice.

Entre los varones es de alabar aquel que, tras beber,
[manifiesta cosas nobles,
según le permiten la memoria y el esfuerzo por la
[virtud,
pero no se ocupa en luchas de Titanes ni de Gigantes
ni tampoco de Centauros, ficciones de los antiguos,
o de disensiones violentas, en las que nada útil hay;
siempre, en cambio, es un bien tener consideración a
[los dioses.

521 (21 B 2) Aten., X 413f:

Pero si con la rapidez de los pies obtuviera alguien
[victoria
sea en el pentatlo, donde está el templo de Zeus
junto a las corrientes del Pisa en Olimpia, sea en la
[lucha,
sea en el doloroso pugilato
o bien en la terrible competencia que llaman pancracio
sería más ilustre ante la mirada de sus conciudadanos,
disfrutaría de un visible lugar de privilegio en las reu-
[niones
y sería alimentado por el erario público
gracias al Estado, y recibiría un regalo que sería un
[tesoro para él.
Y también si venciera con caballos, él obtendría todas
[esas cosas,
sin merecerlo como yo. Pues más valiosa que la fuerza
de varones o de caballos es nuestra sabiduría.
Pero sin querer uno se acostumbra a esto, si bien no
[es justo
preferir la fuerza a la verdadera sabiduría;
pues aunque entre el pueblo hubiera un buen púgil,
o quien prevaleciera en el pentatlo o en la lucha
o en la velocidad de los pies —lo cual es sumamente
[apreciado

entre cuantas obras de fuerza hay en las competiciones [de hombres—,
no por eso el Estado contaría con un mejor orden.
Escaso disfrute para el Estado se produciría con esto:
con que algún competidor venciera en las riberas del [Pisa;
pues tales cosas no engordan las arcas del Estado.

522 (21 B 3) ATEN., XII 526a:

Tras aprender de los lidios una lujuria perniciosa,
mientras vivían sin una odiosa tiranía,
marchaban hacia el ágora con mantos de púrpura,
en conjunto no menos de mil,
jactanciosos, adornados con apuestas cabelleras,
impregnadas de aroma con refinados ungüentos.

523 (21 B 5) ATEN., XI 18, 782a:

Nadie mezclaría en una copa vertiendo primero vino,
sino agua y sobre ella el vino.

524 (21 B 6) ATEN., IX 368e:

Cuando enviaste un muslo de cabrito recibiste una pin- [güe pata
de toro engordado, obtenida en homenaje a un varón
cuya gloria se extenderá sobre toda Grecia sin cesar,
mientras exista la raza de los aedos griegos [31].

[31] La interpretación más común acerca de estos 4 versos es la de que Jenófanes se contrapone a otro poeta (por ej., Simónides). Pero la actitud humilde del fr. 34 hace difícil concebir tamaña exaltación de sí mismo. Ver discusión en UNTERSTEINER, pág. 121.

525 (21 B 7) D. L., VIII 36:

Ahora voy a abordar otro tema, y mostraré el camino.
Y una vez, al pasar él por donde un cachorro era cas- [tigado
cuentan que se compadeció y dijo estas palabras:
detente, no lo golpees; pues en verdad es el alma de [un varón
amigo: la reconocí al oír el sonido de su voz [32].

526 (21 B 8) D. L., IX 18:

Ya son sesenta y siete los años
que agitan mi desvelo a través de la tierra griega,
y desde mi nacimiento hasta entonces habían pasado [otros veinticinco,
si es que sé hablar con verdad acerca de estas cosas.

527 (21 B 9) *Etym. Gen.*:

Mucho más débil que un hombre envejecido [33].

528 (21 B 10) HEROD., *P. Dichr.* 296, 6:

Pues desde antiguo todos han aprendido de acuerdo [con Homero.

529 (21 B 11-12) S. E., *Adv. Math.* IX 193 y I 289:

Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo
cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres,

[32] Sobre la referencia a Pitágoras y a la presunta doctrina de la metempsícosis, ver texto núm. 312 y nota respectiva.

[33] Esta línea, que aparece en el léxico etimológico «genuino» en la palabra «vejez», resulta de significado oscuro e incompleto. Los fragmentos que siguen hasta el 22 inclusive, son encasillados un poco artificialmente como *Silloi* o «sátiras».

y narrado muy a menudo acciones injustas de los
[dioses:
robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros[34].

530 (21 B 14) CLEM., *Strom.* V 109:

Pero los mortales creen que los dioses han nacido
y que tienen vestido, voz y figura como ellos.

531 (21 B 15) CLEM, *Strom.* V 110:

Pero si los bueyes, ⟨caballos⟩ y leones tuvieran manos
o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los
[hombres,
dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus
[cuerpos,
los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a
[bueyes,
tal como si tuvieran la figura correspondiente ⟨a cada
[uno⟩.

532 (21 B 16) CLEM., *Strom.* VIII 22:

Los etíopes ⟨dicen que sus dioses son⟩ de nariz chata
y negros; los tracios, que ⟨tienen⟩ ojos azules y pelo
[rojizo.

533 (21 B 17) ESC. a ARISTÓF., *Cab.* 408:

Alrededor de la sólida morada hay plantadas ⟨ramas
[del⟩ abeto[35].

534 (21 B 18) ESTOB., *Ecl.* I 8, 2:

Pues los dioses no revelaron desde un comienzo todas
[las cosas a los mortales,

---

34 Sobre la fusión de los frs. 11 y 12 en un solo texto, ver nota 21.

35 La conjetura «ramas» (que en el contexto es *kládoi,* como en *Bacantes* 110 de Eurípides; en el verso de Jenófanes se conjetura *Bákchoi,* sinónimo en este caso; cf. *LSJ* III, 2) supone una referencia al culto dionisíaco, pero de índole incierta.

sino que éstos, buscando, con el tiempo descubren lo
[mejor.

535 (21 B 22) ATEN., *Epít.* II 54e:

Conviene, en la estación invernal, decir estas cosas
[junto al fuego,
echado sobre un lecho blando, satisfecho,
mientras se bebe dulce vino y se come garbanzos:
¿quién eres y de dónde, entre los hombres, vienes?
[¿cuántos son tus años, noble varón?
¿qué edad tenías cuando llegó el medo?[36].

536 (21 B 23) CLEM., *Strom.* V 109:

Un único dios, el supremo entre dioses y hombres,
ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales.

537 (21 B 24) S. E., *Adv. Math.* IX 144:

Todo ⟨él⟩ ve, todo ⟨él⟩ piensa, todo ⟨él⟩ escucha.

538 (21 B 25) SIMPL., *Fís.* 23, 20:

Pero sin trabajo, con la ⟨sola⟩ fuerza de la mente, hace
[vibrar a todas las cosas.

539 (21 B 26) SIMPL., *Fís.* 23, 11-12:

Permanece siempre en el mismo ⟨lugar⟩, sin moverse,
ni le conviene emigrar de un lado al otro.

540 (21 B 27) AECIO en TEODOR., IV 5:

De la tierra nacen todas las cosas y en la tierra termi-
[nan todas.

541 (21 B 28) AQ. TAC., IV 34, 11:

Este límite superior de la tierra que se ve junto a los
[pies
toca el aire, pero hacia abajo se extiende hasta lo más
[profundo.

---

36 Véase en nota 1 las objeciones de Thesleff a que estas preguntas sean tomadas como hechas a Jenófanes por él mismo.

542 (21 B 29) SIMPL., *Fís.* 188, 32:

Tierra y agua son todas las cosas que nacen y crecen.

543 (21 B 30) AECIO, III 4, 4:

Fuente de agua es el mar y fuente de viento;
pues ni en las nubes ⟨nacería la fuerza del viento
que sopla⟩ desde afuera sin el mar inmenso,
ni las corrientes de los ríos ni el agua lluviosa del éter,
sino que el gran mar es generador de nubes, vientos
y ríos.

544 (21 B 31) HER. HOM., c. 44:

El sol se eleva por encima de la tierra y la calienta.

545 (21 B 32) ESC. EUST. a *Il.* XI 27:

La que llaman Iris es también una nube
púrpura, roja y verde amarillenta a la vista [37].

546 (21 B 33) S. E., *Adv. Math.* X 314:

Todos hemos nacido de tierra y agua.

547 (21 B 34) S. E., *Adv. Math.* VII 49:

No hay ni habrá un varón que haya conocido lo patente
o haya visto cuantas cosas digo acerca de dioses y [de todo.
Pues aunque llegara a expresar lo mejor posible algo [acabado,
él mismo no lo sabría; la conjetura, en cambio, ha [sido asignada a todos.

548 (21 B 35) PLUT., *Quaest. conviv.* 746b:

Que estas cosas sean conjeturadas [de modo que] se [asemejen a las verdaderas.

37 Si esto hubiera de tomarse como una desmitologización del «arco iris» (HES., *Teog.* 775 sigs.), lo menos que habría que decir es que en ese sentido sería muy pobre (ver textos números 226-7 y nota).

549 (21 B 36) HEROD., *P. Dichr.* 296, 9:

Cuantas cosas se han manifestado a los mortales han [de ser vistas.

550 (21 B 37) HEROD., *P. mon. léx.* 30, 30:

También en ciertas cavernas gotea agua.

551 (21 B 38) HEROD., *P. mon. léx.* 41, 5:

Si dios no hubiese engendrado la miel amarillenta, se [diría
que los higos son mucho más dulces ⟨de lo que nos [parecen⟩ [38].

38 Los frs. 39-41 DK (como anteriormente los frs. 4, 13, 19-21a) no ofrecen versos de Jenófanes sino referencias o palabras aisladas, que, como en el caso de los frs. 42 y 45 (directamente considerados «dudosos» por DK; no figuran los números 43 y 44), no son de interés para nuestro estudio.

HERÁCLITO

INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el estudio de Heráclito.*

Es probable que Heráclito de Éfeso haya sido el más genial de los filósofos presocráticos. Por el momento resulta imposible determinar cuál es el porcentaje de tal probabilidad, ya que la misma depende, en buena parte, del estilo literario y estructura conceptual de quien, no sin razón, se ganó ya en la antigüedad, el epíteto de «el oscuro»; y en buena parte, también, de la deplorable forma en que nos ha llegado su obra, o, si se prefiere, los elementos con los cuales reconstruirla.

La mayor parte de los investigadores coinciden en que el estilo de la obra de Heráclito ha sido sentencioso, aforístico y, por ende, desprovisto de todo carácter sistemático. A ello se suma la continua expresión alegórica o simbólica, así como una ironía respecto de la mayor parte de sus congéneres, pero especialmente frente a los intelectuales.

Ahora bien, si ya el estilo ha sido sentencioso, es natural que se haya prestado a citas con que escritores antiguos han deseado fortalecer alguna opinión propia o simplemente ornamentar su propia obra, pero, sobre todo dada la brevedad de la mayor parte de dichas citas, resulta lógico esperar que más de una vez se

haya adecuado la sintaxis de la expresión original a la del contexto de la cita, o bien parte de su léxico haya sido adaptado al más propio del autor que hace la cita. Máxime si se tiene en cuenta que, de los 130 fragmentos que en la colección Diels-Kranz figuran como auténticos, 44 corresponden a citas de escritores cristianos que se hallaban en plena disputa con los pensadores paganos; y, además de la posible distorsión que ha sido puesta en juego por Aristóteles y Teofrasto, según lo ya considerado en nuestra «Introducción general», nos hallamos en el caso de Heráclito con un pensador cuyas expresiones han resultado especialmente propicias para que filósofos estoicos hallaran antecedentes de sus propias teorías, aun a riesgo de hallarlos donde no existieran.

Pensemos, simplemente, que un escritor que, desde Aristóteles hasta quizás hoy, ha sido llamado «físico» o «filósofo de la naturaleza» (hasta el punto de que uno de los más importantes libros que modernamente se le han consagrado, el de Kirk, aborda sólo los «fragmentos cosmológicos») nos ha legado escaso material sobre temas que justifiquen tal clasificación: de los 130 fragmentos (B) que en Diels-Kranz figuran como auténticos (que, en nuestra interpretación, se reducen a 116, y seguramente bastante menos en la de Kirk), apenas 10 podrían encuadrarse dentro de una clasificación de «cosmológicos», y aun así, varios de ellos sólo si se apela a una interpretación simbólica o si se considera como «fragmento» una sola palabra. Ciertamente, si se apela a una interpretación simbólica, podría extenderse tal cantidad a 10 ó 15 más; pero hay que decir que también cabe una interpretación simbólica, que decida que lo «físico» o «cosmológico» de esos 4 a 25 textos simboliza algo que sea muy de otro orden.

Pongamos un ejemplo: si consideramos, con Marcovich, y de acuerdo con el fr. 3, que Heráclito estimó *seriamente* que el sol era «del ancho de un pie humano», resultaría harto improbable que Heráclito haya sido genial. Y lo mismo vale para el caso de fragmentos que, sin tener tan singulares características como la del citado 3, no parecen decir, por sí solos, nada de interés (como, entre otros, los frs. 19, 35, 38, 39, 42, 46, 74, 87, etc.). Eso explica —esperamos— la dificultad que enunciamos acerca de decidir en qué medida es probable que sea cierto lo que nosotros pensamos, a saber, que Heráclito fue el presocrático más genial.

2. *Lineamientos generales de nuestra interpretación*

Un aspecto de nuestra interpretación ya ha sido anticipado al mencionar los problemas con que nos enfrenta el material que nos ha llegado de Heráclito y sobre él: especialmente, al hacer notar la escasísima base que proveen los «fragmentos» para hallar un pensamiento cosmológico en Heráclito, y la interpretación simbólica que —en parte con esa precaria base, y en parte con el apoyo de la doxografía antigua— se quiere hacer de muchos de los otros fragmentos; a ésta advertimos que cabía contraponer una interpretación opuesta, que buscara un simbolismo de otro tipo allí donde la lectura más directa es cosmogónica o cosmológica.

Sin duda, tanto Heráclito como Parménides —presuntamente contemporáneos— han sido personas cultas que se han familiarizado con las concepciones cosmológicas de los milesios. Precisamente por eso, han sido alineados por Aristóteles entre los cosmólogos. El hecho de que Parménides haya escrito en verso, y que la primera parte de su poema —tal vez la

más extensa, y sin duda la mejor conservada— combate algunos aspectos de aquellas cosmologías, ha obligado a los intérpretes modernos a un tratamiento aparte, a veces unilateral, al margen de los cosmólogos. Heráclito, en cambio, no sólo escribió en prosa, sino que, como hemos visto, lo ha hecho en una prosa aforística y alegórica, con lo que se ha prestado a que los intérpretes modernos lo enrolaran, como Teofrasto —siguiendo a Aristóteles—, en la lista de antiguos «filósofos de la naturaleza». En ella, según la ordenación aristotélica, después de Tales y Anaxímenes (¡junto a Hípaso de Metaponto!) aparece Heráclito como un «filósofo» que ha elegido, como «principio» y «elemento», el *fuego*, por transformación del cual surgen las demás cosas, por condensación y rarefacción (22 A 5).

Nosotros creemos, por el contrario, que Heráclito no tenía el menor interés en temas físicos o cosmológicos, sino en cuestiones ético-metafísicas o ético-religiosas. E incluso estamos convencidos de que sentía tanto rechazo por los sabios milesios como por los tradicionales poetas-sabios como Homero y Hesíodo y por las formas de superstición y magia. Lo que no significa que se privara de usar nombres míticos como los de Zeus, Apolo, Erinias, Dike, etc., o de vocablos de uso cosmológico (por ej., fuego, agua, tierra, etc.); pero *en ambos casos en forma simbólica.*

En muchas cosmogonías antiguas el sol desempeñaba el papel supremo; incluso en Homero el sol ve y oye todas las cosas. Pero ¿qué pasa después de que el sol se pone? ¿No hay nada que vea y escuche y haga justicia? Heráclito considera a lo supremo a imagen y semejanza del sol, que según la explicación atribuida a Anaximandro, enviaba su fuego a modo de «un torbellino ígneo entubado». Para Heráclito, lo supremo «quiere y no quiere ser llamado Zeus» (quiere ser la divinidad gobernante, pero no complicarse en flirteos y embustes); es como un sol «que no se pone» nunca, y a lo cual nadie puede ocultarse. Ya en Homero y Hesíodo el sol tenía sus «fases» o solsticios, según las cuales brilla más o menos: así el «fuego siemprevivo» es lo Uno que a veces se ve más —y la multiplicidad de las cosas se ve entonces sólo como unidad— y a veces se ve menos, dando lugar así a que lo más visible sean todas las cosas ordenadas, esto es, el «mundo», «que se enciende con medida y se apaga con medida».

Esto supremo se hace escuchar —no en estricto sentido auditivo— a los hombres como Logos, aunque muchos no lo entiendan y actúen como si estuvieran dormidos. Y sólo para los despiertos el mundo —gracias al Logos— es común; el que duerme tiene su «mundo particular». Pero lo supremo se alimenta de tales contraposiciones: por eso incluso los dormidos son colaboradores del quehacer cósmico. Por el mismo motivo esta contraposición, que a veces Heráclito llama «guerra» o «discordia», también es «armonía» de contrarios (aun cuando se nos aclare que «la armonía invisible vale más que la visible»).

3. *Bibliografía selecta sobre Heráclito*

Después de las dos ediciones pioneras de fragmentos de Heráclito, a saber, la de Schleiermacher (1807) y la de Bywater (1877), la recopilación DK es la más usada. En la actualidad, la edición más completa de los fragmentos es la de Marcovich, que agrupa los textos de acuerdo con el principal significado que les halla, y presenta además, en cada caso, diversos textos que, en grados sucesivos, Marcovich entiende que derivan del primero. No posee, en cambio, más que algunos testimonios.

La recopilación de R. Walzer presenta todos los fragmentos DK y todas las doxografías —con traducción italiana—, incluyendo los contextos en que aparecen los fragmentos, y textos derivados. En español (aunque el idioma original sea italiano), la versión más completa es la de Mondolfo, aunque no nos dé el texto griego ni el contexto de los fragmentos. Más completa en lo que a testimonios e imitaciones concierne es la obra que el mismo autor editó más recientemente en Italia, donde Tarán se hace cargo de las epístolas pseudo-heraclíteas (de las cuales teníamos en castellano sólo una versión de A. Cappelletti).

El último repertorio bibliográfico especializado en Heráclito que conocemos es el de E. N. Roussos (*Heraklit. Bibliographie*, Darmstadt, 1971). A continuación damos una lista muy sintética de obras consultadas, algunas citadas muy a menudo en las notas, por lo que aquí se antepone a la referencia bibliográfica la abreviatura con que será citada.

A. CAPPELLETTI, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas, 1969.

—, *Los fragmentos de Heraclito*, Caracas, 1972.

GIGON, *UH* = O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935.

KIRK = G. S. KIRK, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954.

MARCOVICH = M. MARCOVICH, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary, Editio Maior*, Mérida, 1967.

MARCOVICH, *RE* = M. MARCOVICH, s. u. «Herakleitos», Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie der Klassischen Altertumswissenschaft*, Suppl.-Bd. X, Stuttgart, 1965.

M. MARCOVICH, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana. Editio minor*, Mérida, 1968.

MONDOLFO, *Her.* = R. MONDOLFO, *Heráclito*, Textos y problemas de su interpretación [trad. O. Caletti], México, 1966.

MONDOLFO, *MT* = *Eraclito. Testimonianze e Imitazioni* (a cura di R. Mondolfo e L. Tarán), Florencia, 1972.

MONDOLFO, *ZME* = E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, Parte I, vol. IV, *Eraclito*, Florencia, 1961.

RAMNOUX = C. RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, 2.ª ed., París, 1968.

REINHARDT = K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 2.ª ed., 1959.

VERDENIUS, «Der Logosbegriff» = W. J. VERDENIUS, «Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides», *Phr.* 11 (1966) y 12 (1967).

WALZER = R. WALZER, *Eraclito, Raccolta dei frammenti e traduzione italiana*, Florencia, 1939.

I. DATOS BIOGRÁFICOS DE HERÁCLITO.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

552 (22 A 1) D. L., IX 1: Heráclito era de Éfeso e hijo de Blosón o, según algunos, de Heraconte. Alcanzó su madurez durante la 69a. Olimpíada (504-501 a. C.)[1].

[1] Tal fecha ha sido cuestionada, y sólo puede aceptarse como aproximada.

MARCOVICH, *RE*, cols. 247-249, la descarta por considerarla como un esfuerzo por «hacer de Heráclito y de Parménides, ubicado en la misma Olimpíada, discípulo de Jenófanes, que floreció en la Olimpíada 60a.», o sea, 540-539 a. C., con lo cual se lograría los 40 años con que Apolodoro separa en su cronología a cada maestro de su discípulo. Pero dicha relación maestro-discípulo es más intentada entre Jenófanes y Parménides, para convertir al primero en fundador de la «escuela de Elea». No sucede lo mismo con Heráclito. Una pauta podrían darla textos como el núm. 674, correspondiente al fr. 40, donde se separa a Hesíodo y Pitágoras, por un lado (MARCOVICH, *RE*, col. 248), de Jenófanes y Hecateo, por otro. El «a su turno» indicaría que los primeros han muerto cuando se escribe dicho fr. 40, los otros aún no. Pero «a su turno» da un matiz *cronológico*, no *necrológico*: no puede saberse si Jenófanes y Hecateo vivían o no en ese momento. Lo que parece seguro es que, aun cuando Heráclito y Parménides hayan sido contemporáneos, el primero no conoció la obra del segundo, mientras el segundo conoció la obra del primero. De este modo, al menos culturalmente, tendríamos una secuencia Pitágoras-Jenófanes-Heráclito-Parménides.

553 (22 A 1a) *Suda*: Heráclito era de Éfeso e hijo de Blosón, o de Bautor; según otros, de Heracís.

b) *Anécdotas.*

554 (22 A 1) D. L., IX 1-5: Era arrogante ante cualquiera, y desdeñoso, como es patente por su libro, en el cual dice: [22 B 40-44]. También atacó a los efesios por haber desterrado a su amigo Hermodoro, diciéndoles: [22 B 121]. Y cuando fue requerido por ellos para instituir leyes, despreció el ofrecimiento en razón de que en el Estado prevalecía ya una mala estructuración política[2]. Se alejó así de la vida pública, retirándose en el templo de Artemisa, y mientras estaba jugando allí con los niños, vio a su alrededor a efesios, y les dijo: «¿De qué os asombráis, hombres perversos? ¿No es acaso mejor hacer esto que tomar parte con vosotros en los asuntos políticos?». Finalmente se hizo misántropo y fue a vivir en las montañas, donde comía hierbas y plantas. Y como a raíz de esto se enfermó de hidropesía, regresó a la ciudad. Allí preguntó a los médicos, enigmáticamente, si eran capaces de hacer de una lluvia torrencial una sequía... Fue objeto de asombro desde niño, ya que, cuando era joven, decía que no sabía nada, y en cambio, al llegar a adulto, afirmaba conocer todo[3].

[2] En lo posible, traduciremos *pólis* por «Estado» y no por «ciudad», no sólo porque a menudo una *pólis* abarcaba más de una ciudad (caso de Atenas), sino porque la autonomía política e institución de leyes son algo propio de un Estado y no de una ciudad. Análogamente traducimos *politeía* (que significa a veces «república» «gobierno», «constitución», etc.), por «estructura política».

[3] En general, se considera que este anecdotario ha sido construido más sobre la base de dichos de Heráclito que sobre testimonios históricos.

555 (22 A 3) CLEM., *Strom.* I 65: Heráclito, hijo de Blosón, persuadió al tirano Meláncoma a dejar el gobierno. Además desdeñó una invitación del rey Darío a visitar Persia[4].

556 (22 A 3b) PLUT., *De Garr.* 17, 511b: ¿Acaso los que expresan simbólicamente lo que hay que hacer, sin pronunciar una sola palabra, no son elogiados y admirados deferentemente? Así Heráclito, cuando sus conciudadanos le pidieron que les dijera su pensamiento sobre la concordia, subió a la tribuna, tomó una copa de agua fría en la que echó harina de cebada, la revolvió con una pizca de menta y tras beberla, se marchó, con lo que les mostró que el satisfacerse con lo que se puede y no necesitar cosas caras mantiene a los Estados en paz y concordia[5].

c) *Maestros y discípulos de Heráclito.*

557 (22 A 1) D. L., IX 5: No fue discípulo de nadie, sino que dice haberse investigado a sí mismo[6] y haber aprendido todo por sí mismo. Pero Soción afirma que algunos han dicho que fue discípulo de Jenófanes.

558 (22 A 1a) *Suda*: No fue discípulo de ningún filósofo, sino que debe su formación a su naturaleza y al estudio... Pero algunos dijeron que fue discípulo de Jenófanes y del pitagórico Hípaso.

559 (22 A 1) D. L., IX 6: Tanta fama adquirió su libro, que de él nació una secta de partidarios, llamados «heraclíteos».

d) *Enfermedad y muerte.*

560 (22 A 1) D. L., IX 3-4: Finalmente se hizo misántropo y fue a vivir en las montañas, donde comía hierbas y plantas. Y como a raíz de esto se enfermó de hidropesía, regresó a la ciudad. Allí preguntó a los médicos, enigmáticamente, si eran capaces de hacer de una lluvia torrencial una sequía. Y como no lo entendieron, se enterró en un establo, con la esperanza de que el calor del estiércol evaporase el agua de su cuerpo. Pero no se produjo ese efecto, y así concluyó su vida a los sesenta años...[7]. Hermipo, en cambio, afirma que les dijo a los médicos que, si eran capaces, le vaciaran las entrañas para secarle la humedad; y que, como ellos se negaron, se expuso al sol y ordenó a los niños que lo cubrieran con estiércol; y que, así extendido, al día siguiente murió y fue enterrado en el ágora[8]. Por su parte, Neanto de Cízico dice que, al no poder quitarse de encima el estiércol, quedó transformado a tal punto que no fue reconocido por los perros, que lo devoraron.

---

4 Ver nota anterior.
KIRK, pág. 13, hace notar que, según Polibio, un Meláncoma gobernó en Éfeso dos siglos después, y piensa que este informe recogido por Clemente puede provenir de una confusión con el tirano Coma (esto, a su vez, es descartado por MARCOVICH, *RE*, col. 251). Lo referente al rey persa Darío puede haber sido imaginado frente a las epístolas pseudo-heraclíteas.

5 Este curioso relato da la impresión de ser un engendro tardío hecho por alguien que ha imaginado a Heráclito tan enigmático en sus actos como en sus escritos, y aún más.

6 Cf. fr. 101 (texto núm. 699).

7 Este pasaje nos produce la duda de si la hidropesía llevó a Heráclito a escribir palabras como las del fr. 118 (texto número 701), o, si, a la inversa, éste ha llevado a inventar una muerte de Heráclito por hidropesía.

8 El ágora abarcaba una amplia zona céntrica, donde se hallaban los principales edificios públicos y templos, mercados, un espacio para asambleas, y —a juzgar por este texto— también cementerios.

561 (22 A 1a) *Suda*: Habiéndose enfermado de hidropesía, no dejó que los médicos lo curasen como querían, sino que él mismo se untó todo el cuerpo con estiércol y dejó que fuera secado por el sol; mientras yacía así, se aproximaron perros que lo despedazaron. Pero otros dicen que murió al quedar cubierto por la arena.

562 MARCO ANTON., III 3, 4: Tras haber teorizado tanto sobre la naturaleza de la conflagración del universo, Heráclito murió cuando, lleno de agua por dentro, se untó todo el cuerpo con estiércol.

II. ESCRITOS.

a) *Títulos y divisiones.*

563 (22 A 1) D. L., IX 5: El libro que se le atribuye es, por su contenido, *Sobre la naturaleza*; pero está dividido en tres secciones [9]: una sobre el universo, otra política y otra teológica.

564 (22 A 16) S. E., *Adv. Math.* VII 132: El varón mencionado, al comenzar su obra *Sobre la naturaleza*...

---

9 Traducimos *lógoi* por «secciones». Tanto el título como sus «secciones» no han de provenir de Heráclito, sino de bibliotecarios o recopiladores tardíos.

Sobre el abusivo empleo del título *Sobre la naturaleza* para obras de presocráticos, ver nota 4 a Alcmeón. En todo caso, el libro de Heráclito no podía llamarse así «por su contenido», no sólo por la distinta índole de las 3 secciones que en seguida se menciona, sino porque como se ve en el texto núm. 564, «al comenzar su obra», Heráclito (fr. 1) no habla de la naturaleza o de temas cosmológicos.

565 HIPÓL., IX 10, 8: En esta sección [10] expone su pensamiento propio en su conjunto.

566 (22 A 1) D. L., IX 12: Algunos lo titulan *Las Musas*, otros *Sobre la naturaleza*; Diodoto lo llama *Directivas precisas para regular la vida*, otros *Regla de costumbres* o bien *Ordenamiento único de conducta para todos* [11].

b) *Estilo del libro.*

567 (22 A 1) D. L., IX 6-7: Según algunos lo escribió oscuro deliberadamente, para que sólo los capaces tuvieran acceso a él y que no fuera despreciado por el vulgo... Teofrasto dice que, por melancolía, escribió algunas cosas dejándolas a medio terminar [12], mientras que otras unas veces las escribió de una manera y otras de otra... Algunas veces en su escrito se expresa en forma brillante y clara, de modo que hasta el más lerdo puede comprender fácilmente y es presa de una elevación del alma; la brevedad y la fuerza de la expresión son incomparables.

---

10 Traducimos *kephálaion* por «sección».

Cf. nota 9 referente a estas divisiones y denominaciones. KIRK, 184 y 350 n. 1, concibe la posibilidad de que lo que haya llegado a Hipólito no fuera la obra originaria de Heráclito, sino un compendio. Claro que un compendio puede tener «secciones», añade Kirk. Estamos de acuerdo, siempre que con eso no se pretenda que en la obra original existieran tales «secciones».

11 La variedad de títulos exhibe elocuentemente la arbitrariedad de quienes los ponían, así como la dificultad de someter la obra de Heráclito —presumiblemente aforística— a sus puntos de vista.

12 No «algunos escritos», como traduce Mondolfo (quien, en *MT*, 29, entiende que se alude a una «multiplicidad de escritos heraclíticos»), sino «algunas partes de sus escritos», o tal vez «algunas sentencias» o «aforismos».

568 (22 A 1a) *Suda*: Escribió muchas cosas poéticamente [13].

569 (22 A 4) ARIST., *Ret.* III 5, 1407b: En general, lo que se escribe debe ser fácil de leer y de entender, lo cual es lo mismo, y sucede cuando hay muchas conjunciones; no cuando hay pocas, o cuando no es fácil puntuar, como en la obra de Heráclito. En efecto, la obra de Heráclito es difícil de puntuar, porque no es claro dónde se debe hacer, si antes o después de una palabra, como al comienzo del libro. Allí, en efecto, dice: «Aunque esta razón existe siempre los hombres se tornan incapaces de comprenderla». No está claro, pues, si el «siempre» corresponde a lo anterior o a lo que sigue.

570 (22 A 4) DEMET. FAL., *De elocutione* 192: La claridad depende de varias cosas: primero, en la propiedad de la expresión; después, en el modo de unir. La expresión sin partículas unitivas [14] y deshilvanada es siempre enteramente oscura. En efecto, el comienzo de cada cláusula no queda claro a causa de la falta de conexión, como en la obra de Heráclito; a ésta, en efecto, la hace oscura, en la mayoría de los casos, la falta de conexión.

---

13 «Poéticamente», referido a Heráclito, implica dos cosas: 1) un lenguaje alegórico y un contenido que impresiona estéticamente, y 2) un fraseo y un ritmo adecuado a tal contenido (cf. K. DEICHGRÄBER, *Rhytmische Elemente im Logos des Heraklit*, Wiesbaden, 1962).

14 En el caso de Heráclito conviene traducir *asýndeton* por «sin partículas unitivas» y no sólo «sin conjunciones», ya que las «partículas unitivas» griegas pueden ser también adverbios o simples matices de transición, énfasis, etc. (cf. A. J. DENNISTON, *Greek Particles*). Y en efecto, la mayoría de tales partículas en las citas de Heráclito se deben a su intercalación en el contexto de un autor, y su ausencia en la frase original demuestra el carácter sentencioso de la obra.

c) *Estructuración dialéctica del discurso heraclíteo.*

571 (22 B 10) PS.-ARIST., *De Mundo* 396b: Esto mismo era lo dicho por Heráclito el oscuro: «Acoplamientos: cosas íntegras y no íntegras, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas una y de una todas las cosas».

572 (22 B 67) HIPÓL., IX 10, 8: Dice así: «El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre» [15].

573 (28 B 6) SIMPL., *Fís.* 78, 2: Tras haber censurado [Parménides] a los que hacen concordar el ser con el no-ser en lo inteligible, diciendo: «para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo y no lo mismo».

574 (22 A 7) ARIST., *Met.* III 3, 1005b: En efecto, es imposible que alguien sostenga que lo mismo sea y no sea, tal como algunos creen que dice Heráclito.

575 ARIST., *De Interpr.* 4: Todo discurso es significativo... pero no todo discurso es proposicional, sino sólo aquel en el que se dice algo verdadero o algo falso, lo que no se da en todos los casos: por ejemplo,

---

15 A menudo hallamos en Heráclito no un discurso enunciativo (con sujeto y predicado) sino una estructura de contraposiciones.

Cuando se discute, en este texto como en otros semejantes, si «el dios» es sujeto o predicado de lo que sigue a continuación, se está interpretando el discurso heraclíteo desde el punto de vista de la sintaxis aristotélica, que es la más común. Porque para Heráclito no se trata tanto de que Dios *sea* día y noche, verano e invierno, sino de que Dios —en cierto modo, la cara invisible y única del mundo contrapuesta a la visible y múltiple— abarca (o armoniza) los contrarios.

la plegaria es un discurso, pero no es verdadera ni falsa [16].

576 Arist., *Met.* IV 7, 1012a: Pero el discurso de Heráclito, al decir que todas las cosas son y no son, parece hacerlas a todas verdaderas [17].

577 (22 B 102) Porf., *Cuest. Hom.* IV 4: También dice Heráclito que «para el dios todas las cosas son bellas, buenas y justas».

III. El Cosmos: principios y proceso.

a) *La doctrina del flujo perpetuo.*

578 (22 A 6) Platón, *Crát.* 402a: En algún lugar dice Heráclito que todo se mueve y nada permanece, y, comparando las cosas con la corriente de un río, dice que en el mismo río no nos bañamos dos veces [18].

579 Simpl., *Fís.* 1313, 8: Los que, siguiendo a Heráclito, han teorizado sobre la naturaleza teniendo en vista el flujo perpetuo del devenir y que todas las

16 Si Aristóteles se hubiera percatado de que el discurso de Heráclito no es proposicional sino dialéctico, lo habría considerado similar a la plegaria, ya que, aun cuando es un discurso *significativo*, en él no se enuncia algo verdadero o falso.

17 Aristóteles (como antes Parménides, aunque éste no dispusiera del andamiaje lingüístico y conceptual de aquel) entendió el discurso de Heráclito como si fuera proposicional, y creía por ende que estaba violando el principio de no-contradicción. Pero Heráclito no dice que las cosas *son* íntegras y no-íntegras, convergentes y no-convergentes, etc. Las parejas de contrarios no son sujetos ni predicados nominales: se «acoplan» entre sí al comprender la unidad dialéctica.

18 Este texto, que Platón cita de memoria («en algún lugar dice Her.») —basándose tal vez en el fr. 12 (texto núm. 703) o en Crátilo, según Aristóteles— es la fuente del malentendido reiterado en la mayor parte de los textos de esta serie.

cosas corporales se generan y perecen, pero jamás son realmente, como también dice el *Timeo* [19], probablemente dicen que siempre todas las cosas fluyen y que en el mismo río no nos bañamos dos veces.

580 Platón, *Crát.* 440c-d: Los que siguen a Heráclito y muchos otros dicen... que nada de nada es sano sino que todo fluye como cántaros; y simplemente juzgan que, tal como los hombres se enferman de catarro, así las cosas están afectadas, y que todas son alcanzadas por flujo y catarro.

581 Platón, *Teet.* 160d: Según Homero, Heráclito y toda esa tribu, todas las cosas se mueven como corrientes.

582 Platón, *Teet.* 152e: Jamás nada es, siempre deviene: en esto coinciden todos los sabios —excepto Parménides—, en serie, Protágoras, Heráclito, Empédocles.

583 Platón, *Teet.* 180c-d: ¿No tenemos acaso la tradición de los antiguos, quienes mediante la poesía ocultaban su pensamiento a la mayoría, al decir que Océano y Tetis son la génesis de todas las cosas [20], de modo que son como corrientes, y que nada está firme? Y los que vinieron después, más sabios, lo mostraron en forma más evidente, para que también los zapateros, al escucharlos, comprendieran su sabiduría, y cesaran de creer, insensatamente, que algunas de las cosas están firmes, mientras otras se mueven, y aprendieran que todas se mueven, y los honraran [21].

19 *Timeo* 28a: «lo que se conjetura junto a la sensación irracional, genera y perece, sin ser jamás realmente».

20 *Il.* XIV 201: «Océano, generador de los dioses, y la madre Tetis». Cf. XIV 246 y la cita de Aristóteles en el texto número 18.

21 Heráclito, según lo dicho en *Crát.* 160d (texto núm. 580).

584 (22 B 49a) HER. HOM., c. 24: Y a su vez dice Heráclito que en los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos, y que tanto somos como no somos.

585 PLUT., *De E* 392b: En el mismo río no es posible bañarse dos veces, según Heráclito.

586 SÉN. fil., *Ep.* 58, 23: Esto es lo que dice Heráclito: «En el mismo río dos veces nos bañamos y no nos bañamos»; permanece, pues, la misma denominación del río, el agua pasa.

587 PLUT., *Quaest. Nat.* 912a: En los mismos ríos no podrías bañarte dos veces, como dice Heráclito, pues siguen afluyendo aguas distintas [22].

588 ARIST., *Met.* I 6, 987a: Platón... de joven se hizo primero discípulo de Crátilo y adhirió a las doctrinas heraclíteas de que todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia de ellas.

589 ARIST., *Met.* XIII 4, 1078b: La doctrina de las Ideas se les ocurrió a los que la adoptaron por causa de haberse persuadido de la verdad de los argumentos heraclíteos de que todas las cosas sensibles fluyen siempre, de modo que, si ha de haber ciencia y comprensión de algo, debe haber otras naturalezas permanentes, aparte de las sensibles.

590 ARIST., *Del Cielo* III 1, 298b: Y además los primeros que hablaron de la naturaleza. Éstos dicen que todas las demás cosas se generan y fluyen, sin que haya nada firme, pero que sólo una cosa permanece, de la cual todas aquellas nacen por transformación: esto parecen querer decir Heráclito de Éfeso y muchos otros [23].

22 La última frase de este texto se asemeja más a la del fr. 12 (texto núm. 723).

b) *El fuego como principio cósmico.*

591 (22 B 90) PLUT., *De E* 388e: «Con el fuego tienen intercambio todas las cosas», dice Heráclito, «y todas las cosas con el fuego, tal como con el oro las mercancías y las mercancías con el oro» [24].

592 (22 A 5) ARIST., *Met.* I 3, 984a: Anaxímenes y Diógenes anteponen el aire al agua, como principio máximo de los cuerpos simples, mientras el fuego lo es para Hípaso de Metaponto y Heráclito de Éfeso.

593 (22 A 5) SIMPL., *Fís.* 23, 33: Hípaso de Metaponto y Heráclito de Éfeso dicen que el elemento es uno, en movimiento y limitado, pero hacen del fuego el principio [25].

23 Aquí Aristóteles introduce algo nuevo: lee en Heráclito un flujo de todas las cosas, menos *una*, que *permanece*.

24 El oro (acuñado o no) que un Estado acumulaba a modo de «reserva» (y que, al menos en la Atenas de Pericles, de ser usado en caso de necesidad, debía reponerse en igual medida: TUCÍD., II 13), «equivalía a una cierta cantidad de mercancías, y éstas, a su vez, «equivalían» a esa cantidad de oro. El fuego es presentado, pues, como lo que *valoriza* o respalda a todas las cosas, y éstas, por su parte, son evaluadas en relación con el fuego cósmico.

STOKES, *One and Many*..., págs. 104-105, interpreta que el «intercambio» del fr. 90 es realizado sucesivamente. Pero eso implicaría un momento en que hubiera oro sin mercancías y otro inverso, lo cual no sucedía normalmente en la economía de los Estados griegos. Menos aún podría hablarse de un fuego heraclíteo sin cosas (por ende, sin «mundo»), ni de un mundo sin fuego. El fuego, como veremos, es una suerte de sol que «no se pone» nunca (fr. 16), y el mundo existe siempre como «fuego siemprevivo» (fr. 30).

25 En textos como el del fr. 90 Aristóteles ha leído correctamente que Heráclito llamaba «fuego» a *lo principal*; pero su

594 HIPÓL., IX 10, 7: Dice también que el fuego es inteligente y causa de la organización de todas las cosas.

c) *El fuego como divino.*

595 (22 A 8) AECIO, I 7, 22: Heráclito dice que el fuego periódico es Dios eterno.

596 (22 B 64) HIPÓL., IX 10, 7: Afirma también que hay un juicio del mundo y de todas las cosas que hay en él por obra del fuego, cuando dice: «todas las cosas las gobierna el rayo», esto es, las dirige, porque llama «rayo» al fuego eterno.

---

propia concepción de las cuatro causas lo ha llevado a encasillar ese fuego dentro de los cuatro elementos (agua, aire, fuego, tierra) y tratarlo como un «principio» (*arché*) material. Y Teofrasto ha sistematizado tal clasificación, que encontramos en Simplicio.

Ahora bien, Simplicio, en el texto núm. 593 comenta el capítulo I 2 de la *Física* de Aristóteles, donde éste clasifica a sus precursores (de los que cita sólo a Parménides, Meliso y Demócrito) según hayan concebido a la *arché* única o múltiple, inmóvil o en movimiento, limitada o infinita. Pero esta clasificación es combinada por Simplicio (o ya por Teofrasto) con la de *Metafísica* I 3 (con el añadido de algún nombre como el de Anaximandro). En el texto núm. 593 la fórmula «uno, en movimiento y limitado» tiene en griego un sujeto tácito, que sólo puede ser masculino o neutro. Dado que *arché*, «principio», es femenino, WALZER, pág. 21, interpreta que dicho sujeto ha de ser «el Todo» (neutro), y similarmente MONDOLFO, *Her.*, pág. 11, «el universo» (neutro) o «el cosmos» (masculino, *MT*, pág 72). Pero el contexto de Simplicio no deja lugar a dudas de que el sujeto tácito es, en neutro *stoicheîon*, «elemento». Inclusive, en el cierre del pasaje (pág. 24, 11-12, antes de considerar a Anaximandro) afirma: «y éstos [= Heráclito e Hípaso] dicen que el elemento es uno, en movimiento y limitado».

597 (22 B 67) HIPÓL., IX 10, 8: «El dios... se transforma como fuego que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una»[26].

d) *El sol y el fuego cósmico.*

598 PLATÓN, *Crát.* 413b-c: Alguno dice que lo justo es el sol: éste, en efecto, rige los seres, pues es el único que los penetra y calienta. Pero cuando yo, gozoso por haber oído algo bello, lo digo a otro, se echa a reír al oírme y pregunta si creo que no hay nada justo entre los hombres después de que el sol se pone. Y al insistir entonces yo en que éste diga a su vez qué es lo justo, afirma que es el fuego mismo; pero esto no es algo fácil de entender.

599 (22 B 16) CLEM., *Pedag.* II 99, 5: Pues tal vez se ocultará uno de la luz sensible, pero de la inteligible no se puede, o, como dice Heráclito: «¿Cómo podría alguien ocultarse de lo que no se pone?»[27].

---

26 La palabra «fuego» es conjeturada por Diels, ya que en el texto de Hipólito falta; otras conjeturas han sido propuestas, pero menos felices. De todos modos, como dice KIRK, págs. 196-201, tras pasar revista a varias de ellas, no se trata aquí de un «fuego cósmico», sino del fuego que quema mirra, incienso, etc., y nos ofrece así diversos aromas.

27 Conectando esta cita que hace Clemente de Heráclito con el pasaje anterior (*Crát.* 413b-c) es fácil advertir que, cuando Platón insinúa la posible pregunta —a quien diga que el sol rige todo— de si «no hay nada justo entre los hombres después que el sol se pone» unida a la contrapropuesta de que lo justo sea «el fuego mismo», está pensando en Heráclito.

En diversas cosmogonías antiguas —de las que se hace eco Platón en las alegorías del Sol y la Caverna— el sol, si no era asimilado a la justicia, era el dios o principio supremo. Incluso en Homero, aunque no tenga ese carácter, leemos esto: «el sol, que todo lo ve y todo lo oye» (*Od.* XI 109; cf. *Il.* III 277, y también TEOGNIS, versos 1183-4). Heráclito, vemos, compara al fuego cósmico con el sol, y un sol

600 PLATÓN, *Rep.* VI 498a-b: A excepción de unos pocos, cerca de la vejez se apagan mucho más que el sol de Heráclito, en la medida que no se encienden nuevamente.

601 Esc. a *Rep.* VI 498a: Heráclito de Éfeso, que es un filósofo de la naturaleza, decía que el sol, en su marcha hacia el mar occidental, se apaga al sumergirse en éste; luego pasa debajo de la tierra y, tras llegar al levante, se enciende nuevamente, y que esto sucede siempre.

602 (22 B 6) ARIST., *Meteor.* II 2, 355 a: La llama deviene a través de una transformación continua de lo húmedo y lo seco; no es alimentada (pues no podría decirse que sigue siendo la misma en tiempo alguno). Pero es imposible que al sol le suceda esto, porque si fuera alimentado del mismo modo, como dicen aquéllos[28], es evidente que «el sol» no sólo —tal como dice

divino, que todo lo ve y todo lo oye. Pero, entonces, no puede tener ocaso.

[28] Tal vez Jenófanes, y otros (excluyendo a Heráclito). «Aquellos» son, como dice Aristóteles algo antes de las frases que citamos, «todos aquellos que han supuesto antes que el sol se alimenta de lo húmedo». CHERNIS, *ACPP*, página 133, n. 541, sostiene que se trata sólo de «Heráclito y sus seguidores»; MARCOVICH, pág. 315, piensa que Aristóteles se refiere «*primariamente* a Heráclito y a sus seguidores, pero que también hay testimonios que permiten incluir entre «aquéllos» a Jenófanes, Antifonte, etc. (cf. F. SOLMSEN, *ASPW*, 424 sigs.). Por nuestra parte, entendemos que 1) según Aristóteles, lo que dicen «aquellos» significaría que el sol «sería nuevo *constantemente*», en contraste con Heráclito, para quien «el sol es nuevo *cada día*»; 2) el pensamiento de Heráclito no es *físico*, de modo que nada tiene que hacer con temas naturales, sino que contrasta el *sol*, que nace cada aurora y muere cada crepúsculo, con el *fuego cósmico*, «siempre-vivo».

Heráclito— «es nuevo cada día» sino que sería nuevo constantemente.

603 ALEJ., *Meteor.* 72, 31: Respecto del sol no sucede nada semejante, puesto que, si el sol se alimentara como el fuego, tal como dicen, no sólo, como afirma Heráclito, sería nuevo cada día, encendiéndose cada día distinto del anterior en que se apagó en el ocaso, sino que siempre y continuamente sería nuevo, y distinto en cada momento.

604 OLIMP., *Meteor.* 136, 6: Es evidente que el sol no se alimenta del vapor húmedo. Y sobrepasaremos el lenguaje paradójico de Heráclito, pues ya no sólo se tornará nuevo el sol cada día, por medio de Heráclito, sino nuevo en cada instante. En efecto, Heráclito decía que el sol, por ser fuego, cuando está en el levante se enciende por causa del calor que hay allí, mientras al marcharse hacia el poniente se apaga por el frío que hay allí.

605 OLIMP., *Fedón* 237, 7: ¿Dónde son vistos los astros y cómo son vistos?... Nuestro maestro dice que de aquéllos se forman llamaradas en el éter y que éstas son vistas. Y nunca, dice, esto es como dice Heráclito, que se enciende con medida y se apaga con medida; pues no se trata, sin duda, del sol mismo, sino del sol en relación con nosotros[29].

[29] En los textos 600, 601 y 603 a 605 observamos una recurrencia de los verbos «encenderse» (*háptomai* y compuestos) y «apagarse» (*sbénnymi* y compuestos), que provienen de dos fuentes (Platón y Aristóteles), y resulta inevitable la comparación con su uso en el texto núm. 606 (fr. 30), donde se aplican al fuego, y confirman la analogía del «fuego cósmico» con el sol.

606 (22 B 30) CLEM., *Strom.* V 104, 1: Heráclito de Éfeso... dice así: «...fuego siempre-vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida».

607 (22 A 1) D. L., IX 10: Dice que el sol es la llama más brillante y caliente; en efecto, los otros astros están más lejos de la tierra y por eso brillan y calientan menos... El sol, empero, se mueve en una región clara y pura, y conserva una distancia en medidas regulares [30], y por ello calienta e ilumina más.

608 (22 A 1) D. L., IX 11: La exhalación brillante que llamea en el círculo del sol produce el día, en tanto que, al prevalecer la exhalación opuesta realiza la noche; y el calor que crece desde lo brillante produce el verano; en cambio, si prevalece lo húmedo que proviene de lo oscuro genera el invierno.

609 (22 B 67) HIPÓL., IX 10, 8: «El dios: día noche, verano invierno» [31].

610 (22 B 94) PLUT., *De Exil.* 604a: «El sol no traspasará sus medidas», dice Heráclito; «si no, las Erinias, asistentes de Dike, lo descubrirán».

611 PLUT., *De Is. et Os.* 370d: «Heráclito... dice... que el sol no traspasará los límites que le corresponden; si no, las asistentes —de mirada inflexible— de Dike lo descubrirán» [32].

30 Traducimos *sýmmetron* por «medidas regulares», que de algún modo refleja el *métra* («con medida») del fr. 30.

31 En el texto núm. 608 —procedente, probablemente, de Teofrasto se da una explicación «físico-cosmológica» de la relación del sol con el día y la noche, el verano y el invierno. En el texto núm. 609 (fr. 67; cf. fr. 31) leemos la relación de esas parejas con lo supremo en *términos auténticamente heraclíteos.*

32 Si bien Heráclito recurre aún a figuras míticas (*díke* podría traducirse «Justicia», desmitologizada, pero, en tal caso,

612 (22 B 99) PLUT., *Aq. an ign. util.* 957a: Ahora bien, Heráclito dice: «si no hubiera sol, por los otros astros sería de noche».

613 (22 B 100) PLUT., *Plat. Quaest.* 1007d-e: El tiempo no es simplemente un movimiento, sino, como ha sido dicho, un movimiento ordenado que contiene medida, límites y revoluciones. El sol, por ser supervisor y centinela de éstas para delimitar, arbitrar, exhibir y revelar cambios y «las estaciones, que llevan todas las cosas», según Heráclito, se convierte en colaborador con el primero y soberano Dios, no en cosas pequeñas o sin importancia, sino en las más grandes y supremas.

¿qué hacer con *Erinýes*?), subraya la imposibilidad de apelar a ellas para infringir o corregir infracciones a la *regularidad* del universo.

En efecto, en Homero vemos por lo menos tres infracciones que el sol comete impunemente. En *Il.* V 506-507, Ares cubre el campo de batalla «con la noche» para socorrer a los troyanos; análogamente, en XVIII 239-241, Hera hace sumergir al sol en el «Océano» antes de hora, para terminar el combate; en *Od.* XXIII 243-244, Atenea «alargó la noche cuando llegaba a su término» para permitir la conversación de Ulises con Penélope. Pero no por eso se menciona siquiera la posibilidad de sancionar tal infracción, porque en Homero las cosas no son tan inflexibles. En Heráclito sí. Pero GIGON, *UH*, pág. 86, se equivoca al pensar en un eclipse como probable castigo. Y también KIRK, págs. 285-287, al suplantar el hipotético castigo del eclipse —concebido por Gigon— con un invierno más largo, frío y húmedo que el habitual. Kirk mismo ha dicho antes, contra Gigon, que Heráclito «afirma con suficiente claridad que el sol *no* traspasará sus medidas» y eso es lo que vemos. También yerra Kirk al pretender, contra Gigon, que las «medidas» (*métra*) son espaciales y no temporales: apela al texto núm. 611, donde no se habla de «medidas» sino de «límites» (*hóroi*). El curso del sol a través del cielo, por más *espacial* que sea, nos sirve como *medida temporal.*

e) *¿Cosmogonia y conflagración o proceso descrito alegóricamente?*

614 (22 B 30-31) CLEM., *Strom.* V 103-105: No paso por alto a Empédocles, quien, desde un punto de vista físico, hace mención de una ascensión[33] de todas las cosas, en el sentido de que alguna vez se producirá una transformación de ellas en la sustancia del fuego. Más claramente es de esta opinión Heráclito de Éfeso, al admitir que hay un cosmos eterno, por un lado, pero también uno destructible, por saber que el que resulta de la formación cósmica[34] no es otra cosa que un modo de ser de aquél.

Ahora bien, que, por una parte, reconoce el cosmos eterno, propiamente constituido de la realidad íntegra, lo hace patente cuando dice: «El cosmos, el mismo

33 Traducimos *análepsis* por «ascensión» (referida a Jesús por S. Lucas en IX 51 y en *Hechos de los Apóstoles*). Referida a «todas las cosas» en un contexto escatológico, tal como pasa más abajo con el verbo respectivo (*analambánō*), parece indicar un momento último de «sublimación» o «asimilación en lo divino». Por prudencia, dejamos en la traducción el vocablo que recoge el sentido cristiano más comúnmente empleado.

34 Traducimos *diakósmesis* por «formación cósmica». En la concepción estoica, que aquí Clemente combina con ideas cristianas indica el reordenamiento universal que sigue cíclicamente a la conflagración que ha destruido el universo. Según eso, Clemente cree que Heráclito llama —como los estoicos— «cosmos» al ciclo eterno y divino que abarca conflagraciones y reordenamientos, pero también a cada «mundo» que nace y se destruye.

KIRK, págs. 307 sigs., cuestiona que, en la época de Heráclito, *kósmos* significara algo más que «orden». De todos modos, admite que no es un orden vacío sino un *orden de cosas*. J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern* (Zetemata; 30), Munich, 1962, pág. 99, rechaza también un «concepto abstracto de orden» en favor de un «concepto concreto de universo». Por ello nosotros entendemos que, en Heráclito, *kósmos* significa «mundo» como «orden de todas las cosas».

para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho[35], sino que existió siempre, existe y existirá[36] en tanto fuego siempre-vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida».

35 No se trata de una «creación de la nada». «Hacer un mundo» = «ordenar las cosas» (ver nota 34). Y en eso no han interferido ni los dioses mitológicos ni los hombres.

Hesíodo decía que Zeus «dispuso» (*diétaxe*) cada una de las cosas para los dioses (*Teog.* 73-74) y que «dispuso» (*diétaxe*) una ley para los hombres (*Trabajos* 276). En el texto núm. 618 veremos que Alejandro de Afrodisia usa, al igual que Aristóteles, *Del Cielo* 300b el sustantivo correspondiente a aquel verbo, *diátaxis* «disposición de las cosas». DEICHGRÄBER, *Rhytm. Elem.*, págs. 500-501, explica la mención de los hombres en la frase por razones de simetría y ritmo verbal.

36 La discusión acerca de si el verbo «ser» es usado aquí en sentido copulativo o existencial responde a una dicotomía ya superada en los nuevos estudios sobre el tema.

En efecto, desde T. GOMPERZ, *Hermes* 58 (1923), 48-49, y K. REINHARDT, *Hermes* 77 (1942), 10-11, se ha insistido en que el uso del verbo «ser» es puramente existencial y que para hacerlo resaltar corresponde poner un punto después de «existirá». GIGON, *UH*, pág. 52, buscó una solución de compromiso: «el concepto principal es tanto cópula como predicado, en una suerte de doble referencia»; pero KIRK, página 311, siguiendo a Reinhardt, rechaza esta solución. MONDOLFO, «La conflagración en Heráclito», *Philosophia* 23 (1959), Mendoza, 21-22, se opone a la colocación de tal punto y enfatiza el hecho de que ni siquiera la introducción del mismo desvincularía lo antecedente de las palabras siguientes, y por ende la correspondencia de «fuego siempre-vivo» con «mundo».

Ahora bien, C. H. KAHN, *The Verb BE in Ancient Greek*, Dordrecht-Boston, 1973, ha demostrado la fragilidad de la dicotomía tradicional; aunque su obra recurre básicamente a ejemplos de Homero, es de validez para casos como el fr. 30 de Heráclito o el 8, 5 de Parménides. De su clasificación escogemos, para el caso presente del fr. 30, un tipo mixto, copulativo-existencial con matiz temporal (como el de *Il.* VII 458: «mi fama existirá tanto cuanto se esparce la luz de la aurora») y a la vez un matiz vital (cf. *Od.* XV 433:

Pero que, por otra parte, juzgaba que había un cosmos engendrado y destructible, lo revelan las siguientes palabras: «Cambios del fuego[37]: en primer lugar mar; del mar, la mitad tierra y la mitad torbellino ígneo»[38]. Virtualmente, pues, dice que el fuego, por obra de la Razón y Dios que organiza todas las cosas, a través del aire se cambia en lo húmedo (en tanto simiente de la formación cósmica), a lo cual

---

«tus padres viven aún con fama de ricos»). Por ende, las tres instancias del verbo *eimí* conectan «mundo» con «fuego siempre-vivo», con carácter existencial-vital-durativo.

37 Aunque la traducción correspondiente al sentido que debe tener en Heráclito sería «fases del fuego» (como «fases del sol» o «solsticios»), traducimos el pasaje tal como lo entendió Clemente, «cambios» (más abajo escribe «se cambia»).

Ya SNELL, *Hermes* 61 (1926), 359 n. 1, advirtió que no se trata de «transformaciones del fuego», puesto que la palabra *tropé* en tiempos de Heráclito sólo se aplicaba a las rotaciones del sol. Ciertamente, no debemos tomar la analogía al pie de la letra, como para pensar que los *pyròs tropaí* designan los puntos en que el fuego cósmico está a mayor o menor distancia del mundo, y concluir así, con MARCOVICH, página 287, que la interpretación de Snell «va demasiado lejos». Como no estamos frente a una explicación cosmológica, no tiene sentido para nosotros pensar en distancias temporales y/o espaciales del fuego. Cabe, sí, hablar de una *presencia divina más ostensible* y una *presencia divina muy atenuada* (nunca de una «ausencia», ya que el «apagarse», como el «encenderse», están en un presente durativo, y no indican un momento preciso ni un hecho consumado).

38 Traducimos *prestér* por «torbellino ígneo». Heráclito prefiere usar palabras como ésta y como «mar» allí donde Clemente esperaría términos más técnicos empleados en cosmología.

Ya en HESÍODO, *Teog.* 846, «vientos en ígneo torbellino», y sobre todo en Anaximandro, «torbellino ígneo entubado» (*prestêros aulós* 12 B 4). ARIST., *Meteor.* III 1, 371a, define al *prestér* como «viento que se rarifica» y que «expelido hacia abajo se torna ígneo». Para los estoicos era simplemente «una nube envuelta por fuego ventoso» (D. L., VII 154).

llama «mar»; y de éste a su vez se genera la tierra, el cielo y lo englobado por éste[39]. De qué modo todo nuevamente asciende[40] y se incendia, lo muestra claramente con estas palabras: «el mar se dispersa, y es medido con la misma razón que había antes de que se generase la tierra»[41]. Similarmente, respecto de los

---

39 Clemente interpreta el difícil pasaje transcrito, a la luz de textos estoicos que le parecen de igual significado.

Compárese, por ej., las palabras precedentes de Clemente con éstas de Crisipo (fr. 579 A.): «La transformación (*metabolé*) del fuego es de esta índole: a través del aire se cambia (*trépetai*) en agua, y de ésta, al sumergirse la tierra, se evapora el aire; y cuando el aire se sutiliza, el éter se difunde circularmente, y los astros se encienden, junto al sol, desde el mar». Para Clemente, *tropé* en Heráclito es lo mismo que *metabolé* en Crisipo; por eso la frase «a través del aire se cambia (*trépetai*) en lo húmedo» es casi idéntica a la de Crisipo (cf. Zenón estoico, fr. 102 A.). Pero lo de las mitades del mar le molesta, naturalmente, y no lo menciona en su explicación. Dice que del mar se genera la tierra, *el cielo y lo englobado por éste*. Estas últimas palabras parecerían corresponderse con las de Crisipo: «el éter se difunde circularmente y los astros se encienden junto al sol»; pero esto no lo damos por seguro, ni, por cierto, su interpretación del *prestér*.

40 Traducimos *analambánetai* por «asciende»: ver nota 33.

41 El comentario que Clemente ha intercalado entre las dos partes del fr. 31 (de todos modos, correctamente conectado con el fr. 30) distorsiona por completo su sentido. Heráclito habla de las «fases del fuego» (cf. nota 37): una corresponde al «invierno» («camino hacia abajo», lo llama en el fr. 60, texto núm. 768), otra al «verano» («camino hacia arriba», ídem). En la «fase de invierno» tenemos el mar, y parte de él se convierte en tierra: noche oscura para los hombres, que no comprenden el Logos y están como dormidos o muertos. Pero parte se convierte en «torbellino ígneo» y pasa a la «fase de verano», en la cual el mundo se enciende, el día brilla para los hombres que están vivos y despiertos y comprenden al Logos y sus medidas. En todo caso, no sólo la palabra «fuego» sino también «mar», «tierra» y «torbellino ígneo» deben ser inter-

demás elementos sucede lo mismo. En forma próxima a ésta piensan también los estoicos de mayor reputación, en sus reflexiones acerca de la conflagración del mundo y acerca de su gobierno.

---

pretadas alegóricamente y no en sentido cosmogónico o cosmológico.

A las dificultades presentadas por el significado del fragmento y el comentario de Clemente, quien, antes de transcribir su segunda parte, nos desconcierta anunciando que en ella se «muestra claramente» cómo todo «se incendia», se suman errores de copia (a veces subsanados por la transcripción de Eusebio, en *Prep. Ev.*, otras veces reemplazados por errores en la copia de éste). Nosotros, con Walzer, hemos preferido leer el *prósthen* («antes de») de Eusebio y no el *prôton* («al principio») de Clemente, que torna inteligible el «que» comparativo (por lo que es suprimido dicho «que» por quienes prefieren la lectura de Clemente). Pero a su vez en Eusebio falta la última palabra, «tierra», que está en Clemente.

Otra complicación surge en la lectura del comienzo de la segunda parte de este fr. 31. Burnet, Kranz y otros, al compararlo con el texto núm. 615 (¿procedente de Teofrasto?), advierten que allí, luego de mencionar el «camino hacia abajo», se dice que «la tierra a su vez se licúa y de ella se genera el agua». Ahora bien, «la tierra se licúa» en ese texto griego es *gên cheîsthai*; y el comienzo de la segunda parte del fr. 31 es «el mar se dispersa», en griego *thálassa diachéetai*. Y sucede que tanto *chéō* como *diachéō* significan a veces (en voz media) «licuarse» y a veces «dispersarse». Entonces Burnet y otros deciden leer la segunda parte del fr. 31: ⟨*gê*⟩ *thálassa diachéetai*, «⟨la tierra⟩ se licúa en mar».

A nosotros nos parece más probable que D. L. o su fuente (¿Teofrasto?) hayan interpretado el fr. 31 a su manera, y no a la inversa. Quizás el único que se atiene a un solo texto íntegramente sea STOKES, *One and Many*..., página 297, quien toma el texto de Eusebio, con el *prósthen* y sin el *gê* final de Clemente (ni el *gê* inicial conjeturado por Burnet); pero para ello supone que el sujeto de la última frase, «antes de que se generase» es «el mar» del comienzo, lo cual produce un extraño resultado semántico. (Cf. también la interpretación de VLASTOS en *AJP* 76 [1955], 355 sigs.)

615 (22 A 1) D. L., IX 8-9, 11: El cambio[42] es un camino hacia arriba y hacia abajo, y según esto se genera el cosmos. En efecto, al condensarse el fuego se humedece, y al consolidarse genera el agua; al congelarse el agua, se cambia en tierra, y éste es el camino hacia abajo. Pero la tierra a su vez se licúa y de ella se genera el agua, y de ésta todas las cosas, reduciendo prácticamente todo a la exhalación del mar: y éste es el camino hacia arriba. Pues se generan exhalaciones tanto de la tierra como del mar, éstas brillantes y puras, las otras oscuras. El fuego se alimenta de las exhalaciones brillantes, lo húmedo de las otras... La exhalación brillante que llamea en el círculo del sol produce el día, mientras la exhalación opuesta produce la noche; y el calor que crece desde lo brillante da origen al verano; en cambio, lo húmedo que proviene de lo oscuro genera el invierno[43].

Aunque el comentario de Clemente es despistante, la conexión con el fr. 30 es correcta, y primero tenemos el «apagarse» (no del todo, como decimos al final de nota 37) hasta llegar a la tierra (y en eso es correcta la descripción de D. L. como «camino hacia abajo»). Lo que no ha visto Clemente es que el «encenderse» ya está presente en la noción de «torbellino ígneo», y que la última frase es descriptiva del estadio final (y del inicial). Al leer Clemente que allí se dice que «es *medido* con el mismo *lógos*», ha entendido que llega la «medida» con que se enciende (fr. 30) y por eso proclama anacrónicamente el incendio. Pero el *lógos* y sus medidas valen para el apagarse y para el encenderse; por ello decimos que el encenderse ya estaba en la transición mar-torbellino ígneo, así como el apagarse con la transición mar-tierra. ¿Qué mayor *proporción* que ésta que divide en *dos mitades*?

[42] Traducimos *metabolé* por «cambio», como en Crisipo, fr. 579 (n. 39).

[43] Todo este pasaje, que habla de transformaciones y tipos de exhalaciones, constituye una reconstrucción peripatética (posiblemente dosificada de estoicismo) de Heráclito.

616 (22 A 10) ARIST., *Fís.* III 5, 204b-205a: Ni el fuego ni ninguno de los elementos puede ser infinito. Porque en general, y aparte de la cuestión de cómo alguno de ellos podría ser infinito, es imposible que uno solo de ellos fuera o se convirtiera en el universo, aun cuando éste fuera limitado; tal como cuando Heráclito dice que el fuego alguna vez se convertirá en todas las cosas... [44]. En efecto, todo se transforma desde un contrario hacia el otro, tal como desde el calor hacia el frío.

617 (22 A 10) ARIST., *Del Cielo* I 10, 279b: Todos afirman que el universo es engendrado, pero algunos, además de engendrado, dicen que es eterno, y otros que es destructible como cualquier otra de las cosas compuestas; en tanto, otros dicen que está destruyéndose alternadamente, unas veces de este modo, otras veces de otro modo, y que esto continúa siempre así, como Empédocles de Agrigento y Heráclito de Éfeso.

618 (22 A 10) SIMPL., *Del Cielo* 293: En efecto, acerca de que el cosmos es engendrado, dice Aristóteles que todos están de acuerdo, tanto los teólogos como los físicos. Pero entre los que afirman que es engendrado algunos dicen que es eterno, como Orfeo, Hesíodo y, después de ellos, Platón, según dice Alejandro. Pero algunos dicen que es generado y corruptible, afirmando que está constituido por átomos: tal como Sócrates perece una sola vez y ya no retorna. Otros, en cambio, dicen que, alternadamente, se genera y se destruye, y de nuevo se genera y de nuevo se destruye, y semejante sucesión es eterna, como dice Empédocles del Amor y del Odio: al prevalecer aquél conduce todas las cosas hacia una, destruye el mundo del Odio y hace de él el Esfero [44 bis]; pero a su vez el Odio separa los elementos y crea semejante mundo. Estas cosas las expresa Empédocles diciendo: «ya por el Amor convergen... se transforman continuamente» [31 B 17, 7-13].

También Heráclito dice que el mundo a veces se incendia y a veces se constituye de nuevo a partir del fuego, por ciertos períodos de tiempo, en los cuales, dice, «con medida se enciende y con medida se apaga» [45]. De esta opinión fueron también más tarde los

---

F. SOLMSEN, *ASPW*, págs. 407 sigs., critica a KIRK, págs. 270-273, por atribuir a Aristóteles (*Meteor.* I 4 y II 4) la invención de una hipótesis de dos exhalaciones, y da antecedentes en diversos pensadores anteriores, que incluyen ya a Hesíodo y también a Heráclito. Ciertamente, es común que Aristóteles trabaje con material elaborado antes de él; pero *él lo reelabora*, y este caso es patente, sobre todo en lo que hace a Heráclito. No sólo es improbable que éste haya usado palabras como *anathymíasis*, «exhalación» (Kirk), sino que se haya metido en este terreno.

[44] Generalmente, las traducciones dicen, a la inversa: «todas las cosas se convertirán alguna vez en el fuego», sin advertir que con eso distorsionan el sentido del pasaje entero de Aristóteles.

En efecto, CHERNISS, *ACPP*, págs. 28-30 y n. 108, hace notar que lo que Aristóteles quiere demostrar es que ninguno de los elementos, tomado aisladamente, podría transformarse en el todo, sino sólo en el elemento contrario. Pero entonces ¿cuál es el sentido de la afirmación de Heráclito? Tal vez aquí deba recordarse que, traducida de un modo o de otro, *estas palabras nunca han sido tomadas como textuales de Heráclito*, sino como una interpretación de Aristóteles (en general, en apoyo de la «conflagración universal», aunque ésta no aparezca en el contexto aristotélico). En ese sentido, las palabras originarias de Heráclito podrían ser las del fr. 30: «el mundo [o sea, *todas las cosas ordenadas*]... existirá... ⟨en tanto⟩ fuego»; y Aristóteles las interpretó a su manera.

[44 bis] Ver en el capítulo dedicado a Empédocles (en el tomo II), sección III a: «El Esfero y lo Uno».

[45] Con lentes estoicas, Simplicio ve el «encenderse» del mundo como una conflagración. De todos modos, su cita nos ofrece una importante diferencia con la de Clemente: no es el

estoicos; pero dejemos a éstos de lado. Que los teólogos no hablan de la génesis del universo como de un principio temporal, sino como de una causa eficiente, y ésta de un modo mítico como en todo lo demás, es evidente. Ahora bien, que Empédocles habla de dos mundos, uno unido e inteligible, otro escindido y sensible, y que en este cosmos ve tanto la unidad como

---

fuego sino el mundo el que se enciende y se apaga, según los hombres estén despiertos o dormidos.

En el texto núm. 614, de Clemente, los participios *haptómenon* («se enciende») y *aposbennýmenon* («se apaga»), por su desinencia, sólo pueden corresponderse con un sustantivo neutro en nominativo (*pŷr aeízoon* = «fuego siemprevivo»). *Kósmos* es un sustantivo masculino, y, si bien al comienzo del fr. 30 está en acusativo (*kósmon*) por ser objeto del verbo «ha hecho», luego pasa a ser sujeto tácito de «existió siempre, etc.», y por lo tanto cualquier palabra que concordara con él debería ir en nominativo masculino. Ahora bien, Simplicio —como Clemente— cita primero *kósmon*, en acusativo (aunque el motivo sintáctico es distinto: es sujeto de una oración de infinitivo), y luego lo deja como sujeto tácito de la frase que entrecomillamos. Pero lo significativo es que, en lugar de poner los participios en acusativo, para hacerlos corresponder con el sujeto tácito *kósmon* de oración en infinitivo, los pone en nominativo masculino (*métra haptómenos kaì métra sbennýmenos*) en evidente correspondencia con un *kósmos*, sujeto tácito de una oración finita. Esto prueba que no recurre ya al estilo indirecto («dice que»), sino que *hace una cita textual.* Lo cual se confirma por el hecho de que, como señala DEICHGRÄBER, *Rhytm.-Elem.*, 500-501, el uso del verbo simple *sbénnymi* confiere mayor ritmo al pasaje, ya señalado por la repetición de los *métra.* Y el hecho de que los *métra* vayan antes que los participios y no después, acentúa la métrica del pasaje. En carta personal de 1958, Mondolfo admitía esta lectura como la más probable, si bien tomándola como una corroboración de sus tesis de la «conflagración universal». Pero allí discrepo, ya que el mundo no «se incendia» como dice Simplicio, sino que sólo «se enciende»: entra en la «fase» de verano, en que Dios brilla para los hombres que, despiertos, lo escuchan.

la escisión, creo que ha sido demostrado suficientemente en otros lugares a partir de sus propias palabras. Pero también Heráclito, al expresar su sabiduría mediante enigmas, no da a entender estas cosas tal como parecen a muchos. En efecto, tras decir aquellas cosas acerca de la generación del mundo, según parece, también ha escrito esto: «este mundo ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre»[46]. Excepción es Alejandro, quien, pretendiendo que Heráclito declara al mundo engendrado y destructible, entiende en otro sentido el mundo así: «no se contradice al hablar», dice, «como parecería; pues 'cosmos' allí no quiere decir la formación cósmica, sino las cosas en general y su disposición[47], según la cual hay una transformación del universo en cada parte por turno, en un momento en fuego, en otro en este tipo de cosmos. Pues bien, semejante transformación en turnos y semejante cosmos no comenzó nunca, sino que existió siempre». Y Alejandro añade luego que los que dicen que el universo se comporta a veces de un modo, a veces de otro, hablan más bien de una alteración del universo, pero no de generación y destrucción. Los que dicen que el cosmos —afirma— es engendrado y destructible como cualquier otra de las cosas compuestas serían los que siguen a Demócrito.

619 (22 B 30) PLUT., *De an. procr.* 1014a: «Este cosmos», dice Heráclito, «ninguno de los dioses ni de los

---

[46] Esta cita (a la cual falta la aclaración «el mismo para todos» que hay en Clemente, y se añade «este», como en la versión de Plutarco, texto núm. 619) termina allí, no porque Simplicio no posea el texto del fr. 30 con las palabras que siguen, sino porque le basta con concluir en «existió siempre», para mostrar cómo Heráclito ha considerado que el mundo no ha tenido un comienzo.

[47] Traducimos *diakósmesis* por «formación cósmica» (ver nota 34) y *diátaxis* por «disposición» (ver nota 35).

hombres lo ha hecho», como si temiera que, renegando de Dios, conjeturáramos que algún hombre se hubiese convertido en demiurgo del universo. Por consiguiente, es mejor decir, persuadidos por Platón, que el cosmos fue engendrado por un dios.

620 (22 A 5) SIMPL., *Fís.* 24, 4: Atribuye a la transformación del cosmos un cierto orden y un tiempo determinado, según una necesidad fatal.

621 (22 A 5) AECIO, I 3, 11: Heráclito e Hípaso de Metaponto... dicen que del fuego se generan todas las cosas y en el fuego todas terminan; al extinguirse éste todas las cosas forman el universo... y nuevamente el cosmos y todos los cuerpos son consumidos en la conflagración[48].

622 (22 A 10) PLATÓN, *Sof.* 242c-243a: Según alguno, son tres los seres, algunos de los cuales combaten a veces entre sí, pero también a veces se hacen amigos, y producen matrimonios, partos y sustento de los descendientes. Pero otro dice que son dos: húmedo y seco o caliente y frío, y los une en matrimonio. Junto a nosotros, el clan eleático, que comenzó con Jenófanes y aún antes, ha expuesto los mitos de que son una sola cosa las que llamamos «todas». Posteriormente, algunas

[48] El texto núm. 617 muestra que la clasificación de Heráclito junto a Empédocles, respecto de nacimientos y destrucciones periódicas del mundo, se remonta a Aristóteles. Pero los textos núms. 614, 616, 617, 618 y 621 revelan que esa clasificación forzada (que mete en la misma bolsa también a Hípaso), sumada a la consideración del fuego como *arché*, han permitido una mayor distorsión por parte de los estoicos: la destrucción del mundo sería obra del fuego, una «conflagración». Platón, en cambio, distingue en ese sentido a Heráclito («algunas Musas de Jonia») de Empédocles («y de Sicilia») en el siguiente texto núm. 622. *Platón no ve en Heráclito ninguna cosmogonía*, sino una ecuación «Uno» = «todas las cosas».

Musas de Jonia y de Sicilia han pensado que es más seguro combinar ambas tesis y decir que el ser es tanto muchas cosas como una sola, cohesionándose por el Odio y la Amistad. En efecto, al diverger siempre convergen, dicen las más rígidas de las Musas; mientras las más dúctiles han morigerado la tesis de que esto sea siempre así: por turnos, dicen, el Todo unas veces es uno y pacífico por obra de Afrodita, otras veces múltiple y belicoso consigo mismo por alguna clase de odio.

f) *Dialéctica cósmica y unidad de los contrarios.*

623 (22 B 80) ORÍG., *C. Celso* VI 42: Al decir Heráclito: «es necesario saber que la guerra es común y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad».

624 (22 B 8) ARIST., *Et. Nicóm.* VIII 2, 1155b: (Sobre la amistad) Heráclito dice que lo opuesto concuerda y que de las cosas discordantes surge la más bella armonía, «y que todo sucede según discordia»[49].

625 (22 B 53) HIPÓL., IX 9, 4: Escuchémosle aún decir que el padre de todas las cosas engendradas es engendrado e inengendrado, criatura y demiurgo: «Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres»[50].

[49] Sólo la frase entrecomillada es cita textual de Heráclito (fr. 10 DK). Lo anterior es una paráfrasis de Aristóteles de los fr. 10, 51 y 80 (cf. GIGON, *UH*, pág. 25, KIRK, pág. 220, etc.).

[50] «Guerra» no es un conflicto bélico humano, sino uno de los nombres heraclíteos para el principio supremo subyacente tras las oposiciones (otro nombre sería Zeus, cuyos atributos más frecuentes, «padre» y «rey», son aquí citados).

Según GIGON, *UH*, pág. 119, «libres y esclavos son el resultado de una guerra»; y para explicar análogamente la

626 (22 A 22) PLUT., *De Is. et Os.* 370d: Heráclito llama a la Guerra abiertamente «padre, rey y señor de todos», y dice que, cuando Homero implora «que la discordia cese tanto entre dioses como entre hombres», no se da cuenta de que maldice la generación de todas las cosas, ya que éstas tienen su generación a partir de una lucha y de una contraposición.

627 (22 A 22) [ARIST.], *Ét. Eud.* VII 1, 1235a: También Heráclito censura al poeta que dice «que cese la discordia tanto entre dioses como entre hombres»; pues entonces no habría armonía, si no existieran lo agudo y lo grave; ni habría animales si no existieran hembra y macho, que son contrarios.

628 (22 A 22; NUMENIO, fr. 16 T.) CALC., *Timeo* 297: Numenio elogia a Heráclito cuando éste reprocha a Homero desear la destrucción y desvastación de los males de la vida, porque no entiende que lo que desea es que el mundo se destruya, puesto que la materia, que es la fuente de los males, será exterminada.

---

otra frase recurre a una interpretación forzada: «los que viven siguen siendo hombres, mientras los caídos serán elevados a dioses». A MARCOVICH, pág. 147, esto le parece lógico, puesto que «la esfera es más bien *social* que natural», y anota que *pántōn* no puede significar «de todas las cosas», pues es «claramente masculino», puesto que alude a «dioses» y «hombres». Por nuestra parte, respetamos el masculino, pero porque siguen cuatro artículos masculinos (que hemos traducido «a unos» y «a otros»), pero no por lo que dice Marcovich, ya que «dioses» en griego supone tanto «dioses» como «diosas», y «hombres» (*ánthrōpoi*) tanto «hombres» (*ándres*) como «mujeres». (Después de una guerra, no hace falta decirlo, había varones y mujeres entre los «libres» y entre los «esclavos»). Además, si la guerra «hace» dioses y hombres, ¿quién hace la guerra? No olvidemos: el mundo no ha sido hecho ni por dioses ni por hombres, sino que se regula por un principio que traza las divisiones y las armoniza.

629 Esc. a *Il.* XVIII 107 Dindorf: Heráclito considera que la naturaleza de las cosas se constituye según discordia y censura a Homero, creyendo que éste ruega la destrucción del universo; en este punto se podría alegar que Homero no llama «discordia» a la oposición, sino a la enemistad [51].

630 PLATÓN, *Banq.* 186d-187b: Es necesario hacer amigas las cosas más enemistadas en el cuerpo, y que se amen entre sí; ahora bien, las cosas más enemistadas son las más opuestas: lo frío con lo caliente, lo amargo con lo dulce, lo seco con lo húmedo y todas las de esa índole. Ha sido nuestro antecesor Asclepio —según dicen los poetas y yo estoy convencido de ello— quien, por saber engendrar en ellas el amor y el acuerdo, ha constituido nuestro arte... la medicina. Análogamente, la gimnasia y la agricultura. En cuanto a la música, es patente para todos, aún para el que preste menor atención, que se comporta del mismo modo que las otras artes; como tal vez también Heráclito quiere decir, si bien no se expresa muy felizmente: «Lo uno», dice, en efecto, «al diverger converge consigo mismo, como la armonía del arco y de la lira». Es un absurdo inmenso el decir que la armonía diverja o que exista a partir de cosas divergentes. Pero probablemente lo que quiso decir es que, a partir primero de lo agudo y lo grave en divergencia, después de haberlos puestos de acuerdo se genera la armonía por obra del arte musical. Sin duda, en efecto, de lo agudo y de lo grave en divergencia no habría armonía.

631 (22 B 50-51) HIPÓL., IX 9, 1: «Es sabio convenir en que todas las cosas son una», dice Heráclito; y de

---

[51] Los textos núms. 626 a 629 y otros similares muestran una crítica de Heráclito a Homero, en la que un verso es arrancado de su contexto y confrontado con la propia doctrina, que se mueve en otro nivel (cf. nota 50; ver GUTHRIE, I, pág. 447).

que todos ignoran esto y no convienen en ello, se lamenta de este modo: «no entienden cómo, al divergir, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira»[52].

632 (22 B 10) PS.-ARIST., *De Mundo* 5, 396b: Tal vez la naturaleza guste de los contrarios, y de éstos —y no de los semejantes— realice lo concordante; así como sin duda une al macho con la hembra y no a cada uno con uno de su mismo sexo... la música, tras mezclar notas agudas y graves, cortas y largas, produce en sonidos diferentes una armonía única... Y esto mismo es lo que se lee en el oscuro Heráclito: «Acoplamientos: íntegros y no íntegros, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas Uno y de Uno todas las cosas»[53].

[52] Traducimos *palíntonos* (con Kirk y Marcovich; no *palíntropos* como Kranz) por «propia del tender en direcciones opuestas».

Pero vertimos *harmonía* por «armonía» y no «conexión», como Kirk y Marcovich, ya que el texto núm. 630 muestra que se trata de la «armonía» propiamente musical, y a la vez de una «concordancia» de opuestos: tanto el arco como la lira tienen cuerdas con cuya tensión hacia atrás y hacia adelante se logra el efecto buscado.

[53] «Acoplamientos» = *syllápsies* (no *synápsies*, como en DK: SNELL, en *Hermes* 76 [1941], 84-87, KIRK, págs. 170-171, y MARCOVICH, pág. 105).

Aquí hay que distinguir cinco instancias problemáticas:

I) «acoplamientos» no es sujeto ni predicado de lo que sigue (cf. nota 15), sino un encabezamiento o título;

II) «íntegros y no-íntegros»: Kirk, pág. 173, afirma que no son contrarios «en el usual sentido heraclíteo de extremos o polos de un continuo único» (como lo caliente y lo frío, invierno y verano, etc.). No se pueden aplicar a Heráclito categorías lógicas que valen sólo desde Platón y Aristóteles. En esa pareja, «íntegros» es un adjetivo (no un sustantivo en plural, «Todos»); «no-íntegros» es una manera de decir *ouch hóla*, que equivale a algo así como «desintegrados», casi un neologismo como *diâidon*, «disonante» (cf. *LSJ*, *diaeídō* II, y SNELL, *Hermes* 76 [1941], 86). No creemos que haya un *usual sentido heraclíteo de extremos*;

III) «convergente divergente»: esta pareja ofrece menos problemas, porque figura ya en textos anteriores;

IV) «consonante disonante»: no se trata de momentos sucesivos sino de situaciones simultáneas, como subraya Snell, ya que «consonante» aquí significa «afinado al cantar», y «disonante» es «desafinado al cantar», y para que haya afinación o desafinación, los sonidos deben emitirse a la vez;

V) «de todas las cosas Uno y de Uno todas las cosas»: tampoco estos son momentos sucesivos, ya que no hay una cosmogonía en cuestión. El «de» (*ex*) no significa una sucesión de etapas sino una implicación mutua: lo Uno abarca «todas las cosas», y en «todas las cosas» hay que saber ver lo «Uno». Es tal vez la frase que mejor se adecúa al título; y por eso cierra el ciclo.

633 (22 A 9a) FILÓN, *Quis r. div. h.* 43, 214: Prácticamente, todas las cosas que hay en el cosmos son contrarias por naturaleza... ¿no es esto lo que los griegos dicen que era el punto principal colocado por el gran Heráclito —tan celebrado por ellos— al frente de su filosofía, y del que se jactaba como de un descubrimiento nuevo?

634 (22 B 126) TZETZES, Esc. a *Exeg. Il.*: El antiguo Heráclito de Éfeso era llamado asombroso a causa de lo oscuro de sus palabras: «las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo reseco se humedece»[54].

[54] En forma parecida a Kirk a propósito del texto anterior, W. BRÖCKER, *Hermes* 84 (1956), 382, dice: «esto no suena en absoluto a heraclíteo», como si Heráclito tuviera una forma única o usual de establecer contraposiciones o hacer que suenen.

635 (22 B 111) ESTOB., *Flor.* I 177: Heráclito: «La enfermedad hace a la salud agradable y buena; el hambre, a la saciedad; la fatiga, al reposo»[55].

636 (22 B 62) HIPÓL., IX 10, 6: De modo consecuente dice Heráclito que lo inmortal es mortal y lo mortal inmortal, a través de palabras tales como éstas: «inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos».

637 HER. HOM., c. 24: En efecto, el oscuro Heráclito, en forma nada clara y por medio de símbolos, teologiza sobre las cosas naturales valiéndose de comparaciones, por las que dice: «dioses mortales, hombres inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos», y a la inversa[56].

638 (22 B 88) PLUT., *Consol. ad Apoll.* 106e: Porque, ¿en qué momento no está la muerte en nosotros mismos? Y tal como Heráclito dice: «como lo mismo está en nosotros, viviente y muerto, así como lo despierto y lo dormido, joven y viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar a su vez, son éstos».

g) *La razón como patrón de medida cósmica.*

639 CLEM., *Pedag.* III 2, 1: Pues correctamente dice Heráclito: «Hombres dioses, dioses hombres: en efecto, la razón es la misma».

[55] En cierto modo, se expresa el punto de vista divino (fr. 102, cf. texto núm. 577); pero también el humano, en cuanto un contrario hace que su opuesto resulte al hombre positivo (KIRK, pág. 132).

[56] Este texto —y el núm. 639— es una interpretación del anterior, que constituye el fr. 62 DK. La segunda parte muestra el punto de contacto de los contrarios entre sí: para superar la muerte, los inmortales deben vivirla; los mortales, a su vez, deben morir asumiendo la vida divina, para que sea plena su propia muerte. Plena vida, pues, y plena muerte.

640 (22 A 16-22 B 1) S. E., *Adv. Math.* VII 131-132: De esta razón común y divina, por participación en la cual nos volvemos racionales, dice Heráclito que es criterio de verdad. Por lo cual lo que se muestra a todos en común es digno de fe (pues se lo aprehende mediante la razón común y divina), en tanto que lo que se le presenta a uno solo no es digno de fe, por la causa contraria. Al comenzar, pues, la obra *Sobre la naturaleza*, el varón mencionado, indicando de algún modo a lo abarcante, dice: «Aunque esta Razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta Razón, parecen inexpertos»[57].

641 (22 B 50, 51) HIPÓL., IX 9, 1: Heráclito dice que el todo es divisible indivisible, engendrado inengendrado, mortal inmortal, razón eterna, padre hijo, dios justo: «cuando se escucha, no a mí, sino a la razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una» [22 B 51]. Ahora bien, que la razón existe siempre como el todo y existe a través del todo, lo expresa así: «Aunque esta Razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces, etc.».

[57] Traducimos *lógos* por «razón». No en el sentido de «facultad racional» sino en el de *ratio*, «proporción», y también *palabra* que expresa dicha proporción. Preferimos «razón» y no «palabra», porque lo principal es *comprenderla*, aunque a menudo debamos entenderla como un «Logos parlante». Aquí ponemos con mayúscula «Razón», no por entenderla como una inteligencia superior (cf. VERDENIUS, «Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides», *Phr.* 11 [1966], 11), sino porque, aun sin tener un carácter *personal*, encierra una sabiduría superior. Por ello decide correctamente DEICHGRÄBER, *Rhytm. Elem.*, pág. 59, frente a la duda ya planteada por Aristóteles, que el *aeí* («siempre») vaya junto a *lógos* y el participio *eón*, como una reminiscencia de la expresión homérico-hesiódica *theoì aièn eóntes* («dioses siempre existentes»).

642 (22 A 8) AECIO, I 7, 22: Heráclito dice que el fuego periódico es Dios eterno, y que el destino es la razón modeladora de las cosas a partir del movimiento de contrarios.

643 (22 A 8) AECIO, I 28, 1: Heráclito mostraba la esencia del destino como razón que atraviesa el universo.

644 (22 B 31) CLEM., *Strom.* V 105: «Cambios del fuego: en primer lugar mar; del mar, la mitad tierra y la mitad torbellino ígneo». Virtualmente, pues, dice que el fuego, por obra de la razón y Dios que organiza todas las cosas, a través del aire se cambia en lo húmedo (en tanto simiente de la formación cósmica), a lo cual llama «mar»; y de éste a su vez se genera la tierra, el cielo y lo englobado por éste. De qué modo todo nuevamente asciende y se incendia, lo muestra claramente con estas palabras: «el mar se dispersa, y es medido con la misma razón que había antes de que se generase la tierra».

645 (22 B 72) MARCO ANTON., IV 46: También dice que «de aquello con lo cual más continuamente están juntos» —la razón que gobierna el universo— «divergen», y las cosas con las que a diario se encuentran les parecen ajenas [58].

646 (22 A 16, B 2) S. E., *Adv. Math.* VII 133: Tras haber demostrado que en todo actuamos y pensamos según la participación en la razón divina, poco después prosigue su descripción añadiendo: «por lo cual es necesario seguir a lo común; pero aunque la Razón

[58] Sólo las palabras entrecomilladas pueden ser de Heráclito (MARCOVICH, págs. 17-18, RAMNOUX, pág. 213).

es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular» [59].

647 (22 B 114) ESTOB., *Flor.* I 179: Heráclito: «Es necesario que los que hablan con inteligencia confíen en lo común a todos, tal como un Estado en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina».

h) *La difícil accesibilidad de lo supremo.*

648 (22 B 54) HIPÓL., IX 9, 5: Ahora bien, que el Padre de todas las cosas es invisible, no visto y desconocido para los hombres lo dice en estas palabras: «la armonía invisible vale más que la visible».

649 (22 B 123) TEM., *Discursos* V 69: «A la naturaleza», según Heráclito, «le place ocultarse», y antes que a la naturaleza al creador de la naturaleza [60].

[59] De este texto suprimo la glosa de Sexto: «pues *xynós* es lo *koinós*»; ambos vocablos significan «común» (*xynós* en jónico).

[60] Aunque no pueden dejar de conectar este fragmento con el anterior, Kirk y Marcovich procuran debilitar el significado de cada uno de ellos por separado, como si temieran que de ellos resultara una ontología de lo trascendente o una anacrónica dualidad epistemológica. Así, en el fr. 54 traducen *harmonía* por «conexión», lo cual disimula la intención de Heráclito de que lo supremo, a la vez que forja oposiciones, actúa como armonizador, y no sólo en las cosas más manifiestas sino en las menos manifiestas. Análogamente, en el fr. 98 insisten en que *phýsis* es sólo la «constitución de cada cosa» (como leen en el fr. 1) y no la Naturaleza en su conjunto. Pero no hace falta hipostasiar una Naturaleza omniabarcante, ni *añadir innecesariamente palabras que no están en el texto*, como «de cada cosa». Pero aunque dijéramos «la constitución de *cada* cosa», eso equivaldría a «la constitución de *todas* las cosas», y siempre hallaríamos una instancia unitaria y universal, que es la que gusta de ocultarse.

IV. El hombre: conducta y conocimiento.

a) *Despiertos y dormidos.*

650 (22 B 1) S. E., *Adv. Math.* VII 132: «Aunque esta Razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es[61]; pero a los demás hombres les pasan

En *Od.* X 303, Hermes le «muestra» a Ulises la *phýsis* de la poción que arranca de la tierra, le muestra *cómo es.* Dejando de lado el hecho de que sea un *dios* quien muestra a Ulises esa *phýsis* a un hombre, es evidente que la palabra *phýsis*, tomada sin conexión con una cosa particular, quiere decir que *vale para todas.* Por lo demás en el fr. 1 no se habla de mostrar la *phýsis* de cada cosa sino de describir «palabras y acciones» distinguiendo *cada una* (o sea distinguiendo cada palabra y cada acción) según naturaleza (*katà phýsin*). Tampoco allí se trata de la Naturaleza en su conjunto sino que se menciona una *pauta* a la que se ajusta Heráclito al distinguir cada palabra y cada acción. Poner «constitución» en lugar de «naturaleza» no es menos anacrónico, lo importante es que esta pauta, si vale para cada una, *vale para todas.* Por lo tanto, no se trata de debilitar el sentido del fr. 123 diciendo que «a la constitución de cada cosa le place ocultarse», sino decir, lisa y llanamente, que «la naturaleza» (o «el modo de ser», si se prefiere) no se manifiesta así sin más.

61 Este párrafo nos ofrece el testimonio de cómo interpreta Heráclito su propia tarea: descubrir palabras y acciones distinguiendo cada una según la naturaleza y mostrando cómo es (n. 60).

Es lo que hace, por ej., al hablar del «día» o de la «guerra» de modo distinto al de los poetas como Hesíodo y Homero, respectivamente. Se trata de insertar cada hecho y cada cosa en el orden armónico de los contrarios. La frase

inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen»[62].

651 (22 A 16) S. E., *Adv. Math.* VII 129-130: Absorbiendo, pues, la razón divina a través de la respiración, nos tornamos inteligentes, según Heráclito, y mientras dormimos, inconscientes, pero tras despertarnos nuevamente conscientes. Mientras dormimos, en efecto, al cerrarse las vías sensibles, el intelecto que hay en nosotros queda separado en su comunicación con lo abarcante, conservando su adhesión sólo en base a la respiración, como una epecie de raíz; y al quedar separado pierde la capacidad mnemónica que poseía antes. Pero al despertarse nuevamente, se asoma a través de las vías sensibles como a través de pequeñas ventanas y se comunica con lo abarcante, revistiéndose de su capacidad racional. Pues bien, tal como los carbones,

«muestro cómo es» en una reiteración enfática, y no una alusión al «ser» tras un «nacer», como interpreta Gigon, *UH*, págs. 9-10.

62 El que comprende al Logos y obra como Heráclito, está «despierto» y consciente. Según el fr. 2 y el fr. 89 (texto número 652), los despiertos atienden a lo «común», en tanto los «dormidos» tienen un mundo «particular» (el de sus sueños), obran como si tuvieran una «inteligencia particular».

En este último párrafo, traducimos del mismo modo —«les pasan inadvertidas»— el verbo *lanthánō* y su compuesto *epilanthánomai*, que son sinónimos. Kirk y Marcovich traducen, en el segundo caso, «olvidan». Para eso hay que suponer, con Kirk, pág. 44, no sólo que lo que «hacen mientras duermen» es soñar, sino que «olvidan», una vez despiertos («presumiblemente», dice Kirk, pero no se ve cómo podrían «olvidar» sus sueños mientras sueñan o duermen), con lo cual se destruye la contraposición «despiertos»-«dormidos». Para aceptar que lo que «hacen mientras duermen» es soñar y no convertirse en sonámbulos, hay que admitir la autenticidad del fr. 89 (texto núm. 652), del cual precisamente Kirk y Marcovich desconfían.

al acercarse al fuego, se convierten en brasas, mientras que, al separarse se apagan, así también la porción de lo circundante albergada en nuestros cuerpos, con la separación se torna prácticamente irracional, mientras que, con la comunicación a través de las vías sensibles, alcanza un estado homogéneo con el del universo [63].

652 (22 B 89) PLUT., *De Superstit.* 166c: Heráclito dice que «para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular» [64].

653 (22 B 73) MARCO ANTON., IV 46: «No se debe hacer ni decir como los que duermen». En efecto, también cuando dormimos nos parece que hacemos y decimos.

654 (22 B 75) MARCO ANTON., IV 46: «Los que duermen», creo que Heráclito dice que son hacedores y «colaboradores de lo que sucede en el mundo» [65].

[63] Este texto, que termina donde comienza el núm. 650, es un comentario plagado de anacronismos, si bien cuenta con algunos conceptos propios de Heráclito, como la contraposición «despiertos»-«dormidos», y la relación «carbones»-«fuego», de algún modo similar a la de la «tierra»-«sol» en los solsticios.

MARCOVICH, *RE*, col. 268, considera «no suficientemente crítica» la posición de KRANZ, *Hermes* 73, 113, K-R, páginas 207-209, y la mía en un artículo de 1958. En lo que a mí toca, ciertamente, mi actual posición frente a ese texto es más cautelosa.

[64] Con VLASTOS, *AJP* 76 (1955), 344, y MARCOVICH, págs. 98-100, considero textual de Heráclito la cita íntegra que hace Plutarco.

[65] El ritmo universal necesita de todos los contrarios; por lo tanto, no sólo los «despiertos» sino también los «dormidos» colaboran con él. Cabe la pregunta: si debe haber «despiertos», que comprendan, y «dormidos», que no comprendan, ¿por qué se esfuerza Heráclito en hacer comprender? La posible respuesta es la de que, si bien debe haber despiertos y dormidos, *nadie está destinado* a estar despierto o dormido.

655 (22 B 26) CLEM., *Strom.* IV 141: Cuantas cosas dicen acerca del sueño, es necesario entenderlas también acerca de la muerte, en parte más, en parte menos, tal como se puede comprender en Heráclito: «El hombre en la noche enciende para sí una luz, cuando», al morir, «se han apagado sus ojos; viviendo toca al muerto», al dormir, cuando se han apagado sus ojos; «despierto toca al que duerme» [66].

656 (22 B 21) CLEM., *Strom.* III 21: ¿Y acaso no llama también Heráclito muerte al nacimiento, similarmente a Pitágoras y a Sócrates en el *Gorgias*? Lo dice con estas palabras: «muerte es cuantas cosas vemos al despertar, sueño cuantas vemos al dormir» [67].

657 (22 B 88) PLUT., *Consol. ad Apoll.* 106e: Y tal como Heráclito dice: «como lo mismo está en nosotros, viviente y muerto, así como lo despierto y lo dormido».

[66] En sucesión poética, tenemos estos contrarios: «noche»-«luz», «enciende»-«se apaga», «viviente»-«muerto», «despierto»-«dormido».

Es un texto de lectura muy difícil. Con GIGON, *UH*, páginas 95-97, *Ursprung*, págs. 254, consideramos las expresiones «al morir» y «al dormir» como glosas de Clemente, que confunden. Y también pensamos, con Wilamowitz y otros, que el segundo «cuando se han apagado sus ojos» es una repetición errónea del copista. Como dice Gigon, Heráclito habla de una noche común, no de la noche de la muerte, y la «luz» que se enciende en la noche es la del sueño; y también con Gigon coincidimos en que el «para sí» se corresponde con el «mundo particular» del fr. 75.

[67] Platón (en el *Gorgias* 492c-493a) cita y comenta un par de versos de Eurípides: «¿Quién sabe si el vivir no es morir y el morir no es vivir?».

Para leer el contraste que no hallamos en la segunda parte del fr. 21, Marcovich sugiere que, en lugar de *hýpnos*, «sueño», se lea *hýpar*, «visión real en estado de vigilia».

b) *Muerte y esperanza.*

658 (22 B 24-25) TEODOR., VIII 39: Heráclito considera que los que han sucumbido en los combates son dignos de todos los honores: «A los caídos en la guerra», dice en efecto, «los honran los dioses y los hombres». Y nuevamente: «Sólo los más grandes obtienen suertes más grandes».

659 (22 B 25) CLEM., *Strom.* IV 49: En efecto, «muertes más grandes obtienen suertes más grandes», según Heráclito[68].

660 (22 B 27) CLEM., *Strom.* IV 144: Con esto también Heráclito parece estar de acuerdo, según lo que dice al discurrir acerca de los hombres: «A los hombres que mueren les aguardan cosas que no esperan ni se imaginan»[69].

661 TEODOR., I 88: También Heráclito recomienda dejarse guiar por la fe, al hablar de este modo: «Si no esperáis, no hallaréis lo inesperado, dado lo inhallable y difícil de acceder que es».

[68] Obtener una *suerte* mayor tras la muerte sugiere la posibilidad de ser inmortal.

Tanto el fr. 24 como el 25 son citados por Clemente y Teodoreto. Aunque DK incluye sólo el texto de Clemente, hemos traducido también el de Teodoreto, porque en su comentario se advierte que en ambos casos se trata de muertos en combate. En el fr. 25 Teodoreto escribe *mónoi*, «solos», mientras Clemente *móroi*, «muertes». Las «suertes» (*moírai*) recibidas *postmortem* pueden ser: convertirse en un *daímon* (un tipo de divinidad) o en un héroe, «lo cual implica inmortalidad» (Marc. 514).

[69] Aunque la creencia en la supervivencia era antigua en el pueblo griego, la mayor parte de los intelectuales contemporáneos de Heráclito no esperaban ni se imaginaban algo más tras la muerte.

662 (22 B 18) CLEM., *Strom.* II 17: Más cierto que cualquier otra cosa es lo dicho por el profeta: «si no tenéis fe, tampoco comprenderéis». Y esta sentencia es parafraseada por Heráclito de Éfeso, cuando dice: «si no se espera lo inesperado, no se lo hallará, dado lo inhallable y difícil de acceder que es»[70].

663 (22 B 88) PLUT., *Consol. ad Apoll.* 106e: Tal como Heráclito dice: «como lo mismo está en nosotros viviente y muerto, así como lo despierto y dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar a su vez, son éstos»[71].

664 (22 B 66) HIPÓL., IX 10, 6: Y dice también que, por obra del fuego, habrá un juicio del mundo y de todas las cosas que hay en él: «A todas las cosas» dice, en efecto, «al llegar el fuego las juzgará y condenará»[72].

[70] Este fr. 18 no debe interpretarse en un sentido exclusivamente epistemológico, pero tampoco sólo escatológicamente.

REINHARDT, pág. 62 n. 2, KIRK, pág. 231, MARCOVICH, págs. 40-41, MONDOLFO, *Her.*, págs. 292-294, y *ZME*, págs. 300-301, HÖLSCHER, *A. F.*, págs. 138, 140, 150 sigs., entienden la cita que leemos en los textos núms. 661 y 662 en forma epistemológica: no se trata de una «esperanza cristiana» (RAMNOUX, págs. 415-416) sino de una búsqueda de conocimiento. El sentido escatológico es marcado por Clemente, quien cita como antecedente a Isaías, y por Teodoreto, que incluso adecua la sintaxis de la cita a la de Isaías. Esto es anacrónico, pero el fr. 18 no presenta un panorama muy distinto al del fr. 27 (texto núm. 660). Pero una cosa no excluye a la otra: el hallazgo de lo «inesperado» puede proveer la clave del universo (al menos para quien «espera» en el fr. 18; no tanto en el 27, donde no se espera nada), sea en esta vida o más allá de ella.

[71] Hay una secuencia viviente-muerto-viviente (y por ende joven-viejo-joven), tal como despierto-dormido-despierto.

[72] Este discutido fragmento ha de ser auténtico, siempre que no se interprete en los términos de un juicio final (o de una conflagración) sino dentro del concepto de vigilancia y jus-

665 (22 B 98) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 943e: En efecto, conservan aún fuerza intermitente y dispersa, y se tornan firmes y translúcidas, de modo tal, que son alimentadas por la exhalación que les toca en suerte. Así dice correctamente Heráclito que «las almas tienen olfato bajo el Hades»[73].

c) *El conocimiento de lo sensible.*

666 TEOFR., *De Sens.* I: Respecto de las sensaciones, la mayoría de las opiniones, tomadas en general, son de dos clases: para unos, en efecto, son producidas por lo semejante; para otros, por lo contrario. Parménides, Empédocles y Platón, sostienen que es por lo semejante, en tanto que los que siguen a Anaxágoras y a Heráclito dicen que es por lo contrario[74].

667 (22 A 16) S. E., *Adv. Math.* VII 126: Heráclito, en cambio, dado que creía que el hombre está organizado para el conocimiento de la verdad con dos medios, la sensación y la razón, consideró que de éstas la sensación no es digna de fe, análogamente a los físicos ya mencionados, mientras que supuso a la razón adecuada para juzgar. Al menos cuestiona a la sensación cuando dice, textualmente: «malos testigos

ticia de los textos 598, 599, 610, 611, 613 y 623: en la medida que el fuego cósmico es justicia, impone a cada cosa un límite, más allá del cual muere y nace su contrario. Pero esto es un *acontecimiento cotidiano.*

[73] Esta cita debe estar incompleta.

[74] Si —tal como dice Stratton al comentar este pasaje— en el *Timeo* Platón no toma parte «en la antigua disputa» que interesaba a Aristóteles y a Teofrasto, es difícil para nosotros valorarlo, ya que lo que podemos saber de esa «antigua disputa» —y del partido que hayan tomado en ella Parménides, Empédocles, Anaxágoras y Heráclito— es a través de Aristóteles y Teofrasto.

son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tiene almas bárbaras»[75].

668 (22 B 101a) POLIB., XII 27: En efecto, por existir en nosotros por naturaleza algo así como dos órganos por los cuales aprendemos e inquirimos todas las cosas, la vista y el oído, y por ser —no por poco— más veraz la vista, de acuerdo con Heráclito, «los ojos, en efecto, son testigos más exactos que los oídos»[76].

669 (22 B 55) HIPÓL., IX 9, 5: Que el Padre de todas las cosas es visible para los hombres y no inhallable, lo dice con estas palabras: «de cuantas cosas hay vista, audición, aprendizaje, a ellas prefiero»; o sea, que prefiere las cosas visibles a las invisibles[77].

[75] La cita de Heráclito no subestima a los sentidos, ya que dice que, a quien no comprenda al Logos, no le sirven los sentidos.

«Bárbaro» era llamado quien no hablaba griego, y por ende no entendía *el lenguaje* por antonomasia. En el fr. 1 se dice que muchos hombres, aunque oigan la Razón parlante, siguen sin comprender. O sea, tienen «almas bárbaras», sean griegos o no.

[76] Esta cita probablemente está alterada, y su sentido es inverso.

La frase con que, según HERÓDOTO, I 8, el rey de Sardes explicaba su impotencia para describir la belleza de su mujer, «los oídos suelen ser menos dignos de fe que los ojos» ha de haber alcanzado una cierta difusión (cf. WALZER, pág. 137 n. 1). Lo que uno esperaría de Heráclito (según fr. 1 y 50) sería que dijera «los ojos son menos dignos de fe que los oídos». Pero un copista de Polibio —o anterior— que conocía la frase de Heródoto («menos dignos de fe» = *apistóteroi*) y advirtió la frecuencia con que usaba Polibio la palabra *akribésteroi* («Más exactos»; cf. MARCOVICH, 23) puede haber creído, al leer la cita de Heráclito, que alguien había confundido los vocablos, y procedió a sustituirlos con el desdichado resultado obtenido.

[77] Heráclito no se contradice, pues no formula una dualidad de modos de conocimiento; para comprender al Logos hay que

670 (22 B 19) CLEM., *Strom.* II 24: Reprobando a algunos que son incrédulos, dice Heráclito: «no saben escuchar ni hablar».

671 (22 B 34) CLEM., *Strom.* V 115: Y si quieres evocar el dicho «el que tenga oídos para oír, que oiga», lo encontrarás implicado de algún modo en lo escrito por el efesio: «incapaces de comprender tras escuchar, se asemejan a sordos; de ellos da testimonio el proverbio: aunque estén presentes, están ausentes».

672 (22 B 108) ESTOB., *Flor.* III 1, 174: (Acerca de la virtud). Heráclito: «De cuantos he escuchado discursos, ninguno llega hasta el punto de comprender que lo Sabio es distinto de todas las cosas»[78].

d) *La falsa sabiduría.*

673 (22 A 23) POLIB., IV 40, 2: No sería todavía cosa conveniente servirse de poetas y mitógrafos para que atestigüen sobre cosas desconocidas, tal como, acerca de la mayoría de las cosas, nuestros predecesores han ofrecido como autoridades con garantía, sobre temas controvertidos, a gente no fidedigna, al decir de Heráclito.

674 (22 B 40) D. L., IX 1: Era arrogante ante cualquiera, y desdeñoso, como es patente por su libro, en el cual dice: «Mucha erudición no enseña comprensión; si no, se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y a su turno tanto a Jenófanes como a Hecateo».

675 (22 B 129) D. L., VIII 6: Algunos insisten en que Pitágoras no dejó ningún libro, en lo cual se equivocan. Así Heráclito, el físico, ha gritado a toda voz y dice: «Pitágoras, hijo de Mnesarco, se ejercitó en informarse más que los demás hombres, y con lo que extrajo de esos escritos formó su propia sabiduría: mucha erudición, arte de plagiarios»[79].

676 (22 B 56) HIPÓL., IX 9, 5: Y lo mismo es fácil entenderlo a partir de sus palabras: «Se equivocan», dice, «los hombres respecto del conocimiento de las cosas manifiestas, como con Homero, quien pasó por el más sabio de todos los griegos; a éste, en efecto, lo engañaron unos niños que mataban piojos, diciéndole: 'cuantos vimos y cogimos, a ésos los dejamos; cuantos no vimos ni cogimos, a ésos los llevamos'»[80].

---

escucharlo. Lo único añadido aquí es que se debe *aprender* a comprender.

Hipólito quiere poner en contradicción las palabras de este texto con las del núm. 648 sobre la superioridad de la «armonía invisible» y con las del núm. 662 sobre su carácter «inhallable», pero partiendo de un anacrónico dualismo epistemológico. *Máthesis* no significa «percepción» (Marcovich), «experiencia» (Snell) ni «aprehensión» (Mondolfo), sino «aprendizaje». Palabras como *phrónesis, sophía* (y *sophón*), *noûs, gnôsis* y *gnóme* significan, en Heráclito, «sabiduría», «inteligencia», «comprensión»; y análogamente los verbos *phronéō, epístamai, eídomai* e incluso *gignóskō* indican «saber», «entender», «comprender», «conocer»: nunca una forma puramente intelectual de conocimiento. Heráclito habla siempre de conocer y comprender por medio de los sentidos; lo importante es aprender a usarlos y a comprender. Ver texto núm. 667.

78 Lo Uno (Sabio, Dios, Razón, Fuego, etc.) es *distinto*: no «separado» de todas las cosas, porque, si bien está presente en todas, no se confunde con ellas.

79 Esta cita figura en DK como apócrifa; pero desde Reinhardt y Wilamowitz hasta Burkert ya no se duda de su autenticidad.

Historía no significa aquí «investigación científica», sino «información», acepción más acorde con el tono de la frase.

80 Esta anécdota es sin duda un invento de Heráclito.

Según P. Friedländer, en DK, I, 493, apéndice a pág. 163, el sentido es: «los niños comprenden mejor que Homero la estructura antitética del Logos». Al menos, el lenguaje de la

677 (22 B 57) HIPÓL., IX 10, 2: Heráclito censura a Hesíodo, porque no conoce el día y la noche; en efecto, según dice, el día y la noche es una sola cosa, hablando de este modo: «Maestro de muchos es Hesíodo: consideran que sabe muchas cosas éste, quien no conoció el día y la noche, pues son una sola cosa».

678 (22 B 106) PLUT., *Cam.* 19, 1: Con respecto a días nefastos, o bien se debe admitir que algunos lo son, o bien Heráclito ha reprobado correctamente a Hesíodo por haber considerado algunos días buenos, otros malos, desconociendo que «la naturaleza de cada día es única», de lo que trata en otro lugar[81].

679 (22 B 105) Esc. A. T. a *Il.* XVIII 251 (Polidamas «era amigo de Héctor y habían nacido en una misma noche»): de allí que Heráclito llame a «Homero astrólogo» y también porque dice «ningún hombre, pienso, puede escapar a su destino»[82].

supuesta adivinanza se parece mucho al de algunas frases de Heráclito.

81 Ya en el fr. 67 (texto núm. 609) Heráclito sellaba en Dios la unidad del «día» y la «noche», así como en el fr. 102 (texto núm. 577) la existente entre días «buenos» y «malos». Posiblemente Heráclito tiene en vista, en su crítica, el pasaje 383-613 de los *Trabajos*, de Hesíodo.

KIRK, pág. 155, entre otros, considera al fr. 106 como una variante del fr. 57 (texto núm. 677), en el que lee una crítica de Heráclito contra *Teog.* 124, donde la Noche engendra al Día. MARCOVICH, pág. 320, rechaza la posibilidad de que Heráclito ataque «la relación madre-hijo de Noche y Día (*Teog.* 23)». Pero en la *Teogonía* y en casi toda su obra, Hesíodo llama a la «noche» *nýx*; Heráclito, en cambio, la llama *euphrónē*, vocablo que Hesíodo emplea en *Trabajos* 560, en un pasaje en el cual se distingue no sólo entre «días» y «noches» sino entre «días malos» del «solsticio de invierno» y los primaverales, más benignos.

82 «Astrólogo», en el siglo V a. C. era sinónimo de «astrónomo» (aun cuando el escoliasta piensa que la alusión es a la

680 (22 B 3) AECIO, II 21: Acerca del tamaño del sol. Anaximandro dice que el sol es igual a la tierra, aunque el círculo, a través de cuyo ⟨orificio⟩ exhala el fuego y por el cual gira, es 27 veces mayor que la tierra... Heráclito dice que el tamaño del sol es del «ancho de un pie humano»[83].

e) *El hombre y los cultos religiosos.*

681 (22 B 14) CLEM., *Protr.* 22, 2: ¿A quiénes profetiza Heráclito de Éfeso? «A los Bacantes que danzan de noche, magos y celebrantes de Dioniso», los iniciados en los misterios. A éstos los amenaza con lo que les sucederá tras la muerte, a éstos les profetiza el fuego. «Pues sacrílega es la iniciación en lo que pasa entre los hombres por misterios».

682 (22 B 15) CLEM., *Protr.* 34, 5: Como rememoración en forma de misterio, en las ciudades se han ofrecido falos a Dioniso: «si no hicieran la procesión a Dioniso y cantaran el himno a las partes impúdicas, procederían del modo más irreverente», dice Heráclito, «pero son lo mismo Hades y Dioniso; por ello enloquecen y celebran Bacanales» no creo que tanto por

«astrología» como estudio de la influencia de los astros sobre los hombres). Pero tal calificación de Homero no es pensada «en buen sentido» (como cree Marcovich), como ninguna que le ha endilgado Heráclito, quien, por lo demás, se ha burlado de la ciencia jónica y especialmente de la astronomía.

83 Esto confirma lo dicho en la nota anterior. Las palabras atribuidas a Heráclito parecen ser textuales, y una ironía a lo que se decía acerca de Anaximandro: ¿en base a qué podía éste decir tales cosas? De allí su desprecio por la astronomía.

Heráclito no creía *seriamente* que el tamaño del sol fuera del ancho de un pie humano (contra lo que dice MARCOVICH, pág. 310), pero contraponía burlonamente una afirmación basada en la mera apariencia (cf. ARIST., *Del Alma* 428b) a la «erudición» milésica.

causa de la «embriaguez» del cuerpo, cuanto por la vergonzosa celebración iniciática de la impudicia.

683 Plut., *De Is et Os.* 362a: También cuando Heráclito, el físico, dice «Hades y Dioniso son lo mismo; por ello enloquecen y celebran Bacanales», la gente llega a la misma opinión. En efecto, los que estiman que «Hades» es llamado el cuerpo, mientras el alma está como trastornada y «embriagada» en él, interpretan la alegoría mezquinamente.

684 (22 B 5) Aristócr., *Teos.* 68: Heráclito, censurando a los que hacen sacrificios a divinidades, dijo: «En vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien tras sumergirse en el fango se limpiara con fango: parecería haber enloquecido, si alguno de los hombres advirtiera de qué modo obra; y hacen sus plegarias a ídolos, tal como si alguien se pusiera a conversar con casas, sin saber qué pueden ser dioses ni héroes».

685 (22 B 69) Jámbl., *De Mist.* V 15: Considero dos tipos de sacrificios: por un lado, los de los hombres que se han purificado completamente, tal como podría acontecer en un solo caso, raramente, como dice Heráclito, o en el caso de algunos pocos varones, que se pueden contar fácilmente; por otra parte, los sacrificios materiales, corporales y constituidos por medio de una transformación.

686 (22 B 68) Jámbl., *De Mist.* I 11: por ello, cuando contemplamos tanto en comedias como en tragedias pasiones ajenas, apaciguamos las pasiones propias, las tratamos moderadamente y purificamos. También cuando contemplamos y escuchamos ritos obscenos, nos liberamos del perjuicio producido por ellos sobre nuestros actos. Se emplean tales cosas para el cuidado de nuestra alma y la limitación de los males que han crecido en ella por causa del nacimiento, así como para liberación y desligamiento de tales cadenas. Y probablemente por todo esto los denominó Heráclito remedios, en la idea de que apaciguarán las calamidades y curarán a las almas enfermas de los males que conllevan desde su nacimiento [84].

[84] Los textos núms. 681 a 686 aluden de diversas maneras a ritos dionisíacos, y —con excepción de los últimos dos, que son apócrifos— los censuran.

He incluido el texto núm. 683, que reproduce sólo la parte final del fr. 15, por hablar también de «embriaguez», y los comentarios de Clemente y Plutarco dan la impresión de estar ante una misma fuente, tal vez próxima al texto número 700, fr. 117. Y tratándose de Baco o Dioniso, el vocablo no resulta insólito. Ya en el pseudo-homérico *Himno a Deméter*, el rapto de la hija de Deméter, Perséfona, por Hades, desemboca en una vinculación periódica de estas deidades ctónicas (tan poco estimadas por los intelectuales retratados en el Penteo de las *Bacantes* de Eurípides). Tal vez por eso el canto del himno fálico resultaría «irreverente» para los celebrantes, si no fuera porque son «lo mismo Hades y Dioniso». En el fr. 5 (texto núm. 684, donde he traducido «en vano», siguiendo la lectura de los mejores manuscritos, *állos*) nos recuerda —más si se lo conecta con los precedentes— a las *Bacantes*, donde Dioniso es presentado como hijo de Sémele (presumiblemente nombre tebano de Deméter, que en todo caso aparece luego como diosa de la Tierra) e íntimamente relacionada con Hades (verso 1157). Al comienzo se nos habla de «purificaciones sacras» (v. 71), así como de ritos en que las bacantes devoran a machos cabríos aún sanguinolentos (138) bajo el influjo de la embriaguez, que *hace pensar, al hombre que las ve, que están locas*; se lavan la sangre y la vuelven a derramar. Todo está en el clima de las *Bacantes*, con excepción de las «plegarias a ídolos» (que leemos también en textos de Clemente y Orígenes), tal vez enderezadas al culto de Deméter en Eleusis o a la imagen del mismo Dioniso instaurada en pleno templo apolíneo en Delfos en el siglo v a. C. Los dos últimos textos, extraídos de Jámblico como 22 B 69 y B 68 (DK), contienen una interpretación acerca de las purifica-

687 (22 B 93) PLUT., *De Pyth. Or.* 404d-e: Creo que conoces lo dicho por Heráclito: «El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos».

688 (22 B 92) PLUT., *De Pyth. Or.* 397a: ¿No ves cuánta gracia tienen los cantos de Safo, que encantan y hechizan a quienes los escuchan? En cambio, «La Sibila, con su boca delirante», según Heráclito, «al proferir palabras lúgubres», sin adornos ni ungüentos, con su voz alcanza miles de años por medio del dios [85].

689 (22 B 32) CLEM., *Strom.* V 116: Yo sé, y Platón lo confirma, que Heráclito ha escrito: «Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus».

---

ciones que difícilmente pueda pertenecer a Heráclito. Los «ritos obscenos» son procesiones e himnos fálicos, según ha explicado antes Jámblico.

[85] En la pugna entre los cultos a Apolo y a Dioniso, Heráclito se siente más próximo al primero, sobre todo por el estilo enigmático de sus oráculos (fr. 93); si bien, como contrapartida, le choca que sea una Sibila delirante quien emita los oráculos.

Una reconstrucción sintética de tales fenómenos históricos es intentada por H. W. PARKE, *Greek Oracles*, Londres, 1967, esp. págs. 72 y sigs., quien narra la elección y entrenamiento de campesinas jóvenes y de poca cultura por sacerdotes délficos, quienes lograban hacerlas entrar en un trance hipnótico al tomar contacto con un trípode de oro (E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, cap. III —hay trad. cast. de M. Araujo—, prefiere una interpretación parapsicológica). En ese «estado delirante», la Sibila profería sonidos o palabras ininteligibles, que los sacerdotes (provistos de un «cuadro de situación») interpretaban con frases enigmáticas (PARKE, págs. 80-85), para no arriesgar mucho en sus profecías. En todo caso, el papel de la pitonisa le impresionaba a Heráclito tan mal como los ritos dionisíacos.

690 (22 B 64) HIPÓL., IX 10, 7: Al decir «todas las cosas las gobierna el rayo», esto es, las guía, porque llama «rayo» al fuego eterno [86].

691 (22 B 119) ESTOB., *Flor.* IV 40: Heráclito dice que «el carácter es para el hombre su demonio».

692 PLUT., *Quaest. Plat.* 999d-e: Es su propia naturaleza, por ser más apta para discernir o más fecunda, que llama «dios», tal como Menandro dice «la inteligencia es para nosotros el dios»; y Heráclito: «el carácter del hombre es su demonio». ¿Acaso no fue algo divino y demoníaco lo que verdaderamente guió a Sócrates a este género de filosofía? [87].

f) *Sabiduría humana y sabiduría divina.*

693 (22 B 112) ESTOB., *Flor.* I 178: Heráclito: «El comprender es la suprema perfección, y la verdadera

---

[86] El rayo = Zeus (ver «Introducción a Heráclito» y nota 50).

[87] Traducimos *êthos* por «carácter» en los textos núms. 691, 692 y 694 (aunque en los dos primeros casos sería más correcto hablar de «comportamiento»; pero preferimos ser consecuentes).

TODDS, *The Greeks...*, cap. II, clasifica 3 tipos de *daímones* o demonios desde la época de la *Odisea* hasta la de la *Orestíada*: 1) agentes de la cólera o envidia divina, que a veces emergen en el hombre como impulsos irracionales; 2) poderes divinos con que los dioses persiguen a los hombres sacrílegos; 3) divinidad personal asignada a cada individuo desde que nace y que lo guía en su vida hasta su muerte. Este tercer tipo sería el que está en juego en los textos núms. 691 y 692. Por eso hemos dicho (nota 65) que, si Heráclito quiere hacerse oír, es porque nadie está destinado (salvo dentro de los límites naturales).

Cf. PLATÓN, *Fedón* 107d-e y *Rep.* X 617e, si bien en esta ocasión estamos frente a una opción inversa: en el Hades cada hombre elige su demonio. Ver FESTUGIÈRE, *La Révelation...*, III, pág. 126.

sabiduría hablar y obrar según la naturaleza, estando atentos»[88].

694 (22 B 78-79) ORÍG., *C. Celso* VI 12: Las palabras de Pablo son: «La sabiduría del mundo es locura ante Dios»... y (Celso) tras pretender mostrar que esto ha sido fraguado por nosotros y que lo hemos tomado de los sabios griegos, que dicen que una es la sabiduría humana y otra la divina, echa mano a frases de Heráclito; una en la cual dice: «el carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí», y otra: «el hombre puede ser llamado niño frente a la divinidad, tal como el niño frente al hombre».

695 (22 B 102) PORF., *Cuest. Hom. a Il.* IV 4: Dicen que es impropio que la contemplación de las guerras deleite a los dioses; pero no es impropio, pues son los hechos nobles lo que los deleitan. Además tanto las guerras como los combates nos parecen terribles, pero para el dios ni siquiera tales cosas son terribles; en efecto, el dios lleva todas las cosas a su cumplimiento en vista a la armonía de conjunto, organizándolas para que concuerden, tal como Heráclito dice, de modo que «para el dios todas las cosas son bellas y justas, mientras los hombres han supuesto que unas son injustas y otras justas».

---

88 La autenticidad de este fragmento es controvertida. Tiene, además, problemas de lectura. Me atengo a la corrección de Diels, *tò phroneîn*, «el comprender», en lugar de *sophroneîn*. «Perfección» es la traducción más correcta de *areté* hasta Platón inclusive. *Katà phýsin* = «según la naturaleza», como en el fr. 1 (ver nota 60) y sirve de pauta adverbial a «hablar» y «obrar» (MARCOVICH, pág. 96). Para eso considero a *alethéa* como acusativo adverbial que califica a *sophía*: «sabiduría de lo verdadero».

V. EL ALMA Y LA VIDA HUMANA.

a) *El dualismo cuerpo-alma.*

696 (22 B 67a) HISDOSO, en CALC., *Timeo* 34b: Otros dicen que el centro del mundo es el sol, que deciden que es el corazón del mundo entero. Del mismo modo, afirman, en efecto, que el alma del hombre tiene su sede y domicilio en el corazón, desde donde, extendiendo su fuerza por los miembros del cuerpo, anima a todos sus miembros en todos los miembros del cuerpo, así el calor vital que procede del sol suministra vida a todo lo que vive. A este pensamiento da Heráclito aquiescencia y ofrece una comparación muy buena de la araña con el alma y de la telaraña con el cuerpo: «Así como la araña», dice, «estando en medio de la tela siente inmediatamente cuando una mosca rompe algún hilo suyo y corre rápidamente hacia allí, como si le doliera la rotura del hilo, así también el alma del hombre, si alguna parte del cuerpo es dañada, se apresura hacia allí como si no soportara el daño del cuerpo, al que está unida de modo firme y proporcional»[89].

b) *El alma y su índole.*

697 (22 B 45) D. L., IX 7: También dice (Heráclito): «Los límites del alma no los hallarás andando, cualquier camino que recorras; tan profundo es su fundamento»[90].

---

89 Hoy en día el consenso es casi total en la consideración de este fragmento 67a como apócrifo.

90 En estos textos referidos al alma traducimos *lógos* por «fundamento». En el caso presente, los «límites del alma» son sin duda su nacimiento y su muerte. Pero su «fundamento» o «sentido» van más allá de ellos.

698 (22 B 115) ESTOB., *Flor.* I 180: Sócrates: «Propio del alma es un fundamento que se acrecienta a sí mismo» [91].

699 (22 B 101) PLUT., *Adv. Colot.* 1118c: Heráclito, como si hubiera cumplido con algo magno y sagrado, dice: «me investigué a mí mismo» [92].

700 (22 B 117) ESTOB., *Flor.* III 5, 7: Heráclito: «Cuando el hombre se embriaga, se tambalea y es conducido por un niño púber, sin atender por dónde va, al tener su alma húmeda».

701 (22 B 118) ESTOB., *Flor.* III 5, 8: Heráclito: «El alma seca es la más sabia y la mejor» [93].

VERDENIUS, «Der Logosbegriff», págs. 87-88, traduce aquí, como en el siguiente texto núm. 698, *lógos* por «proporción» o «relación», en este caso, del alma con el Logos universal. Para ello se acoge a la interpretación anacrónica de Sexto Empírico (ver texto núm. 651 y nota 63), e intenta —artificialmente, a nuestro entender— traducir *lógos*, en Heráclito, siempre del mismo modo (pero en texto núm. 672 significa «discursos»; en el núm. 167, «valía», etc.).

91 No hay pruebas convincentes de que este fragmento —que Estobeo atribuye a Sócrates, aunque tampoco podría adjudicársele razonablemente a éste— sea auténtico.

92 Esto guarda relación probablemente con el fr. 45: gracias a buscar dentro de sí mismo, se advierte la imposibilidad de encontrar los límites del alma, si no se comprende su fundamento.

Por ende, y contra MARCOVICH, pág. 57, «a mí mismo» = «a mi alma», como Sócrates en PLATÓN, *Ap.* 30b = 36c.

93 Estos dos textos, citados consecutivamente por Estobeo, están interconectados. «Alma seca» no es «alma ígnea», sino el reverso de «alma húmeda», que aparece —por ej., en la embriaguez— perturbando la inteligencia y la conducta normal del hombre.

Ver lo dicho en nota 84, a propósito de los textos referidos al dionisismo. Tal vez inducidos a error por Filópono (texto núm. 702), algunos helenistas como Mondolfo sostie-

702 (22 B 107) S. E., *Adv. Math.* VII 126: Heráclito... dice textualmente: «malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras».

c) *El alma y los elementos cósmicos.*

703 (22 B 12) ARIO DÍD. en EUS., *Prep. Ev.* XV 20: Respecto del alma, Cleanto, citando opiniones de Zenón en comparación con las de los demás físicos, dice que Zenón afirma que el alma es una exhalación sensible, análogamente a Heráclito. Éste, en efecto, queriendo hacer patente que las almas exhaladas se vuelven siempre inteligentes, las compara con los ríos mediante estas palabras: «Sobre quienes se bañan en los mismos ríos afluyen aguas distintas y otras distintas», y también son exhaladas almas desde lo húmedo. En forma semejante a Heráclito, por ende, Zenón declara que el alma es una exhalación [94].

---

nen que en el fr. 118 se dice que el alma es fuego. (*ZME*, págs. 276-277, *Her.*, págs. 216-217, y *MT*, págs. 142-144; allí llega a leer, en *Del Alma* 405a5, que Aristóteles dice que el alma para Heráclito es fuego, cuando en realidad eso lo dice Aristóteles acerca de Demócrito.)

94 La frase «y también son exhaladas almas desde lo húmedo», aceptada con dudas en DK, no puede corresponder a Heráclito. La único auténtico en este texto es lo que ya hemos visto (nota 18) que ha dado origen a la tesis pseudo-heraclítea del flujo perpetuo de las cosas.

KIRK, pág. 368, hace notar que ni el verbo compuesto *anathymiáō* («exhalar») ni el correspondiente sustantivo *anathymíasis* («exhalación») aparecen en textos conocidos antes de Aristóteles. SOLMSEN, *ASPW*, págs. 407 sigs., ha llamado la atención sobre el pasaje hesiódicó 548-553 de los *Trabajos*, donde se habla de un «vapor» (*aér*) «que ha surgido de ríos siempre-fluyentes», y que «algunas veces llueve», «otras veces sopla», agitándose «como el Bóreas tracio». La mención del soplo de los vientos a su vez nos

704 (22 B 36) CLEM., *Strom.* VI 17: Orfeo ha escrito estos versos «El agua es muerte para el alma..., y del agua nace la tierra, y de la tierra nuevamente el agua y desde ella se elevó el alma hacia el éter entero». Heráclito compuso discursos a partir de estos versos, escribiendo de este modo: «Para las almas es muerte convertirse en agua; para el agua es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua, y del agua el alma»[95].

---

trae a la memoria pasajes homéricos como aquel en que la *psyché* o «aliento vital» de Sarpedón, herido por una jabalina, «lo abandonó, y densa niebla cubrió sus ojos, pero nuevamente se reanimó, porque el soplo del Bóreas revivió su desfalleciente *thymós*» (*Il.* V 696-699). *Psyché* y *thymós* son vocablos de historia similar (si bien en casos como el descrito, la *psyché* se ha escapado del hombre —y cuando sucede eso, generalmente no vuelve, sino que se va al Hades—, mientras el *thymós* se queda, aunque desfalleciente).

Kirk piensa que, en tiempos de Heráclito, puede haberse usado ya el verbo simple de *anathymiáō*, o sea *thymiáō*, que significa «quemar incienso», «producir humo». Pero ese significado, y con mayor gama de acepciones, lo tiene ya el verbo del cual derivan *thymiáō*, *thymós* (también *thyélla*, «viento huracanado», que aparece en el pasaje hesiódico) y *thýoma* («especia», que Heráclito usa en el fr. 67). Aunque *aér* ha pasado luego a significar más bien «aire» que «vapor», lo más interesante del pasaje hesiódico es para nosotros el aire que sopla (como el viento Bóreas). En ese caso, si el texto —fuera de Zenón o de Cleanto— del cual Ario Dídimo tomó su cita de Heráclito contenía, además de las palabras que entrecomillamos, alguna referencia al nacimiento del alma por obra de los vientos (tal como Aristóteles dice que es el caso en unos versos pseudo-órficos, en *Del Alma* 410b), vientos supuestamente surgidos de ríos, lo ha traducido a un léxico más propio de su época. Más todavía: si los ríos mencionados —en una cita o paráfrasis del pasaje de Hesíodo— fueran «siempre-fluyentes», habría dado pie con mayor razón a los textos que hablan del flujo continuo en Heráclito.

705 (22 A 15) ARIST., *Del Alma* I 2, 405 a 24: También Heráclito dice que el principio es el alma, puesto que

---

[95] Aquí se presenta un doble camino: hacia abajo, el camino de la *muerte*; hacia arriba, el camino de la *vida* (o del nacimiento).

Clemente ingenuamente toma por fuente de Heráclito unos versos pseudo-órficos tardíos, que imitan a Heráclito. Por lo demás, ese texto ha sido objeto con frecuencia de lecturas «cosmologizantes»; y así como en el fr. 31 se ha leído, con los estoicos y Clemente, «cambios» en lugar de «fases», aquí se entiende «muerte» en el sentido de «cambio»: MARCOVICH, pág. 361, por ej., habla de los «cambios fisiológicos normales» frente a los «procesos meteorológicos» del fr. 31. (Ya GIGON, *UH*, págs. 102-105, veía en el fr. 36 una suerte de microcosmogonía respecto de la macrocosmogonía del fr. 31). Así tendríamos, al decir de KIRK, págs. 340-343, «tres masas cósmicas»: fuego, mar y tierra, de las cuales la primera es sustituida aquí por el «alma». A nuestro juicio, esto no es muy coherente con la impugnación de la relectura estoica del fr. 76, que vendría a restituir el fuego a su lugar, con el único pecado (venial) de hacer intervenir el aire en el proceso. Nosotros rechazamos la autenticidad del fr. 76, pero precisamente porque creemos que Heráclito no se preocupaba de cosmologías ni cosmogonías.

Si, como dice Ario Dídimo o su fuente, Heráclito quiere «hacer patente que las almas exhaladas se vuelven siempre inteligentes» (texto núm. 703), en tanto que el hombre embriagado tiene su «alma húmeda» (texto núm. 700) y «las almas son exhaladas desde lo húmedo» (texto núm. 703), estamos frente a una alegoría más. (TEOFRASTO, en *De Sens.* 44, afirma que «lo húmedo obstaculiza al intelecto», y añade «por ello tanto en el sueño como en la embriaguez y en la gula, el pensamiento disminuye». Cuando menos la referencia a la borrachera y al estar dormido se corresponden con afirmaciones de Heráclito). La embriaguez o cualquier embotamiento de la inteligencia equivalen a morir en vida, a dormir en vigilia: y Dioniso llega a ser una misma cosa con Hades (fr. 15). Entonces el camino hacia abajo sigue siendo lo que impide el acceso al Logos; el camino hacia arriba revierte la situación.

es la exhalación, de la cual se constituyen todas las demás cosas.

706 FILÓP., *Del Alma*, p. 87, 11: Por «fuego» (Heráclito) no quiere decir «llama»; «fuego» es el nombre que da a la exhalación seca, de la cual también consiste el alma [96].

707 (22 A 15) AECIO, IV 3, 12: Heráclito dice que el alma del mundo es una exhalación de la humedad que hay en él, y que el alma de los animales proviene de la exhalación exterior y también de la que hay en ellos, que es homogénea a la otra.

d) *Etapas de la vida.*

708 (22 A 18) AECIO, V 23: Heráclito y los estoicos dicen que los hombres comienzan su madurez alrededor de la segunda septena, aproximadamente cuando se pone en movimiento su fluido seminal.

[96] Aristóteles, en el texto núm. 705, tiende a identificar lo que entiende que para sus predecesores es el alma con lo que piensa que es el «principio» de todas las cosas para cada uno de ellos (Demócrito, Anaxágoras, Tales, Diógenes, Heráclito, Alcmeón, Hipón y Critias); en el caso de Heráclito, un poco sorprendentemente, en lugar de «fuego» (como en *Met.* I 3) habla de «exhalación». Su comentarista Filópono, sorprendido y confundido a su vez, trata de poner de acuerdo lo que dice en *Del Alma* Aristóteles con lo que éste dice en *Met.* I 3 (o al menos con lo que dice Teofrasto).

Dice CHERNISS, *ACPP*, pág. 298, n. 31: «Ciertamente, la exhalación es una *clase* de fuego, pero eso pasa con todo». Es decir, todo es en algún momento o forma, según Heráclito, «fuego». KIRK, pág. 275, n. 1, subraya el error de Filópono cuando éste afirma que «Heráclito llamó fuego a la exhalación *seca*». Este tema lo hemos tocado ya en notas 84 y 93.

709 (22 A 19) PLUT., *De def. orac.* 415e: Los que interpretan «en la flor de la juventud» [97] hacen constar de treinta años «una generación», según Heráclito: en ese tiempo el progenitor presenta como progenitor a su hijo.

710 (22 A 19) FILÓN, fragmento Harris (Cambridge, 1886), pág. 20: En treinta años el hombre puede llegar a ser abuelo, si ha alcanzado la flor de la juventud a la edad de catorce años, en la que procrea, y el procreado, nacido un año después, a los quince años nuevamente engendra a su semejante.

711 (22 A 19) CENSOR., 17, 2: En mucho se han equivocado los que pensaron que un siglo tiene treinta años. Heráclito fue el primero en llamar a ese tiempo «generación», porque dentro de ese espacio está el ciclo de la vida; y lo llama «ciclo de la vida» porque durante él la naturaleza torna desde una semilla humana a otra [98].

[97] Se refiere a unos versos de Hesíodo (fr. 171) que Plutarco ha citado poco antes (415c-d).

[98] Estos cuatro textos, si no responden a una tradición apócrifa, deben aludir a alguna frase enigmática de Heráclito en que se presenta un proceso cíclico padre-hijo-padre.

Según el texto de Filón, se puede procrear a los 14 años; según el tratado aristotélico *Historia de los animales* 544b, a los 21; según Censorino (en la interpretación de KIRK, págs. 299-300), a los 30; según Solón (Elegía 19 Diehl), a los 35. Pero probablemente sea secundaria la cuestión de la edad, y Heráclito puede haber pensado (según REINHARDT, página 192) un ciclo padre-hijo similar al vivo-muerto, despierto-dormido, etc. Reinhardt remite al libro de A. DIETERICH (*Mutter Erde*, 3.ª ed., reprod. 1967, págs. 23-25, donde pone ejemplos de América, Asia y Oceanía), quien ha advertido que en distintos pueblos se ve en el nieto el retorno del abuelo, y que incluso la palabra «nieto» en alemán significa «pequeño abuelo».

VI. Fragmentos probablemente auténticos.

712 (22 B 1) S. E., *Adv. Math.* VII 132: «Aunque esta razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es; pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen».

713 (22 B 2) S. E., *Adv. Math.* VII 133: «Por lo cual es necesario seguir a lo común; pero aunque la razón es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular».

714 (22 B 3) Aecio, II 21: Heráclito dice que el tamaño del sol es «del ancho de un pie humano».

715 (22 B 4) Alb. Mag., *De Veget.* VI 401: Heráclito dijo que, si la felicidad estuviera en los placeres del cuerpo, diríamos «felices los bueyes cuando hallan arvejas amargas» [99].

716 (22 B 5) Aristócr., *Teos.* 68: «En vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien, tras sumergirse en el fango, con fango se limpiara: parecería haber enloquecido, si alguno de los hombres advirtiera de qué modo obra. Y hacen sus plegarias a ídolos, tal como si alguien se pusiera a conversar con casas, sin saber qué pueden ser dioses ni héroes».

717 (22 B 6) Arist., *Meteor.* II 2, 355a: «El sol es nuevo cada día».

718 (22 B 7) Arist., *De Sent.* V 443a: «Si todas las cosas se convirtieran en humo, las narices discernirían» [100].

719 (22 B 8) Arist., *Et. Nicóm.* VIII 2, 1155b: «Todo sucede según discordia».

720 (22 B 9) Arist., *Et. Nicóm.* X 5, 1176a: «Los asnos preferirían desperdicios antes que oro» [101].

721 (22 B 10) Ps.-Arist., *De Mundo* 5, 396b: «Acoplamientos: cosas íntegras y no íntegras, convergente

---

99 El órobo o «arveja amarga» agrada a los bueyes y desagrada a los hombres.

Cf. Kirk, págs. 84-86, y Marcovich, págs. 188-189. *Orobus* es una palabra latina de origen griego (*órobos*: en el tratado ps. hipocr. *De la medicina antigua* 8 se la muestra como una planta que da fuerza a bueyes y caballos; Teofrasto, en *De Causis Plantarum*, la considera repugnante para los hombres). Por ello Kirk, pág. 86, considera el texto como una muestra de oposición de contrarios.

100 Estas pocas palabras han dado lugar a las más variadas interpretaciones, todas dudosas. Tal vez aludan al verdadero carácter del fuego cósmico.

Cf. Gigon, *UH*, pág. 57, Reinhardt, pág. 180 n. 2, Cherniss, *ACPP*, pág. 332, Mondolfo, *Her.*, pág. 285, Kirk, págs. 232-236, y Marcovich, págs. 419-420, entre otros. Algunos conectan este fragmento con el 67, otros con el 98. Por nuestra parte, intentaríamos comprenderlas en conexión con el fr. 30: el mundo existe como fuego, pero si éste fuera el fuego común, todas las cosas expelerían humo, al encenderse, y bastarían las narices para discriminarlo.

101 Este texto, como el del fr. 79 (textos núms. 694 y 780) y el de los fr. 82-83 (texto núm. 783) y acaso con el del fr. 124 (texto núm. 822) podrían ser incluidos en la sección III f («Dialéctica cósmica y unidad de los contrarios») de nuestra clasificación, ya que se trata de una comparación respecto del conocimiento de lo valioso, al parecer, aunque aquí la frase está incompleta y falta el otro término.

divergente, consonante disonante; de todas las cosas Uno y Uno de todas las cosas».

722 (22 B 11) PS.-ARIST., *De Mundo* 6, 401a: «Todo animal es llevado a pastar con un golpe» [102].

723 (22 B 12) ARIO DÍD. en EUS., *Prep. Ev.* XV 20: «Sobre quienes se bañan en los mismos ríos afluyen aguas distintas y otras distintas».

724 (22 B 13) CLEM., *Protr.* 92, 4: «Los cerdos se regocijan más en el cieno que en agua limpia» [103].

725 (22 B 14) CLEM., *Protr.* 22, 2: «A los Bacantes que danzan de noche, magos y celebrantes de Dioniso», iniciados en los misterios; a unos los amenaza con lo que les sucederá tras la muerte, a otros les profetiza el fuego: «pues sacrílega es la iniciación en lo que pasa por misterios entre los hombres».

726 (22 B 15) CLEM., *Protr.* 34, 5: «Si no hicieran la procesión a Dioniso y cantaran el himno a las partes impúdicas, procederían del modo más irreverente», «pero son lo mismo Hades y Dioniso; por ello enloquecen y celebran Bacanales».

727 (22 B 16) CLEM., *Pedag.* II 99, 5: «¿Cómo podría alguien ocultarse de lo que no se pone?».

102 Otra de las frases que, como Teofrasto dice (texto número 567 y nota 12) Heráclito dejó a medio terminar (o así llegó a él).
El uso de la palabra *plēgé*, «golpe», ha sido demasiado común en la literatura griega como para que por sí sola sirva de soporte a tan diversas interpretaciones.

103 Un caso semejante al del fr. 9 (texto núm. 724), aunque en esta ocasión podría intentarse una combinación con el fr. 37 (texto núm. 747) y obtener un resultado más satisfactorio.

728 (22 B 17) CLEM., *Strom.* II 8, 1: «La mayoría no comprende cosas tales como aquellas con que se encuentran, ni las conocen aunque se las hayan enseñado, sino que creen haberlas entendido por sí mismos».

729 (22 B 18) CLEM., *Strom.* II 17: «Si no se espera lo inesperado, no se lo hallará, dado lo inhallable y difícil de acceder que es».

730 (22 B 19) CLEM., *Strom.* II 24: «No saben escuchar ni hablar» .

731 (22 B 20) CLEM., *Strom.* III 14: «Una vez que nacen quieren vivir y tener su muerte», o más bien reposar, «y dejar tras sí hijos que generen muertes» [104].

732 (22 B 21) CLEM., *Strom.* III 21: «Muerte es cuantas cosas vemos al despertar, sueño cuantas vemos al dormir».

733 (22 B 22) CLEM., *Strom.* IV 4: «Los que buscan oro excavan mucha tierra y encuentran poco».

734 (22 B 23) CLEM., *Strom.* IV 9: «No conocerían el nombre de Dike, si tales cosas no existieran» [105].

735 (22 B 24) CLEM., *Strom.* IV 16: «A los caídos en la guerra», «los honran los dioses y los hombres».

736 (22 B 25) CLEM., *Strom.* IV 49: «Muertes más grandes obtienen suertes más grandes».

737 (22 B 26) CLEM., *Strom.* IV 141: «El hombre en la noche enciende para sí una luz, cuando», al morir, «se han apagado sus ojos; viviendo toca al muerto», al dormir, cuando se han apagado sus ojos; «despierto toca al que duerme».

104 La frase «que generen muertes» oscurece el sentido total.
105 Significado incierto. Suele entenderse «tales cosas» como «injusticias», dado que Dike es divinidad justiciera.

738 (22 B 27) CLEM., *Strom.* IV 144: «A los hombres que mueren les aguardan cosas que no esperan ni se imaginan».

739 (22 B 28) CLEM., *Strom.* V 9: «El más digno de fe conoce y custodia las cosas que le parece. Y no obstante, Dike condenará también a los procreadores y testigos de cosas falsas [106].

740 (22 B 29) CLEM., *Strom.* V 59: «Los mejores escogen una cosa en lugar de todas: gloria perpetua en lugar de cosas mortales; pero la mayoría es saciada como el ganado» [107].

741 (22 B 30) CLEM., *Strom.* V 104-SIMPL., *Del Cielo* 294, 4: «Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre-vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose» [108].

742 (22 B 31) CLEM., *Strom.* V 105: «Fases del fuego: en primer lugar mar; del mar, la mitad tierra y la mitad torbellino ígneo». «El mar se dispersa y es medido con la misma razón que había antes de que se generase la tierra».

[106] MARCOVICH, págs. 74-80, considera esto como dos fragmentos separados, y como pertenecientes a Clemente las palabras unitivas «y no obstante». Pero ni aún así se arroja más luz sobre el sentido de cada una de las frases.

[107] Traduzco «gloria perpetua» pero como DK, Walzer, Mondolfo y Marcovich, esto es, «en lugar de cosas mortales». No como K-R «gloria *eterna* entre mortales». Digo «perpetua», porque el sentido de «eterna» es otro, y posterior a Heráclito.

[108] Combinamos los textos de Clemente (núm. 614), Simplicio (núm. 618) y Plutarco (núm. 619), con las correcciones al texto que aclaramos en notas 36 y 45.

743 (22 B 32) CLEM., *Strom.* V 115: «Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus».

744 (22 B 33) CLEM., *Strom.* V 115: «Es ley, también, obedecer la voluntad de lo Uno» [109].

745 (22 B 34) CLEM., *Strom.* V 115: «Incapaces de comprender tras escuchar, se asemejan a sordos; de ellos da testimonio el proverbio: aunque estén presentes, están ausentes».

746 (22 B 36) CLEM., *Strom.* VI 17: «Para las almas es muerte convertirse en agua; para el agua es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma».

747 (22 B 37) COLUM., VIII 4: «Los cerdos se lavan en el cieno, las aves de corral en el polvo o cenizas».

748 (22 B 39) D. L., I 88: «En Priena nació Bías de Teutameo, cuya valía era mayor que la de los demás» [110].

749 (22 B 40) D. L., IX 1: «Mucha erudición no enseña comprensión; si no, se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y, a su turno, tanto a Jenófanes como a Hecateo».

750 (22 B 41) D. L., IX 1: «Una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que guía todas las cosas a través de todas».

[109] Es preferible comparar este texto con el del fr. 114 y otros en que se hable de lo Uno, y no buscarle un sentido político (Cf. GUTHRIE, I, pág. 409; MARCOVICH, pág. 537).

[110] Traducimos *lógos* aquí por «valía» (compárese con SÓFOCLES, *Ayax* 437): «no pagaría ningún *lógos* por un mortal» = «para mí un mortal no vale nada».

751 (22 B 42) D. L., IX 1: «Homero es digno de ser expulsado de las competiciones y azotado; y Arquíloco, de modo similar».

752 (22 B 43) D. L., IX 2: «La desmesurada debe ser apagada más que un incendio».

753 (22 B 44) D. L., IX 2: «El pueblo debe combatir más por la ley que por los muros de su ciudad».

754 (22 B 45) D. L., IX 7: «Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera sea el camino que recorras; tan profundo es su fundamento».

755 (22 B 47) D. L., IX 73: «No hagamos conjeturas al azar acerca de las cosas supremas».

756 (22 B 48) *Etym. Magn.* 198, 23: «Nombre del arco es vida; su función es muerte» [111].

757 (22 B 49) Gal., *De dign. puls.* VIII 773: «Uno solo es para mí como miles, si es el mejor».

758 (22 B 50) Hipól., IX 9, 1: «Cuando se escucha, no a mí, sino a la Razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una».

759 (22 B 51) Hipól., IX 9, 2: «No entienden cómo, al diverger, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira».

760 (22 B 52) Hipól., IX 9, 4: «El tiempo es un niño que juega, buscando dificultar los movimientos del otro: reinado de un niño» [112].

---

111 Traducimos *biós* por «arco», y *bíos* por «vida». La diferencia de significado con el solo cambio de acento parece haber sugerido a Heráclito un caso de oposición de contrarios en un mismo objeto.

112 Traducimos *petteúōn* por «buscando dificultar los movimientos del otro», porque la *petteutiké* era un juego —con fichas o piezas como las «damas»— donde lo que más advertimos es el intento de bloquear, con el propio juego, el del adversario.

Interpretaciones de este oscurísimo fragmento en Fränkel, *WuF*, pág. 264, Marcovich, págs. 493-495, etc. Una revisión en *ZME*, págs. 64-68.

761 (22 B. 53) Hipól., IX 9, 4: «Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres».

762 (22 B 54) Hipól., IX 9, 5: «La armonía invisible vale más que la visible».

763 (22 B 55) Hipól., IX 9, 5: «De cuantas cosas hay vista, audición, aprendizaje, a ellas prefiero».

764 (22 B 56) Hipól., IX 9, 5: «Se equivocan los hombres respecto del conocimiento de las cosas manifiestas, como Homero, quien pasó por ser el más sabio de todos los griegos. A éste, en efecto, lo engañaron unos niños que mataban piojos y le decían: cuantos vimos y cogimos, a ésos los dejamos; cuantos no vimos ni cogimos, a ésos los llevamos».

765 (22 B 57) Hipól., IX 10, 2: «Maestro de muchos es Hesíodo: consideran que sabe muchas cosas éste, quien no conoció el día y la noche, ya que son una sola cosa».

766 (22 B 58) Hipól., IX 10, 2-3: «Los médicos, que cortan y queman», «reclaman por no recibir salario digno»; pero producen lo mismo «que las enfermedades» [113].

---

113 Significado incierto (¿el remedio es peor que la enfermedad?). Seguimos en el entrecomillado a Kirk, pág. 88, y Marcovich, pág. 231.

767 (22 B 59) HIPÓL., IX 10, 4: «El camino recto y curvo del rodillo de cardar es uno y el mismo» [114].

768 (22 B 60) HIPÓL., IX 10, 4: «El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo».

769 (22 B 61) HIPÓL., IX 10, 5: «El mar es el agua más pura y más contaminada: para los peces es potable y saludable; para los hombres, impotable y mortífera».

770 (22 B 62) HIPÓL., IX 10, 6: «Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos».

771 (22 B 63) HIPÓL., IX 10, 6: «Se levantan y se convierten en guardianes despiertos de vivos y de muertos» [115].

772 (22 B 64) HIPÓL., IX 10, 7: «Todas las cosas las gobierna el Rayo».

773 (22 B 65) HIPÓL., IX 10, 7: «Indigencia y saciedad» [116].

774 (22 B 66) HIPÓL., IX 10, 7: «A todas las cosas, al llegar el fuego, las juzgará y condenará».

114 Podría tratarse de un rodillo cilíndrico, que sirviera tanto para torturar (HER., I 92) como para cardar animales o pieles. Sigo en la interpretación a MARCOVICH, págs. 162-164, quien entiende, por «camino recto y curvo» el desplazamiento traslatorio y rotatorio del rodillo mencionado.

115 Sigo con Bywater (fr. 123) el criterio de conservar como textuales en este caso las palabras que hacen sentido. De todos modos, algo debe faltar a esta vaga caracterización escatológica.

116 A la autenticidad de este fragmento se objeta que, en la cuarta pareja de contrarios del fr. 67, «hambre» se contrapone mejor a «saciedad» que «indigencia». Pero no es objeción suficiente, porque no sabemos qué otras palabras completarían a las tres presentes.

775 (22 B 67) HIPÓL., IX 10, 8: «El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre; se transforma como fuego que, cuando se mezcla con especias, es denominado según el aroma de cada una».

776 (22 B 72) MARCO ANTON., IV 46: «De aquello con lo cual más continuamente están juntos divergen».

777 (22 B 73) MARCO ANTON., IV 46: «No se debe hacer ni decir como los que duermen».

778 (22 B 75) MARCO ANTON., IV 46: «Los que duermen son hacedores y colaboradores de lo que sucede en el mundo».

779 (22 B 78) ORÍG., *C. Celso* VI 12: «El carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí».

780 (22 B 79) ORÍG., *C. Celso* VI 12: «El hombre puede ser llamado niño frente a la divinidad, tal como el niño frente al hombre».

781 (22 B 80) ORÍG., *C. Celso* VI 42: «Es necesario saber que la Guerra es común, y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad».

782 (22 B 81) FILÓD., *Ret.* I, cols. 57 y 62: (Pitágoras) «iniciador de fraudes» [117].

783 (22 B 82-83) PLATÓN, *H. Mayor* 289a-b: «El más bello de los monos, al compararlo con la especie de los hombres, es feo»... pero también «el más sabio de los hombres en relación con Dios parece un mono,

117 Filódemo no dice que este calificativo peyorativo lo refiera Heráclito a Pitágoras, pero el fr. 132 J. del historiador Timeo indica que ése era el destinatario del reproche.

tanto en sabiduría como en belleza y en todo lo demás»[118].

784 (22 B 84a) PLOT., IV 8, 1: «Cambiando se descansa».

785 (22 B 84b) PLOT., IV 8, 1: «Es fatiga esforzarse para otros y ser mandado»[119].

786 (22 B 85) PLUT., *Coriol.* 22: «Difícil es combatir con el corazón: pues lo que desea se compra al precio de la vida»[120].

787 (22 B 86) PLUT., *Coriol.* 38: La mayoría de las cosas divinas «escapan al conocimiento por falta de fe».

788 (22 B 87) PLUT., *De aud.* 41a: «Un hombre estúpido suele excitarse con cualquier palabra».

789 (22 B 88) PLUT., *Consol. ad Apoll.* 106e: «Como una misma cosa está en nosotros lo viviente y lo muerto, así como lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar, son éstos».

790 (22 B 89) PLUT., *De superst.* 166c: «Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que

[118] Tal vez las dos citas (que han de formar un todo) sean hechas de memoria —cosa habitual en Platón, ya lo hemos dicho—, y en el texto originario se haya mencionado a «los hombres» (no a la «especie de los hombres») y sólo a la «belleza» (no a la «sabiduría» y a «todo lo demás»).

[119] Tras decir que Heráclito «plantea intercambios necesarios entre contrarios», Plotino cita como ejemplos, sucesivamente, el fr. 60 (texto núm. 768), 84a y 84b. El fr. 60 es citado en forma incompleta; y también sin duda el 84b, ya que no es claro su sentido; y si debe responder al esquema de contrarios, le falta un complemento que no es precisamente 84a.

[120] Traducimos *thymós* aquí por «corazón», y *psyché* por «vida» (ver nota 94). Esto equivale a que, tras este dicho sentencioso, en griego se esconda toda una lucha interior.

cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular».

791 (22 B 90) PLUT., *De E* 388e: «Con el fuego tienen intercambio todas las cosas y con todas las cosas el fuego, tal como con el oro las mercancías y con las mercancías el oro».

792 (22 B 91) PLUT., *De E.* 392b: «Se desparrama y se recoge», «confluye y abandona», «se acerca y se aleja»[121].

793 (22 B 92) PLUT., *De Pyth. Or.* 397a: «La Sibila, con su boca delirante, profiere palabras lúgubres».

794 (22 B 93) PLUT., *De Pyth. Or.* 404d-e: «El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino indica por medio de signos».

795 (22 B 94) PLUT., *De Exil.* 604a: «El sol no traspasará sus medidas; si no, las Erinias, asistentes de Dike, lo descubrirán».

796 (22 B 95) PLUT., *De aud.* 43d: «La ignorancia es mejor disimularla».

797 (22 B 96) PLUT., *Quaest. Conviv.* IV 668f: «Los cadáveres deberían ser arrojados al estiércol».

798 (22 B 97) PLUT., *An seni, resp.* 787c: «Los perros ladran al que no conocen».

799 (22 B 98) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 943d: «Las almas tienen olfato bajo el Hades».

800 (22 B 99) PLUT., *Aq. an ign. util.* 957a: «Si no hubiera sol, sería de noche».

[121] Las palabras iniciales del fr. 91 DK son apócrifas (cf. texto núm. 588, correspondiente más bien a la serie de textos que numeramos del 578 al 590). Aquí dejamos lo que puede considerarse auténtico.

801 (22 B 100) PLUT., *Plat. Quaest.* 1007d: «Las estaciones llevan todas las cosas».

802 (22 B 101) PLUT., *Adv. Colot.* 1118c: «Me investigué a mí mismo».

803 (22 B 101a) POLIB., XII 27: «Los ojos son testigos más exactos que los oídos».

804 (22 B 102) PORF., *Cuest. Hom. a Il.* IV 4: «Para el dios todas las cosas son bellas y justas, mientras los hombres han supuesto que unas son injustas y otras justas».

805 (22 B 103) PORF., *Cuest. Hom. a Il.* XVIII 200: «Común es el comienzo y el fin en» la circunferencia «de un círculo».

806 (22 B 104) PROCLO, *Alc. May.*, pág. 255: «¿Qué es lo que comprenden o se proponen? ¿Hacen caso a los aedos del pueblo y toman como maestro a la masa, ignorando que muchos son los malos, pocos los buenos?».

807 (22 B 105) ESC. a *Il.* XVIII 251: «Homero, astrólogo».

808 (22 B 106) PLUT., *Cam.* 19: «La naturaleza de cada día es única».

809 (22 B 107) S. E., *Adv. Math.* VII 126: «Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras».

810 (22 B 108) ESTOB., *Flor.* III 1, 174: «De cuantos he escuchado discursos, ninguno llega hasta el punto de comprender que lo Sabio es distinto de todas las cosas».

811 (22 B 110) ESTOB., *Flor.* III 1, 176: «Para los hombres no sería mejor que sucedieran cuantas cosas quieren».

812 (22 B 111) ESTOB., *Flor.* III 1, 177: «La enfermedad hace a la salud agradable y buena; el hambre, a la saciedad; la fatiga, al reposo».

813 (22 B 112) ESTOB., *Flor.* III 1, 178: «El comprender es la suprema perfección, y la verdadera sabiduría hablar y obrar según la naturaleza, estando atentos».

814 (22 B 114) ESTOB., *Flor.* III 1, 179: «Es necesario que los que hablan con inteligencia confíen en lo común a todos, tal como un Estado en su ley, y con mucha mayor confianza aún; en efecto, todas las leyes se nutren de una sola, la divina».

815 (22 B 117) ESTOB., *Flor.* III 5, 7: «Cuando el hombre se embriaga, se tambalea y es conducido por un niño impúber, sin atender por dónde va, al tener su alma húmeda».

816 (22 B 118) ESTOB., *Flor.* III 5, 8: «El alma seca es la más sabia y la mejor».

817 (22 B 119) ESTOB., *Flor.* IV 40, 23: «El carácter es para el hombre su demonio».

818 (22 B 120) ESTR., I 6: «Los límites del amanecer y del atardecer, la Osa y, opuesto a la Osa, el término del brillante Zeus» [122].

819 (22 B 121) ESTR., XIV 25: «Merecerían los efesios ser ahorcados todos los que ya no son niños, y aban-

---

122 Esto no puede responder a un estudio astronómico —al menos en nada superior a lo dicho por Homero— sino a una insistencia sobre los límites de la marcha del sol (fr. 94), como lo han apuntado KRANZ (DK, I, pág. 177 nota) y KIRK, páginas 290 sigs.

donar en la ciudad a los que aún son niños, porque desterraron a Hermodoro, el varón más útil entre ellos, diciendo: 'Que ninguno de nosotros sea el único más útil; si no, que lo sea en otro lado junto a otros'»[123].

820 (22 B 122) *Suda*: (Ponerse aparte) = «Ponerse al lado»[124].

821 (22 B 123) TEM., *Discursos* V 69: «A la naturaleza le place ocultarse».

822 (22 B 124) TEOFR., *Met.* 7a: «El más bello ornamento es como un montón de desperdicios echados al voleo»[125].

823 (22 B 125) TEOFR., *De vertig.* 9: «También la bebida de cebada se descompone si no se mueve».

824 (22 B 125a) TZETZES, *Com. a Aristóf. Plut.* 90a: «Que no os falte la riqueza, oh Efesios, para que se os pueda condenar por ser malvados».

825 (22 B 126) TZETZES, *Escolio a Exég. Il.* 11: «Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo reseco se humedece».

826 (22 B 129) D. L., VIII 6: Pitágoras, hijo de Mnesarco, se ejercitó en informarse más que los demás

---

[123] Esto es lo que, en anecdotario de D. L. (cf. texto número 554) profirió Heráclito contra sus compatriotas, y de lo cual hay abundantes reflejos en las *Epístolas pseudo-Heraclíteas* (Intr., trad. y notas de A. CAPPELLETTI, Rosario, 1960). Cf. TARÁN, *MT*, págs. 279-359.

[124] Traducimos *amphisbateîn* por «ponerse aparte» y, en dialecto jonio, *anchisbateîn*, que significa lo contrario. Así figuran en el léxico bizantino *Suda*.

[125] Traducimos *kósmos* aquí por «ornamento» o «adorno». En efecto, contra GIGON, *Ursprung*, pág. 212, no podemos concebir al «fuego» o Dios heraclíteo como *fuera del mundo*, de modo que frente a ellos el mundo o *kósmos* quedaría devaluado. De todos modos, nos falta el otro término de la comparación.

hombres, y con lo que extrajo de esos escritos formó su propia sabiduría: mucha erudición, arte de plagiarios.

VII. PRINCIPALES FRAGMENTOS APÓCRIFOS.

827 (22 A 6) PLATÓN, *Crát.* 402a: Todo se mueve y nada permanece y en el mismo río no nos bañamos dos veces.

828 (22 B 49a) HER. HOM., *Cuest. Hom.* 24: En los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos, tanto somos como no somos.

829 PLUT., *De E* 392b: En el mismo río no nos bañamos dos veces.

830 ARIST., *Ét. Nicóm.* VIII 2, 1155b: Lo opuesto concuerda y de las cosas discordantes surge la más bella armonía.

831 (22 B 35) CLEM., *Strom.* V 141: Es necesario que los varones amantes de la sabiduría se informen de muchas cosas.

832 (22 B 38) D. L., I 23: ⟨Tales⟩ el primero en estudiar astronomía.

833 (22 B 46) D. L., IX 7: La opinión es una enfermedad sagrada.

834 (22 B 67a) HISDOSO en CALC., *Timeo* 34b: Así como la araña, estando en el medio de la tela, siente inmediatamente cuándo una mosca rompe algún hilo suyo y corre rápidamente hacia allí, como si le doliera la rotura del hilo, así también el alma del hombre, si alguna parte del cuerpo es dañada, se apresura hacia

allí como si no soportara el daño del cuerpo, al que está unida de modo firme y proporcional.

835 (22 B 68) JÁMBL., *De Mist.* 1, 11: También cuando contemplamos y escuchamos ritos obscenos, nos liberamos del perjuicio producido por ellos sobre nuestros actos. Se emplean tales cosas para el cuidado de nuestra alma y la limitación de los males que han crecido en ella por causa del nacimiento, así como para liberación y desligamiento de tales cadenas. Y probablemente por todo esto los denominó Heráclito «remedios», en la idea de que apaciguarán las calamidades y curarán a las almas enfermas de los males que conllevan desde su nacimiento.

836 (22 B 69) JÁMBL., *De Mist.* V 15: Considero dos tipos de sacrificios: por un lado, los de los hombres que se han purificado completamente, tal como podría acontecer en un solo caso, raramente, como dice Heráclito, o en el caso de algunos pocos varones, que se pueden contar fácilmente; por otra parte, los sacrificios materiales, corporales, etc.

837 (22 B 70) JÁMBL., *Del Alma*: Juegos de niños pasan por conjeturas humanas.

838 (22 B 71) MARCO ANTON., IV 46: Recordar al que ha olvidado hacia dónde conduce el camino.

839 (22 B 74) MARCO ANTON., IV 46: No hay que obrar como hijos de sus progenitores.

840 (22 B 76) MÁX. TIRO, XII 4: El fuego vive la muerte de la tierra, y el aire vive de la muerte del fuego, él agua vive la muerte del aire y la tierra la del agua.

841 (22 B 76) MARCO ANTON., IV 46: Muerte de la tierra es convertirse en agua, muerte del agua es convertirse en aire y muerte del aire convertirse en fuego, y a la inversa.

842 (22 B 77; NUMENIO, fr. 35 T) PORF., *Gr. Ninf.* 10: Para las almas es placer o muerte volverse humedad... y... nosotros vivimos la muerte de aquéllas y aquéllas viven nuestra muerte.

843 (22 B 113) ESTOB., *Flor.* III 1, 179: Común a todos es el comprender.

844 (22 B 115) ESTOB., *Flor.* III 1, 180: Propio del alma es un fundamento que se acrecienta a sí mismo.

845 (22 B 116) ESTOB., *Flor.* III 5, 6: Todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sabios.

PARMÉNIDES

INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el estudio de Parménides.*

En relación con los anteriores pensadores presentados en este volumen, y en especial si lo comparamos con Heráclito —que es el que nos ha legado, entre esos filósofos ya tratados, mayor número de «fragmentos», es decir, de presuntas citas textuales—, el panorama aparece un poco más despejado en Parménides, al menos en lo concerniente al estado del material con que podemos intentar reconstruir su pensamiento.

No es que no existan problemas de lectura de los manuscritos, ordenamiento de los textos, etc., pero ellos resultan, en principio, considerablemente menores por una razón de importancia: Parménides ha escrito en verso —más concretamente, ha hecho constante uso del llamado «hexámetro homérico», y ha escrito una sola obra, con una cierta organización interna y un plan inclusive explicitados cuando menos dos veces. Poseemos, es verdad, sólo 19 fragmentos considerados «auténticos», pero de uno de ellos (el primero) conservamos —gracias a Sexto Empírico— por lo menos 30 versos, a los cuales podemos sin mayor duda añadir otros 2 que (junto con los 2 últimos de la transcripción de Sexto) cita Simplicio; de otro de ellos (el octavo), Simplicio ha preservado, a través de su transcripción, nada

menos que 61 versos. Los otros son más breves (uno de 9 versos, uno de 8, uno de 7, tres de 6, tres de 4, uno de 3, uno de 2 y seis de 1), pero los dos más extensos ofrecen pautas para su tratamiento. En efecto, hacia el final del primero, que tiene carácter de «proemio», se hace el anuncio de que se hablará de dos cosas: de la Verdad y de las opiniones humanas. El primero de esos temas es notoriamente abordado en el segundo fragmento y en la mayor parte del extenso octavo; al llegar al verso 50 de este último, con palabras parecidas a las del anuncio del plan hecho al fin del «proemio», se nos avisa que hemos llegado al término del primer tema, y que pasamos ahora a enterarnos del segundo. De este segundo ya en el mismo fragmento octavo se nos enuncia sintéticamente el contenido, que es abordado en los restantes fragmentos que le siguen en la recopilación Diels-Kranz. Puede haber dudas (como las tiene, por ej., Hölscher) de que algún fragmento, que Diels ubicó originariamente en cuarto lugar pero que Kranz —a nuestro juicio, correctamente— situó como segundo, corresponda al primer tema o al segundo. También los fragmentos sexto y séptimo presentan problemas de ubicación, lectura u ordenamiento, ya que el sexto nos es suministrado por Simplicio de una forma sumamente precaria, con un verso incompleto y por lo menos con la ausencia de otro; y de cualquier modo, con un contenido de insalvable contradicción a partir de dichos versos por sí solos. Esto ha llevado a algunos investigadores a buscar conjeturas que completen el verso incompleto y a imaginarse lo que podría contener la laguna. Este problema se repite en casi todos los fragmentos que han preservado un solo verso, por la dificultad de comprensión, especialmente en el caso del fragmento 13, donde todas las citas del mismo carecen de sujeto gramatical.

Pero además de estos problemas de lectura y ordenamiento de textos, se presentan, naturalmente, otros que afectan más a la «doctrina» propiamente dicha de Parménides. Uno de ellos atañe al sentido del plan anunciado en el proemio (cuyo carácter es también objeto de discusión), ya que todo el conjunto aparece como la revelación de una diosa, que es quien precisamente anuncia a Parménides —al menos, en la ficción poética, con el grado de verosimilitud que se le otorgue— que debe conocer tanto la Verdad como las opiniones. Nadie duda de que lo expuesto en la primera parte del poema debe considerarse como pensamiento de Parménides: como el aporte, en sentido estricto, de Parménides a la historia de la filosofía. La polémica se abre en toda su amplitud, en cambio, al tratar de establecer el papel que el discurso sobre las «opiniones de los mortales» tiene dentro del poema. Allí aparecen desde posiciones que consideran una mera ficción —en forma análoga a la que confieren al «proemio»— todo ese relato cosmogónico insinuado en esa sección que es la que más fragmentariamente y en forma más precaria conservamos, hasta las que la toman como un complemento indispensable de la primera, pasando por interpretaciones de matices muy diversos.

Y también dentro de cada una de las dos secciones del poema se presentan problemas, que atañen sobre todo a la primera, ya que en cuanto a la segunda dependen en buena medida de lo que se haya resuelto sobre su sentido en el conjunto de la obra. Problemas gramaticales y estilísticos, como por ej. el relativo al sujeto de la forma verbal «es» que vemos repetidamente desde el fragmento 2 hasta el 8. O problemas filosóficos de fondo, como los de saber qué es este «Ser» o «Ente» o «Existente» (o, simplemente, «lo que es») que hace por primera vez irrupción en la historia de la filosofía, y qué tiene que ver con el pensamiento de sus predece-

sores, y qué significan los distintos atributos y/o propiedades que se enumeran en el poema.

2. *Lineamientos generales de nuestra interpretación.*

Frente a interpretaciones como las de Kahn, Heitsch, etcétera, que entienden que la «escuela de Elea» ha sido una especie de precursora del «círculo de Viena», y, como éste, interesada preponderantemente por los problemas lógicos y epistemológicos, nosotros hallamos en el «discurso de la Verdad» del poema una polémica cosmológico-metafísica frente a la filosofía jónica. No se trata de aceptar esa simplificada y remanida contraposición entre un Heráclito que sostuviera «todo deviene y nada es» y un Parménides que se enfrentara al filósofo de Éfeso con un SER puramente abstracto. De Heráclito ya nos hemos ocupado. Y si en algún momento Parménides puede haber llegado a polemizar con Heráclito —cuestión secundaria para nosotros—, ha sido sobre la base de un malentendido del pensamiento del efesio; ambas filosofías tienen más en común de lo que podría suponerse, y el de Parménides es demasiado complejo como para reducirlo a esquemas abstractos.

Tampoco negamos que Parménides haya hecho uso consciente de los principios de no-contradicción y del tercero excluido; pero, por un lado, no se trata de una enunciación formal (para la cual resulta secundaria «la determinación de tal o cual significado» del verbo «ser», al decir de Heitsch), *ni siquiera de una enunciación explícita de dichos principios lógicos, cosa que no se produce hasta Aristóteles*; por otra, resulta completamente anacrónico e infecundo intentar resolver los problemas que presenta el poema de Parménides echando mano a esotéricas representaciones formulares simbólicas, como hacen, por ej., Kahn, Mourelatos, Stein, Heitsch, etc.,

que pueden desorientar al profano o entretener lúdicamente, pero no ayudan a ver cuál era la verdadera problemática de Parménides.

A éste, entendemos nosotros, le apasiona la comprensión del mundo cuyo sentido habían intentado captar los milesios de maneras varias, pero siempre como un proceso seccionado en múltiples instancias y momentos. Si Parménides conoció el pensamiento de Heráclito, no lo entendió como un intento totalizador de comprensión del universo, sino como un intento que afirmaba y a la vez negaba la unidad totalizadora (véanse textos núms. 571-573). Y el caso es que Parménides considera que el Todo, antes que una pluralidad organizada en «cosmos» o lo que fuera, debe ser una unidad íntegra, sin fisuras, sin un momento que lo haya precedido ni un momento que lo suceda, algo *presente*, no sólo en el sentido de que no tenga presente o futuro, sino en el de ser pura *presencia*: vida eterna, ser. Sólo sobre esa base (que puede haber sido sugerida por doctrinas similares a la de la transmigración de las almas o anteriores a ésa, ya que aún no se había proclamado una dualidad de «cuerpo» y «alma») se va a parar a «lo que es», o «ente», que es todo lo que hay, lo existente. Y sobre esa base queda negado el «no-ente», lo «no-existente», la nada. Para lo cual se usan argumentos inéditos en su forma: demostraciones indirectas, por reducción al absurdo, que serán aprovechadas por las matemáticas, estudios que, gracias a Parménides y a Zenón de Elea, se convierten en «ciencia» al hacer uso de la demostración deductiva.

Pero sólo hay dos caminos, como se dice en el fr. 2. Parménides jamás habla de un «camino de la opinión», como mencionan Raven, Stokes y otros (algunos piensan que el «de la opinión» es un «tercer camino»; otros, que es el segundo, el del «no-ser», olvidando que éste es innombrable y que la diosa, que insta a apartarse

de él, mal podría luego describirlo en detalle). Los dos caminos se mencionan en el «discurso de la Verdad», y, por fuerza, queda rechazado el del «no-ser». Pero eso no impide cumplir lo prometido en el proemio, y forjar una *cosmogonía coherente* que facilite a los «mortales» el acceso a la comprensión de ciertos aspectos importantes pero difíciles de entender en la concepción del universo real. En ese sentido, el discurso de las «opiniones de los mortales», devaluado por la diosa pero de conocimiento obligado, hace las veces de ilustración gráfica, para el profano, del discurso de la Verdad. No es posible seguir esta hipótesis interpretativa en muchos pormenores —para verificar su plausibilidad—, dados los escasos versos que se han conservado de la segunda parte del poema. Pero pongamos un ejemplo: si en la primera parte se habla de la homogeneidad y plenitud de lo real, su semejanza con la masa de una esfera bien-redonda, la segunda es como el dibujo de la bóveda celeste, con anillos circulares cuyo radio es mayor a medida que se acerca al centro, donde se halla la tierra, que es precisamente también esférica.

3. *Bibliografía selecta sobre Parménides.*

Tal vez la primera edición moderna del poema de Parménides es la de H. Diels de 1897, *Parmenides' Lehrgedicht*, con traducción y comentarios. Las más completas (por poseer todos los fragmentos y testimonios que figuran en Diels-Kranz) que conozco son la de P. Albertelli (1939) y la de M. Untersteiner (1958). Algunos de los textos que no figuran en DK y que hemos traducido en nuestra clasificación temática los hemos tomado de Albertelli (en otros casos, de las fuentes mismas). De las ediciones de las dos últimas décadas, quizá la más afortunada, en lo que a edición del texto

y a traducción concierne, sea la de Leonardo Tarán (1965), si bien no posean el mismo valor los «ensayos críticos», a veces estimulantes en puntos polémicos, pero a menudo intentando refutar todas las posiciones existentes, sin que se aclare o fundamente suficientemente alguna propia. En español, el libro de F. Montero Moliner (1960) contiene un interesante estudio del poema, que aparece traducido al comienzo, sin mención de fuentes (ni análisis de testimonios o fuentes).

Proporcionamos a continuación una breve lista de obras consultadas, especialmente de las tres últimas décadas:

P. Albertelli, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari, 1939.

K. Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburgo, 1971.

G. Calogero, *Storia della Logica Antica. L'Età Arcaica*, Bari, 1967.

Fränkel, *WuF* = *Parmenidesstudien*, 1930 (versión revisada, incluida en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 1955).

E. Heitsch, *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, Munich, 1974.

Hölscher, *Parm.* = U. Hölscher, *Parmenides. Vom Wesen des Seiendes*, Francfort, 1969.

Loenen = J. H. M. Loenen, *Parmenides. Melissus. Gorgias*, Assen, 1959.

J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides*, Assen, 1964.

F. Montero Moliner, *Parménides*, Madrid, Ed. Gredos, 1960.

A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, New Haven-Londres, 1970.

PaP = F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, Londres, 1939.

K. Riezler, *Parmenides*, Francfort, 1934.

Tarán = L. Tarán, *Parmenides. A Text with translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton, 1965.

Untersteiner = *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*, a cura di Mario Untersteiner, Florencia, 1959.

Verdenius, *Diss.* = W. J. Verdenius, *Parmenides*, 1942, reimpr. 1964.

J. Zafiropulo, *L'école éléate*, París, 1955.
ZMR = Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo Storico*. Part. I, vol. III: G. Reale, *La filosofia eleatica*, 1967.

I. Datos biográficos de Parménides.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

846 (28 A 1) D. L., IX 21: Parménides de Elea, hijo de Pires...

847 (28 A 1) D. L., IX 23: Alcanzó su madurez en la 69a. Olimpíada (504-501 a. C.).

848 (28 A 5) Platón, *Parm.* 127a-c: Antifonte, pues, afirmaba que Pitodoro contó que cierta vez llegaron Zenón y Parménides para las Grandes Panateneas. Parménides era ya bastante anciano, notoriamente canoso, aunque de aspecto bello y noble; tenía alrededor de sesenta y cinco años, mientras Zenón estaba próximo a los cuarenta, alto y de apariencia agradable: se decía que era el predilecto de Parménides. Y contó que fueron huéspedes de Pitodoro, fuera de los muros del barrio de los alfareros. Y allí llegaron Sócrates y varios más junto a él, ansiosos de escuchar la obra de Zenón, pues era la primera vez que era introducida en Atenas, gracias a ellos. Sócrates era entonces muy joven.

849 (28 A 5) Platón, *Teet.* 183e: (Sócrates) Parménides me pareció, tal como Príamo a Helena, según cuenta Homero, «venerable» a la vez que «temible». Yo estuve en su compañía cuando era muy joven y él muy anciano.

850 (28 A 5) PLATÓN, *Sof.* 217c: (SÓCRATES) ¿Prefieres desarrollar tú solo en un largo discurso lo que quieres demostrar, o hacerlo por medio de preguntas, tal como usó Parménides cierta vez magníficos discursos en mi presencia, cuando yo era joven y él por entonces ya anciano?

851 (28 A 5) ATEN., XI 505f: Que Parménides haya llegado a dialogar con Sócrates, la edad lo permite, aunque con dificultad; pero no que hayan sostenido argumentaciones de esa índole[1].

---

[1] La fijación de las fechas de nacimiento y madurez de Parménides nos son provistas por dos fuentes divergentes y de distinta índole. Así, según la cronología de Apolodoro, Parménides habría nacido entre el 544 y 541 a. C.; en cambio, la que Burnet y otros infieren de los diálogos de Platón llega al 515 a. C. Ambas tesis tienen un sustento muy discutible; véase nota 2 sobre la fundación de Elea.

Según BURNET, *EGP*, pág. 169, y KRANZ, *Die griechische Philosophie*, pág. 59, Elea fue fundada en el año 540, y la razón que nos da Burnet de tal fecha —y aparentemente también Kranz— es que, según el criterio artificial de Apolodoro —al que sigue Diógenes Laercio—, se corresponde con la «madurez» (o *floruit*) de Jenófanes (D. L., IX 20), y por ende, con el nacimiento de Parménides (D. L., IX 23). Fuera de esta razón que forma un círculo vicioso, BURNET (*loc. cit.*, pág. 169 n. 1) se remite a HER., I 165 ss., texto éste que, con el núm. 852, el lector hallará en seguida, y podrá sacar sus propias conclusiones. Ya veremos en n. 2 que tal fecha es errónea, y por ende, no es necesario recurrir para rebatirla a la descalificación de Apolodoro. Por su parte, los ingleses en general después de Burnet (cf. K-R, págs. 263-264, GUTHRIE, II, págs. 2-3) prefieren atenerse a los cálculos que infieren del diálogo platónico *Parménides.* Allí se dice (texto núm. 848) que Parménides llegó a Atenas a los 65 años, cuando Sócrates era «muy joven». Ahora bien, cuando fue sometido a juicio en el 399, Sócrates tenía 70 años (PLATÓN, *Ap.* 17d); por lo tanto, si era «muy joven» cuando se encontró con Parménides, debía de tener entre 18 y 20 años, y el encuentro podría fecharse entre el 451 y el 449. CORNFORD, *PaP*, pág. 1, añade que, en tal caso, Parménides debió de nacer en el 415; y

852 HER., I 163-167: Focea fue el primer Estado jónico que atacaron los persas. Estos foceos fueron los primeros griegos que hicieron largos viajes por mar: ellos fueron los que descubrieron el Adriático, Tirrenia, Iberia y Tarteso, en lo cual no utilizaron barcos mercantes sino naves de cincuenta remos... cuando los persas se apoderaron de Focea, estaba completamente deshabitada. Después de esto... los foceos viajaron hacia Cirno, pues veinte años antes, a raíz de un oráculo, habían fundado en Cirno una ciudad con el nombre de Alalia... Y después de que llegaron a Cirno, vivieron en común cinco años junto a los que habían arribado antes, y fundaron templos. Pero hicieron objeto de saqueo y pillaje a todos sus vecinos, en vista de lo cual hicieron causa común contra ellos los tirrenos y cartagineses, y salieron a combatirlos con sesenta naves por cada uno de los aliados. Producido el enfrentamiento, en el combate naval los foceos obtuvieron una victoria «cadmea», pues cuarenta naves quedaron destruidas, y las restantes veinte inutilizadas, ya que se les retorcieron los espolones. Navegaron entonces

---

dado que en el proemio de su poema la diosa lo llama «joven», esto implicaría que al componer el poema Parménides tendría unos 30 años (fecha del poema, por ende, 485 a. C.). Siguen a Cornford, entre otros, Raven, Guthrie y Tarán, págs. 2-3, si bien los dos últimos expresan reservas en lo concerniente a la fecha de composición del poema.

R. HIRZEL, *Der Dialog*, I, pág. 185, advierte que «lo histórico no tiene en sí para Platón valor alguno, salvo en la medida en que sirve a otras intenciones» y precisa algunos anacronismos en diálogos platónicos (*loc. cit.*, 181-187), pero tiene dudas en el caso que estamos tratando: «Aun cuando el encuentro entre Sócrates y los filósofos eléatas puede ser también una invención en ese diálogo, parece haber tenido lugar realmente, ya que también en *Teet.* 183e y en *Sof.* 217c se hace la misma mención, y estas expresiones son explicables sólo si se refieren a un suceso real, o bien al ficticio descrito en el *Parménides*. En este último caso, este diálogo debía haber sido escrito antes que el *Teeteto* y que el *Sofista*» (*loc. cit.*, 186 n. 2). Pero precisamente es esa cronología de los tres diálogos la generalmente aceptada hoy. Y el texto núm. 850 del *Sof.* 217c atribuye a Parménides el procedimiento «socrático» de preguntas y respuestas, lo cual muestra que la referencia es a un diálogo ficticio.

hasta Alalia y se marcharon, llevando consigo los niños, las mujeres y los demás bienes que pudieran caber en sus barcos. Se alejaron, pues, de Cirno y navegaron hacia Regio... desde allí partieron hacia tierra enotria, donde fundaron la ciudad que ahora es llamada Hyele: la fundaron al enterarse, por un varón de Posidonia, de que era allí y no en la isla de Cirno donde debían establecer el culto que les había indicado la profetisa.

853 (28 A 12) ESTR., VI 1, 1: En un golfo contiguo hay una ciudad que, tras ser fundada por los foceos, se llamó Hyele, según unos; según otros Ele, por una fuente vecina, pero ahora Elea, donde nacieron los varones pitagóricos Parménides y Zenón. Tengo entendido que por obra de ellos, y aun antes, estuvo bien legislada.

854 TUC., I 13: Los jonios formaron una escuadra mucho más tarde ⟨que los corintios⟩, en tiempos de Ciro, primer rey persa, y de su hijo Cambises; combatieron contra Ciro en el mar costero, y prevalecieron así un cierto tiempo. También Polícrates, tirano de Samos en tiempos de Cambises, se impuso con su escuadra a otras islas, a las que convirtió en vasallas: así ocupó Renea y la consagró al Apolo Delio; y los foceos fundaron Masalia y vencieron a los cartagineses en lucha naval.

855 (TIMEO, fr. 71 J.) PSEUDO-ESCIMNO, *Periég.* 209: Próxima está Masalia / ciudad mayor, colonia de los foceos; / la fundaron en Liguria, / según dicen, ciento veinte años antes / de que tuviera lugar la batalla de Salamina: / así narra Timeo su colonización[2].

---

2 Del texto de Heródoto se infiere que los foceos han hecho más de una incursión por la Magna Grecia, y sólo en la última de las cuales (25 años después de haber fundado Alalia en Cirno = Córcega) debieron marcharse hacia el sur de Italia, y fundaron entonces Elea. Pero si la batalla naval, según Tucídides, entre foceos y cartagineses, tuvo lugar bajo Cambises (530-522), es forzoso situar la fundación de Elea después del 530 (y antes del 522), nunca en el 540. Ahora bien, si Parménides ha nacido en Elea y ha sido anterior a Empédocles —punto no controvertido—, parecería lo más factible que haya nacido entre los años 530 y 520 a. C.

b) *Actividad política.*

856 (28 A 1; ESPEUS., fr. 1 L.) D. L., IX 23: Se dice que ⟨Parménides⟩ legisló para sus compatriotas, según afirma Espeusipo en el libro *Sobre los filósofos.*

857 (28 A 12) PLUT., *Adv. Colot.* 1126a: Parménides puso orden en su patria con las mejores leyes, de modo tal que cada año los magistrados hacían jurar a los ciudadanos a obrar según las leyes parmenídeas[3].

La referencia de Tucídides a la fundación de Masalia (= Marsella) en tiempos de Cambises es un error propio del tratamiento que hace Tucídides de sucesos de antigua fecha. No está sólo el testimonio de Timeo (texto núm. 855), cuya fuente desconocemos y que tiene para nosotros la curiosidad de calcular en años y no en olimpíadas (a pesar de que en tiempos del auténtico Escimno hacía rato que, por ej., se había situado la batalla de Salamina en la 75a. Olimpíada) un período tan largo como es el de 120 años (Salamina = 480 a. C.; por ende, fundación de Marsella = 600 a. C.). Hay testimonios arqueológicos (ver bibliografía en DUNBABIN, *The Western Greeks*, Oxford, 1948, pág. 339 n. 5). Mayor seguridad nos proporcionan los datos de Heródoto (cf. «Herodotos Zeitrechnung», de H. STRASBURGER, en la recopilación de W. MARG, *Herodot*, Darmstadt, 1965, espec. págs. 688-736).

En las primeras incursiones de los foceos por el oeste, han fundado Marsella, Iberia y Tarteso (?), y a mediados del mismo siglo V debieron fundar Alalia, en tiempos de Ciro. Sin duda que vivía éste cuando huyeron con todos sus bienes y familias hacia Cirno (= Córcega), ya que en el contexto se nos menciona a Hárpago, el general medo que ganó el favor de Ciro y dirigió el ataque a Focea; parece más probable, en cambio, que la huida a Regio (= Reggio de Calabria) tras 5 años en Alalia y la fundación de Elea se hayan producido bajo Cambises, que es lo que sugiere el hecho narrado tanto por Heródoto como por Tucídides: el combate naval contra los cartagineses.

3 La participación activa de los «sabios» en la política local ha sido un lugar común de la antigua tradición doxográfica, acentuada en este caso por el encasillamiento de Parménides y Zenón como «pitagóricos» y lo descrito ya sobre éstos.

c) *Maestros y discípulos de Parménides.*

858 (28 A 1) D. L., IX 21: Parménides de Elea, hijo de Pires, fue alumno de Jenófanes (éste, según dice Teofrasto en el compendio, fue alumno de Anaximandro). Pero aunque fue alumno de Jenófanes no lo siguió; se asoció, en cambio, con el pitagórico Aminias hijo de Dioquetas, según dice Soción, hombre pobre pero de noble carácter. Por ello prefirió seguirlo a él, y cuando murió le construyó un sanctuario, por pertenecer a una familia distinguida y rica, y haber sido convertido por Aminias, no por Jenófanes, hacia la vida contemplativa.

859 (28 A 2) *Suda*: Parménides, filósofo eléata, llegó a ser discípulo de Jenófanes de Colofón; según Teofrasto, de Anaximandro de Mileto. Sucesores de él fueron Empédocles, filósofo y médico, y Zenón de Elea.

860 (28 A 3) D. L., II 3: El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, fue discípulo de Anaximandro, y, según dicen algunos, también de Parménides.

861 (28 A 4) JÁMBL., *V. P.* 166: Y cuantos hacen mención (en la Magna Grecia) de los filósofos de la naturaleza, citan en primer lugar a Empédocles y a Parménides el eléata.

862 (28 A 4) PROCLO, *Parm.* I 619, 4: Durante la celebración de esta fiesta, como decimos, llegaron a Atenas Parménides y Zenón —Parménides era el maestro, Zenón el discípulo—, ambos eléatas, y no sólo esto, sino también participantes de la escuela pitagórica, según ha narrado Nicómaco[4].

[4] Nicómaco (siglo II a. C.) parece haber sido la fuente del encasillamiento de Parménides y Zenón como «pitagóricos» (si bien ni Zenón ni el desconocido Aminias figuran en el «catálogo de Jámblico», texto núm. 331), ya que en el diálogo *Parménides*, que comenta aquí Proclo, Platón no dice una sola palabra que siquiera sugiera tal posible encasillamiento.

863 PLATÓN, *Sof.* 242d: Entre nosotros, el clan eleático, que comenzó con Jenófanes y aun antes.

864 (28 A 6) ARIST., *Met.* I 5, 986b: De éstos, Jenófanes fue el primero que afirmó la Unidad (pues se dice que Parménides fue su discípulo).

865 (28 A 7) SIMPL., *Fís.* 22, 27-29: Teofrasto dice que Jenófanes de Colofón, maestro de Parménides, sostenía[5]...

II. ESCRITOS.

a) *Cantidad de obras y títulos.*

866 (28 A 13) D. L., I 16: Algunos de los filósofos han dejado obras, otros no han escrito nada... algunos, por otra parte, han dejado un solo libro: Meliso, Parménides, Anaxágoras.

867 (28 A 9) D. L., VIII 55: Teofrasto dice que Empédocles fue admirador de Parménides y un imitador suyo al escribir poemas, pues éste también había publicado en versos su discurso *Sobre la naturaleza.*

868 (28 A 14) SIMPL., *Del Cielo* 556, 25: O por qué tanto Meliso como Parménides intitularon sus libros *Sobre la naturaleza...* y ciertamente no trataron en sus libros sólo acerca de cuestiones que están más allá de la naturaleza, sino también acerca de cuestiones

[5] Teofrasto sigue sin duda en este punto a Aristóteles (texto núm. 468), y éste a su vez a Platón (texto núm. 467). Sobre cómo Aristóteles «malinterpretó la técnica deliberadamente ahistórica de Platón», cf. art. de CHERNISS citado en n. 18 de la «Introducción General» (esp., pág. 107 de dicho artículo).

naturales, y tal vez por eso no evitaron el título *Sobre la naturaleza.*

b) *Forma literaria y estilo.*

869 (28 A 15) PLUT., *Quomodo adol. poet. aud. deb.* 16c: Los versos de Empédocles y Parménides, los *Antídotos* de Nicandro y las máximas de Teognis son discursos que han utilizado los versos y el tono sublime de la poesía como vehículo para evitar la prosa.

870 (28 A 16) PLUT., *De aud.* 45a-b: Se podría censurar la temática de Arquíloco, la versificación de Parménides, la chabacanería de Focílides, la locuacidad de Eurípides, las licencias de Sófocles.

871 (28 A 18) PROCLO, *Parm.* I p. 665, 17: Parménides mismo en la poesía; aun cuando está forzado, sin duda por causa de la forma poética, a servirse de metáforas de nombres, así como de figuras y de tropos, adopta un tipo de relato sin adornos, llano y simple. Esto lo muestra en estos ⟨versos de 22 B 8: 25, 5, 44 y 45⟩ y en cualquier otro análogo; de modo tal que su discurso parece más estar en prosa que en poesía.

872 (28 A 21, 28 A 20) SIMPL., *Fís.* 144, 25-147, 2: Y si a alguno no le resulta penoso, me agradaría transcribir en este comentario los versos de Parménides sobre el Ente Uno —que no son muchos—, como confirmación de lo dicho por mí y como muestra de la rareza del libro de Parménides. He aquí, pues, lo que viene después de la supresión del no-ente: (22 B 8, 1-52). Tales son, pues, los versos de Parménides acerca del Ente Uno. Lo que sigue después de esto trata acerca de los objetos de la opinión, postulando allí otros principios, de los cuales también hace mención Aristóteles en lo que sigue (*Fís.* I 5, 188a 20-22), cuando dice:

«pues también Parménides considera a lo caliente y lo frío como principios, denominando a éstos fuego y tierra». Ahora bien, si afirma que el Ente Uno es «semejante a la masa de una esfera bien redonda» (22 B 8, 43), no hay que asombrarse. En efecto, a causa de la poesía debe plegarse a cualquier ficción mítica. Pues entonces, ¿qué diferencia hay entre decir esto o, como dice Orfeo (fr. 70, 2 Kern), «huevo de plata reluciente»?[6].

c) *Carácter del proemio del poema.*

873 (28 B 1, 28-32) SIMPL., *Del Cielo* 557, 25:

Y ahora es necesario que te enteres de todo:
por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien [redonda;
por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales [no hay fe verdadera.

---

[6] Evidentemente, a pesar del esfuerzo de Parménides por expresar su pensamiento, no sólo en dialecto jonio —distinto del dorio que prevalecía en la Magna Grecia, pero también del jonio hablado en su época— sino en el verso homérico, ya en la antigüedad se tomó su poema como prosa disfrazada. Pero para nosotros, el uso del verso ha facilitado su conservación, y el empleo de un léxico predominantemente homérico nos ayuda a su comprensión.

El jonio homérico no fue un lenguaje usado en momento alguno, sino «una amalgama artificial, en la cual un dialecto predominantemente jónico está salpicado de formas arcadio-chipriotas, eólicas e incluso algunas pocas áticas» (G. S. KIRK, «The Homeric Poem as History», *The Cambridge Ancient History*, vol. II, cap. 39b, 1965, pág. 11); y tras las formas arcadio-chipriotas subyacen huellas del dialecto micénico, cuya presencia ha sido señalada, entre 1956 y 1961, por J. Chadwick y G. P. Shipp (cf. la recopilación de KIRK, *Language and Background of Homer*, Cambridge, 1963). Entre otras exigencias, el hexámetro homérico debía estar marcado, al menos al final del verso, por un ritmo fijo (KIRK, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1960, pág. 60).

Pero igualmente aprenderás también tales cosas: cómo [lo que se les aparece
al penetrar todo, debe existir admisiblemente.

874 HES., *Teog.* 27-28:
«Nosotras sabemos contar muchas mentiras parecidas a verda- [des;
pero también, cuando queremos, proclamar cosas verdaderas»[7].

875 (22 B 1, 1-5) S. E., *Adv. Math.* VII 111:
Las yeguas que me llevan tan lejos como mi ánimo [alcance,
me transportaron cuando, al conducirme, me trajeron [al camino, abundante en signos,
de la diosa, el cual guía en todo sentido al hombre que [sabe.
Ahí fui enviado, pues ahí me llevaban las yeguas muy [conocedoras,
tirando del carro, y las doncellas iban adelante en el [camino.

876 PÍND., *Ol.* 6, 22-26: Vamos, Fintis, únceme ya las fuertes mulas rápidamente, a fin de que traigamos el carro al camino puro y alcance la estirpe de estos varones; pues ellas, mejor que otras, sabrán conducir por este camino, ya que han ganado coronas en Olimpia[8].

877 (28 B 8, 1-3) SIMPL., *Fís.* 145, 1-3: Un solo camino narrable queda: que es. Y sobre este camino hay signos abundantes.

878 HOMERO, *Od.* XX 98-111:
«¡Padre Zeus! Si es por vuestro deseo que a esta seca y también [húmeda
tierra me habéis conducido, después de haber sufrido tanto,
que alguna de las personas despiertas aquí dentro pronuncie [un signo,
y que afuera se manifiesta otro prodigio de Zeus».
Así hizo su plegaria; y el sapiente Zeus la escuchó,
y en seguida hizo tronar desde el radiante Olimpo,
desde lo alto de las nubes; y regocijose el noble Ulises.
Y el signo lo pronunció dentro de la casa una mujer esclava

---

7 El poema de Parménides ha recurrido a la forma épico-didáctica favorita de Hesíodo; pero también, en ocasiones como las que muestran los textos núms. 873 y 874, a fórmulas que hacen a su contenido.

Ciertamente, GIGON, *Ursprung*, págs. 247-249, y SCHWABL, «Hesiod und Parmenides», *RhM* 106 (1963), 139, entre otros, subrayan no sólo similitudes sino diferencias. Por ej., según Gigon, las «mentiras» que saben contar las Musas son «el mito de Homero». Dejemos aquí la diferencia de Hesíodo con Parménides —que no lo es tanto para Gigon—, pero debemos advertir que mal podría Hesíodo descalificar «el mito de Homero», cuando su relato, con el avance cronida, la titanomaquia y el triunfo de Zeus, se apoya en el tronco de la mitología homérica. Que no se ocupara de las frívolas andanzas de Zeus, no es esencial a ella.

8 Este paralelo entre los primeros versos del proemio de Parménides y los del pasaje de Píndaro nos muestran —como lo señala FRÄNKEL, *WuF*, pág. 158— a ambos poetas dejándose conducir en el viaje por poderes suprapersonales.

Aunque no pretendemos hacer aquí un análisis comparativo sino mostrar, más bien, cómo el proemio anticipa partes importantes del contenido del poema, no hemos podido sustraernos a la comparación que hace Fränkel, porque concierne a lo que sigue. *Katharós* podría haber sido traducido también «luminoso»; hemos preferido la versión más literal, «puro», no por evitar el contraste con Parménides (para quien el camino, al comienzo, es oscuro), sino para mostrar la posible equivalencia de «el camino puro» con «el camino de la diosa». En el verso 3 del proemio nos apartamos de la lectura tradicional «a través de todas las ciudades» (*katà pánt'ástē*), que, como ha mostrado A. H. COXON, «The Text of Parmenides 1.3», *CQ* 18 (1968), 69-70 (cf. W. BURKERT, «Das Prömium des Parmenides», *Phr.* 14 [1969], 6 n. 13; *SPP*, II, pág. 37, adición a n. 8; N. CORDERO, *Los dos caminos de Parménides*, disert. inéd., Buenos Aires, 1973, *Ap.* V, págs. 211 ss., etcétera), no está respaldada por ningún manuscrito. Lo seguro es *katà pánta*, que traducimos (como en *Timeo* 30d) «en todo sentido»; no nos atrevemos a conjeturar más.

que molía el grano cerca de él, donde están los molinos del
[pastor de pueblos,
... ...
Ella detuvo su molino y dijo estas palabras, que fueron la señal
[para su señor [9].

879 HOMERO, *Od.* XIX 250:
Reconoció las señales que con tanta seguridad le había mostrado
[Ulises.

880 HOMERO, *Od.* XIV 1-3:
Y desde el puerto Ulises marchó por un áspero sendero
—por regiones boscosas y entre colinas— por el cual Atenea
le había mostrado cómo llegar hasta el porquerizo... [10].

---

[9] Traducimos *polýphēmos* con «abundante en signos (divinos)», (texto núm. 875) para sugerir el posible anticipo de la abundancia de «signos» (*sémata*) del texto núm. 877, sobre la base de una equivalencia —ya dada en Homero— entre *phḗmē* y *sêma*, que se advierte en el texto núm. 878, donde traducimos —para facilitar la comprensión del lector— *phḗmē* por «signo» y *sêma* por «señal».

Hemos propuesto esta conexión en un breve artículo, en *Hermes* 88 (1960), 376-379, y ha sido considerada factible por H. Diller, H. Cherniss (cartas personales) y MANSFELD, pág. 104 n. 5 y 229 n. 1. TARÁN, pág. 10, en cambio, la rechaza, alegando que «está basada en el supuesto insostenible de que *phḗmē* y *sêma* son sinónimos». Curiosamente, dicha condena (formulada en inglés) reaparece casi textualmente en «Der Logosbegriff», *Phr.* XII (1967), 102 n. 16, de W. J. VERDENIUS, en alemán; en forma independiente, debo suponer. Pero el caso creo que es incorrecto calificarlo de «supuesto insostenible»: en el artículo criticado *no era ningún supuesto sino algo bien explícito*; y sostenido, además —aun cuando pueda discutirse la validez del sostén, cosa que no hacen Tarán ni Verdenius— en textos como el núm. 878.

[10] Hemos traducido (texto núm. 875) *polýphrastoi... híppoi* como «yeguas muy conocedoras», en el sentido de que saben reconocer los signos que indican el camino.

En el *art. cit.* en n. 9 hacíamos notar que el correspondiente verbo *phrázō* significa en Homero «mostrar el camino, mostrar dónde se encuentra algo» (*LSJ*, *phrázō* I, 1) y citamos los versos de la *Od.* en que Penélope concluye por reconocer los *sémata* o «signos» (o «señales») que «le había mostrado Ulises» (texto núm. 879). MANSFELD, pág. 232 y n. 2, suscribe tal interpretación, aunque inadvertidamente cambia un matiz: dice que he llamado la atención sobre el hecho de «que *phrázein* tiene frecuentemente en la épica el significado de 'indicar el camino'». TARÁN, pág. 12, traduce en forma similar, pero comete una curiosa ligereza al declarar que supongo erróneamente que «*polýphrastoi* no aparece en Homero debido tal vez a influencias órficas», en lo cual se ha equivocado evidentemente de autor. Pero también VERDENIUS peca de ligereza (*art. cit.*, pág. 103 n. 20) al atribuir críticamente a Mansfeld lo que Mansfeld me atribuye a mí, y sobre todo al añadir: «En realidad no hay un solo pasaje donde el verbo tenga un significado tan preciso». El texto núm. 880 muestra que al menos hay *un* pasaje donde el verbo tiene un significado tan preciso.

881 (28 B 1, 8-11) S. E., *Adv. Math.* VII 111:
...cuando con prisa me condujeron
las doncellas Helíades, tras abandonar la morada de
[la Noche,
hacia la luz, quitándose de la cabeza los velos con las
[manos.
Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del
[Día.

882 (28 B 9, 1-4) SIMPL., *Fís.* 180, 9-12:
Pero puesto que todo es denominado luz y noche
y, según las cualidades de éstas, se aplican a unas cosas
[tanto como a otras,
todo está lleno a la vez de luz y de noche oscura,
ambas iguales, ya que nada hay aparte de ninguna de
[las dos [11].

---

[11] El paso de la oscuridad hacia la luz en el proemio no tiene correspondencia con la dualidad de principios cosmogónicos en la segunda parte del poema (por ej., texto núm. 882), sino con el acceso al reino de la verdad, cuyo contenido se explicita en la primera parte del poema.

No considero feliz la relación que FURLEY, «Notes on Parmenides», en *Exegesis and Argument*, 1973, págs. 1-5, ve entre este pasaje y *Teog.* 740 ss. (sobre tal contraste, cf. SCHWABL,

883 (28 B 1, 22-28) S. E., *Adv. Math.* VII 111:
Y la diosa me recibió benévola, tomó mi mano
derecha en la suya, y me habló con estas palabras:
«Oh, joven, que en compañía de inmortales jinetes
y las yeguas que te conducen, llegas hasta nuestra
[morada,
¡bienvenido! Pues no es un hado funesto quien te ha
[enviado a andar
por este camino (está apartado, en efecto, del paso de
[los hombres),
sino Temis y Dike».

884 Homero, *Il.* XIII, 602:
Un hado funesto lo condujo hacia la muerte que todo lo termina.

885 (1 B 19, 3-5 y 7-8) I. G., XIV 641. 2. Comp. 21:
Pues también yo, lo juro, soy de vuestra raza bienaventurada
y he pagado el castigo por acciones injustas,
sea que el hado me dominó
... ...
Y ahora vengo suplicante ante la ilustre Perséfona,
para que, benévola, me envíe a la morada sagrada[12].

RhM 103, pág. 148) u *Od.* X 86, donde la semejanza reside sólo en el léxico. Los «senderos de la Noche y del Día» son, en realidad, partes de *un único camino* (el «paso de los hombres», que se lee en el texto núm. 883, no es un camino entre dos puntos, ya que *pátos* —cf. Tarán, pág. 16—, como en *Od.* IX 119, alude a un lugar en que los hombres merodean, sin rumbo fijo), separados por las puertas mencionadas en el texto núm. 881, de modo tal que un «sendero» continúa al otro. En el discurso de la verdad se hablará sólo en términos de *unidad*, pero en la segunda parte se da cabida a los *dos* ámbitos, aun cuando se insista en la *totalidad*.

12 Parménides narra míticamente, en el proemio, una experiencia religiosa que lo ha enfrentado con una realidad para la cual no existe la multiplicidad ni la muerte.

Creo, con Jaeger, *Teología*, cap. VI, y Verdenius, *Diss.*, *Ap. D*, págs. 67-68, y «Der Logosbegriff», pág. 106 y n. 29, entre

d) *Forma del argumento: persuasión y demostración.*

886 (28 B 1, 15-17) S. E., *Adv. Math.* VII 111:
Hablándole ⟨a Dike⟩ con dulces palabras, las doncellas
la persuadieron sabiamente para que el cerrojo ase-
[gurado
quitaran pronto de las puertas.

---

otros, que en el Proemio Parménides no presenta un mito convencional, sino que describe una vivencia de carácter religioso. El texto núm. 884 implica un intento por destacar el contraste entre la *moîra kaké* o «hado funesto» que lleva a la muerte a los héroes homéricos y la afirmación de la diosa de que no ha sido ése el caso de Parménides (I 26). Y el texto núm. 885 propone una comparación de la situación del personaje parmenídeo al llegar a la morada de la diosa con la plegaria (inscrita en una laminilla de Turio, posterior en dos siglos a Parménides, pero cuyo contenido puede ser más temprano) del que ha expiado su culpa y pide ser recibido en la morada eterna. W. J. Verdenius (carta personal, de 1965) me ha objetado que el texto de Parménides no es escatológico. Pero eso no representa una dificultad insalvable, una vez aceptado el carácter de vivencia religiosa auténtica: aunque la generalidad de los hombres hablen de nacer y morir (28 B 8, 38-40), la diosa asegura a Parménides que lo real es inengendrado e *imperecedero* (28 B 8, 3 ss). El vocativo «Oh, joven» debe ser tomado en este contexto religioso (obsérvese que, si él es dicho *koûre*, antes —en 1, 9— las Helíades o hijas del sol han sido llamadas *koûrai*, «doncellas»; «*koûre* acentúa la superioridad de la divinidad, la distancia respecto del ámbito humano», dice bien Burkert, «Das Proömium», pág. 14 n. 32) y no en relación con la edad que tenía Parménides al escribir el poema (no más de 30 años, según Cornford, *PaP*, pág. 1, K-R, pág. 268, Marcovich, *RE*, col. 249, etc.; aparte del distinto significado que vemos, y de que *koûros*, lejos de asegurarnos que tendría alrededor de 30 años, podría aludir a un estado adolescente; cf. *Il.* VI 59, lo menos probable es que *inmediatamente después* de tener la experiencia religiosa haya compuesto el poema).

887 (28 B 2, 4) SIMPL., *Fís.* 116, 29:

Es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a
[la verdad)[13];

888 (28 B 8, 6-11) SIMPL., *Fís.* 145, 6-11:

Pues ¿qué génesis le buscarías?
¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo que no es, no
[te permito
que lo digas ni pienses, pues no se puede decir ni pensar
lo que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado
a nacer antes o después, partiendo de la nada?
Así es forzoso que exista absolutamente o no ⟨exista⟩.

889 (28 B 8, 19-20) SIMPL., *Fís.* 145, 20-21:

¿Cómo podría ser después lo que es? ¿Cómo se genera-
[ría?

---

[13] La persuasión argumental ha sido empleada por lo menos desde el canto IX de la *Iliada*, y se ha desarrollado en la oratoria judicial, aunque sin el rigor de la lógica parmenídea.

GIGON, *Ursprung*, págs. 251-252, busca antecedentes de la argumentación de Parménides, pero no hay testimonios escritos en su favor. Según G. KENNEDY, *The Art of Persuasion*, Londres, 1963, págs. 26-27, «el arte de la retórica fue inventado en el segundo cuarto del siglo V a C. en Siracusa, Sicilia». Y aun a comienzos del siglo IV, vemos que la retórica apela a sentimentalismos o puntos débiles de los destinatarios (PLATÓN, *Ap.* 34b-c; LISIAS, XV 34-35; ANDÓCIDES, *De los misterios* 148-149, etc.).

Por su parte, CORNFORD, *PaP*, pág. 29, alega que el tipo de argumentación usado por Parménides «debe haber sido sugerido por las demostraciones de la geometría». Pero el caso es que, antes de los eléatas, no conocemos tales demostraciones, y el mismo Cornford no puede dar prueba alguna. A. SZABÓ, *Anfänge der griechischen Mathematik*, Munich-Viena, 1969, pág. 292, considera que la forma más arcaica de la demostración es la prueba indirecta, por «reducción al absurdo», y afirma: «la más antigua aplicación de la prueba indirecta se halla... en el poema didáctico de Parménides».

Pues si se generó, no es, ni ⟨es⟩ si ha de ser en algún
[momento futuro[14].

III. EL UNIVERSO Y LA REALIDAD.

a) *El cosmos: uno, inengendrado e imperecedero.*

890 (28 A 22) PS. PLUT., 5: Parménides el eléata, amigo de Jenófanes, por un lado proclamó a su vez las opiniones de éste, por otro sostuvo la posición contraria. En efecto, declaró que el universo es eterno e inmóvil, según la verdad de las cosas, y que es «único, solo en su género, imperturbable e inengendrado»... Pero dice que si, junto al ente, existe algo, esto no es ente; y el no-ente no es en absoluto. Así, pues, deja al ente inengendrado.

891 (28 A 23) HIPÓL., I 11, 1: También Parménides concibe al universo uno, eterno, inengendrado y esférico...

892 (28 A 36) AECIO, II 1, 2: Parménides, Meliso... dijeron que el cosmos es uno.

893 (28 A 36) AECIO, II 4, 11: Jenófanes, Parménides, Meliso dijeron que el cosmos es inengendrado, eterno e indestructible.

---

[14] He aquí el más antiguo testimonio con que contamos de una demostración indirecta. El primer caso (texto núm. 888) es sin duda más claro: de la nada, nada puede generarse (por supuesto, no cabe aquí hablar de una *creatio ex nihilo*). Por lo tanto, lo existente es inengendrado.

En el segundo caso (texto núm. 889): si algo va a ser en el futuro, significa que *ahora no es*. Y también vale para lo que no era en el pasado y de lo cual se suele decir que se ha generado (aunque de todos modos ya se ha demostrado que no había generación posible), no tiene existencia actual (CORNFORD, *PaP*, pág. 38); *si se generó*, en efecto, en algún momento anterior *no existió*.

894 (28 B 8, 3) SIMPL., *Fís.* 145, 3:
Que, en tanto existe, es inengendrado e imperecedero.

895 (28 B 8, 5-6) SIMPL., *Fís.* 145, 5-6:
Es ahora, todo a la vez,
uno, continuo. Pues ¿qué génesis le buscarías?

896 (28 B 8, 9-14) SIMPL., *Fís.* 145, 9-14:
¿Y qué necesidad lo habría impulsado
a nacer antes o después, partiendo de la nada?
Así es forzoso que exista absolutamente o no exista.
Jamás la fuerza de la fe concederá que de lo que es
se genere algo fuera de él, a causa de lo cual ni nacer
ni perecer le permite Dike, aflojándole las cadenas.

897 (28 B 8, 21) SIMPL., *Fís.* 145, 22:
De tal modo, cesa la génesis y no se oye más destrucción.

b) *El universo como lo real.*

898 (28 A 22) Ps. PLUT., 5: Parménides... declaró que el universo es eterno e inmóvil... y que es «único, solo en su género, imperturbable e inengendrado».

899 (28 B 8, 1-5) SIMPL., *Fís.* 1-6:
Un solo camino narrable
queda: que es. Y sobre este camino hay signos
abundantes: que, en tanto existe, es inengendrado e [imperecedero;
íntegro, único en su género, inestremecible y realizado [plenamente;
nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez,
uno, continuo.

900 (28 B 4, 1) CLEM., *Strom.* V 15:
Observa cómo, estando ausentes, para el pensamiento [las cosas están presentes [15].

[15] Aunque muy probablemente ya antes de Parménides existía, en el pensamiento jónico, una idea más o menos orgánica de *las cosas* como un conjunto ordenado, un *mundo* o *cosmos*, sólo se enfocaban aspectos parciales de este «todo»: se buscaba —si no un principio o elemento, como interpretó a su manera Aristóteles— cuando menos una *ley* del acontecer, un *sentido* que explicara al hombre no meramente *el cómo* sino sobre todo *el por qué* de esa totalidad que, como tal, comenzaba a descubrir. Tales han sido los casos de Anaximandro y Heráclito, para citar sólo los antecedentes más notables. Parménides descubre algo que subyace tras esa totalidad, y que no es —para él, como lo era, en cambio, para Heráclito— una unidad superior en la que se resuelvan las contradicciones, en donde se armonicen los contrarios advertidos en los más distintos planos, sino algo anterior y más importante o totalizador: la *realidad*, el carácter existencial de lo que para sus predecesores y sus sucesores es el «universo». Esto, que hoy a nosotros puede parecernos obvio, no lo era entonces en modo alguno. Incluso para el sentido común era (y es) chocante que se pensara en una realidad única y permanente, frente a la cual quedaba devaluado el movimiento de transformación, generación y muerte. Con esta filosofía aparentemente paradójica nace la Metafísica.

Ya REINHARDT, págs. 50-55, 74 ss., 250-257, enfatizó la polémica que suponía que Parménides dirigía a los milésicos; y en ello ha encontrado seguidores, por lo menos hasta A. SZABÓ, «Zum Verständnis der Eleaten», *AAASH* II, 3-4 (1964), espec. págs. 247-253, y aunque su argumentación se halle hoy envejecida en algunos puntos —por ej., en la excesiva confianza otorgada a la doxografía sobre Anaxímenes— consideramos que ella sugiere mucho mejor la índole de la verdadera problemática parmenídea que la que la hace girar en torno a una supuesta controversia con una «doctrina del flujo permanente» que ya hemos visto que es una errónea atribución tardía a Heráclito (lo que no impide que haya una contraposición con éste, pero en otros puntos). Los *sémata* no son «pruebas» sino «signos» de *lo real* (lo cual no obsta que al menos algunos de esos «signos» requieran ser demostrados), o, más literalmente, «signos» de *que es*,

901 (28 B 6, 1-2) SIMPL., *Fís.* 86, 27-28:
Es necesario decir y pensar lo que es; pues es posible [ser,
mientras a la nada no le es posible ser.

902 (28 B 7, 1) PLATÓN, *Sof.* 258d:
Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no [sean.

903 (28 B 8, 22-25) SIMPL., *Fís.* 145, 23-26:
Tampoco es divisible, ya que es un todo homogéneo,
ni mayor en algún lado, lo que impediría su cohesión,
ni algo menor, sino que todo está lleno de ente;
por ello es un todo continuo, pues el ente se reúne con [el ente.

904 (28 B 8, 36-37) SIMPL., *Fís.* 86, 31-32:
Pues ni hay ni habrá nada
ajeno aparte de lo que es[16].

ya que el texto núm. 889 carece de un sujeto explícito (el cual es más bien un resultado de la mostración de los «signos»; o bien de la expresión «camino...: que es»; cf. nota 22 al texto núm. 928). La palabra *eón* en dicho texto, verso 3, no puede traducirse «ente» o «lo que es» (o, como Tarán y otros, *Being*, vocablo inglés que es tomado como «comodín», tal como advierte KAHN, «The Thesis of Parmenides», *TRM* XII, 4 (1969), 701 n. 1; pues permite abarcar la más heterogénea gama de acepciones que en castellano podemos matizar mejor) sino «en tanto es» o «en tanto existe». Si no nace ni muere, y es uno y compacto, *presencia* pura (tanto en sentido temporal, texto núm. 899 verso 5, como en sentido locativo —no forzosamente espacial— en texto núm. 900) y continua, esto *significa* que es *concretamente real*.

[16] La realidad, con las características antes mencionadas, es denominada por Parménides «lo que es» o «el ente», y excluye todo lo que no es ella.

En los textos núms. 903 y 904, pertenecientes al mismo fragmento 8 que el texto núm. 899, ya aparece el sujeto que en n. 15 dijimos que resultaba de la enunciación de los «signos». (En rigor, como el 4, 2 —texto núm. 925— y el 6, 1 —texto núm. 901— e incluso en el fr. 8 [verso 12], en la argumentación del texto núm. 891 y [verso 19] en la del texto núm. 888). Aunque a menudo se hable del «Ser» de Parménides, preferimos reservar esa traducción —en modesta minúscula— para el infinitivo, y no para lo que Parménides llama *eón* o *tò eón*, participio presente del verbo «ser», que corresponde traducir «lo que es» o la palabra que, derivada del latín, corresponde a dicho participio presente, «ente» (que preferimos evitar para soslayar los anacronismos que sugiere, pero a veces no es posible, como en el texto núm. 903). Lo mismo con su negación, excepto cuando usa el muy explícito término «nada».

c) *Lo real como inmóvil.*

905 (28 A 23) HIPÓL., I 11, 2: Él mismo dice que el universo es eterno, no engendrado, esférico y homogéneo, carente de espacio en sí mismo, inmóvil y limitado.

906 ARIST., *Met.* I 5, 986b 10-18: Hay algunos que se han manifestado respecto del universo como si fuera de una esencia única, aunque no todos del mismo modo en cuanto a su valor ni en cuanto a su conformidad con la naturaleza ⟨del mundo sensible⟩. No corresponde de ningún modo a la presente investigación de las causas hablar acerca de ellos (en efecto, no piensan como algunos teóricos de la naturaleza, que suponen que el ente es uno pero que consideran a este uno como una materia desde la cual se genera ⟨el mundo⟩, sino que hablan de otro modo; pues aquéllos añaden el movimiento, en cuanto admiten que el universo se genera, mientras éstos dicen que es inmóvil). De todos modos en ello hay un punto afín a nuestra investigación: Parménides, en efecto, parece adherir al Uno...

907 SIMPL., *Fís.* 143, 9-10: Pero que tampoco dice Parménides que el Ente Uno sea animado, lo muestra al llamarlo lo inmóvil:
«único, existe inmóvil: ser, el nombre del Todo».

908 PLATÓN, *Teet.* 180d-e: ⟨SÓCRATES⟩ Pero por poco me olvido, Teodoro, que otros, a su vez, han declarado lo contrario que aquéllos, como por ejemplo «inmóvil

es el nombre para todo el ser» y cuantas otras cosas Meliso y Parménides afirmen con fuerza oponiéndose a todos ellos, asegurando que todo es uno y permanece estable idéntico a sí mismo, en sí mismo, careciendo de lugar en el cual se pudiera mover.

909 (28 B 8, 26-27) Simpl., *Fís.* 145, 27-28:

Pero inmóvil en los límites de grandes ligaduras
existe sin comienzo ni fin.

910 (28 B 8, 37-41) Simpl., *Fís.* 146, 10-14:

Ya que el Hado lo ha forzado
a ser íntegro e inmóvil; por eso son todo nombres
que los mortales han impuesto, convencidos de que eran [verdaderos:
generarse y perecer, ser y no ⟨ser⟩,
cambiar de lugar y mudar de color brillante[17].

[17] Una de las características principales de «lo existente» es la de «inmóvil», lo cual debe entenderse en Parménides en sentido ontológico y no meramente físico.

Las citas de Simplicio y Platón —textos núms. 907 y 908 (a las que se podría añadir Simpl., *Fís.* 29, 18) son corrupciones del verso 28 B 8, 38 (texto núm. 910), originadas en una cita descuidada de Platón o en una mala copia de un escriba. En forma independiente y con resultados algo distintos, Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, pág. 94 n. 1, y Loenen, págs. 75-76, piensan que ambos pasajes no derivan del 8, 38, si bien Cornford admite la necesidad de modificarlo y procura integrarlo al fin del fr. 19. El argumento de Cornford es más fuerte que el de Loenen: alude al hecho de que Simplicio «lo cita dos veces, sin referencia al *Teeteto*». Pero (y dejando de lado la posibilidad de que el texto mismo de Platón esté corrupto) está bien claro que el contexto tiene más bien un tono irónico, y no contiene ninguna otra frase que sea tomada como referencia semi-textual. Además tanto Cornford como Loenen se ven obligados a corregir el *hoîon* («como», «por ejemplo») de los manuscritos de Platón y de Simplicio por un *oîon* («único») que dé sentido a la frase, pero que resulta forzado. En el texto núm. 907 hemos adoptado esa corrección —al traducirla— sólo para que el lector vea cuál es el resultado de la misma. En el pasaje del *Teeteto* (texto núm. 908), en cambio, nos hemos atenido a los manuscritos. Hay que destacar, además, que aunque la palabra *Being* siempre arregla todo, éste sería el único caso de sustantivación de «ser» en Parménides sin artículo. Finalmente, y con relación al texto núm. 909, consideramos con Kirk y Stokes, *Phr.* V (1960), 1-4, que la frase «careciendo de lugar en el cual se pudiera mover» está parafraseando al verso 41 del fr. 8 (texto núm. 910: «cambiar de lugar») pero no es un argumento válido para rechazar el cambio espacial por la inexistencia de un «vacío» = «nada». El cambio es, en cualquier caso, básicamente existencial.

911 (28 A 26) Platón, *Teet.* 181a: Pero si los partidarios del Todo ⟨inmóvil⟩ nos parece que dicen cosas más ciertas, buscaremos refugio junto a ellos, apartándonos de los que mueven las cosas inmóviles.

912 (28 A 26) S. E., *Adv. Math.* X 46: Pero que ⟨el movimiento⟩ no existe, lo afirman Parménides y Meliso, a los cuales Aristóteles ha denominado «partidarios ⟨del Todo inmóvil»⟩ y «anti-naturalistas»... porque la Naturaleza es el principio del movimiento, y ésta era suprimida, al decirse que nada se mueve[18].

913 (28 A 29) Aecio, I 24, 1: Parménides y Meliso niegan la generación y la destrucción, a raíz de considerar al universo inmóvil.

914 (28 A 31) Aecio, I 7, 26: Parménides ⟨dice que Dios es⟩ inmóvil, limitado y esférico[19].

[18] Aunque la referencia a los «partidarios ⟨del Todo inmóvil⟩» procede de Platón (texto núm. 911), es considerada por Walzer y Ross como fr. 9 del perdido escrito aristotélico *Sobre la filosofía*, tal vez en base al calificativo *aphysikoí*, «antinaturalistas», que leemos en el texto núm. 912.

[19] Este es tal vez el único texto (doxográfico) en el cual lo que en otros es llamado «universo» o «ente», en términos de la primera parte del poema, es identificado con Dios, en una suerte de panteísmo. Naturalmente, cabe desconfiar de estas clasificaciones peripatéticas.

d) *Lo real como sustraído a la sucesión del tiempo.*

915 (28 A 22) Ps. Plut., 5: Parménides... declaró que el universo es eterno.

916 (28 A 36) Aecio, II 4, 11: Jenófanes, Parménides y Meliso dicen que el cosmos es inengendrado, eterno e indestructible.

917 Homero, *Il.* I 68-70:

Y se levantó
Calcas hijo de Téstor, con mucho el mejor de los augures,
que conoce las cosas que pasan, las que pasarán y las que pa-[saron.

918 Hes., *Teog.* 36-38:

Comencemos por las Musas, que con sus himnos
regocijan a Zeus padre, en su gran corazón, dentro del Olimpo,
al decir las cosas que pasan, las que pasarán y las que pasaron.

919 (22 B 30) Clem., *Strom.* V 104: Heráclito de Éfeso... dice: «El mundo... existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre-vivo».

920 (28 B 8, 3 y 5-6) Simpl., *Fís.* 145, 3-6:

En tanto existe, es inengendrado e imperecedero;
... ...
nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez,
uno, continuo.

921 (28 B 8, 29-30) Simpl., *Fís.* 145, 30-31:

Lo mismo permanece en lo mismo, y descansa en sí [mismo,
y así permanece firme en su posición.

922 (28 B 8, 36-37) Simpl., *Fís.* 86, 31-32:

Pues nada existe ni existirá
ajeno aparte de lo que es[20].

[20] Mientras Homero y Hesíodo distinguían las cosas que ya habían sucedido de las que estaban sucediendo y de las que aún no habían sucedido, Heráclito distinguía el pasado, presente

e) *Lo real como compacto y perfecto.*

923 (28 A 23) Hipól., I 11, 2: Él mismo dice que el universo es... esférico y homogéneo...

y futuro *de un mismo conjunto de cosas* (fr. 30). Sobre ese trasfondo, que implica nacimientos y muertes, mutaciones y movimientos de índole diversa, es decir, todo aquello que Parménides —en su afán de precisar las características de *lo real*— devalúa como meros «nombres», nos aproximamos a una concepción de la *eternidad* como *presencia permanente.*

Esto ha sido negado a veces. Por ej., Fränkel, *WuF*, página 191 n. 1, argumenta que Parménides no dice simplemente «No (*oudè*) era ni (*oudè*) será», sino que añade un *poté*, que tiene que significar «alguna vez», y por ende su sentencia abarca «no toda la extensión del tiempo sino una cierta extensión del tiempo». Sin embargo, si se acude a los modelos estilísticos de Parménides, no se encontrará respaldo suficiente para ese argumento: *oudé pot'... thōrēchthênai* (*Il.* I 226) sólo puede traducirse «jamás... te armaste», y el *oudé pot'autoùs Eélios... epidérketai* (Hes., *Teog.* 759-760) sólo significa «jamás el sol los miró». Por lo cual no se ve que el *oudé pot'ên* (28 B 8, 5 en texto núm. 920) pueda interpretarse «no existió sólo durante algún tiempo pasado», en lugar del «jamás fue».

Stokes, por su parte (*One and Many*, pág. 129), aduce que, si se quisiera significar la intemporalidad del ser no se echaría mano a una «palabra-tiempo» como *nŷn* («ahora»); pero aquí cabe recordar la sugerencia de Cherniss, «Timaeus 38a8-b5», *JHS* 77 [1957], I, 22 n. 46) de que si el empleo de tal vocablo fue mal mirado por Platón —como algunos dicen—, habrá sido en el sentido de tomarlo como «una indicación del fracaso de Parménides en captar claramente la noción de eternidad temporal». Pero un fracaso es al menos un intento; y en la misma página Cherniss distingue el «era, es y será» (que, según Platón, corresponden al mundo sensible) como *perpetuidad* que contrasta con el «es», propio de la *eternidad* (distinción similar a la que señala Loenen, págs. 62-63, entre *sempiternitas* y *aeternitas.* La perpetuidad, *sempiternitas*, es una continuidad sin fin, con cambios. La «eternidad» es caracterizada por Platón por un *permanecer en unidad* (37d; cf. Plot., III 7, 2, 35). Y el mismo verbo «permanecer» (*ménō*) lo hallamos en el texto

924 (28 A 27) ARIST., *Fís.* III 6, 207a: Por otra parte, aquello fuera de lo cual no hay nada es perfecto e íntegro. En efecto, así definimos lo íntegro: aquello de lo cual nada está ausente, como por ejemplo un hombre entero o un cofre entero. Y lo que vale para cada cosa particular, vale también para el conjunto: el todo es aquello fuera de lo cual no hay nada. En cambio, aquello de lo cual está ausente algo no es «todo», sea lo que fuere lo que le falta. «Todo» y «perfecto» son, en cuanto a su naturaleza, absolutamente o aproximadamente lo mismo. Pero nada que no haya alcanzado su meta es perfecto. Y la meta es un límite. Por ello debe pensarse que Parménides ha hablado mejor que Meliso; en efecto, éste dice que el todo es infinito, mientras que aquél dice que el todo es limitado, «equidistante desde el centro ⟨en todas direcciones = 28B8, 44⟩».

925 (28 B 4, 2-4) CLEM., *Strom.* V 15:
Pues no se interrumpirá la cohesión del ente con el
[ente,
ya sea dispersándola en todo sentido, totalmente en
[orden,
o bien combinándola.

926 (28 B 8, 22-25) SIMPL., *Fís.* 145, 23-26:
Tampoco es divisible, ya que es un todo homogéneo,
ni mayor en algún lado, lo que impediría su cohesión,
ni algo menor, sino que todo está lleno de ente;
por ello es un todo continuo, pues el ente se reúne con
[el ente.

927 (28 B 8, 42-49) SIMPL., *Fís.* 146, 15-22:
Pero puesto que hay un límite último, es completo

núm. 921, de un modo que revela el *intento* de Parménides de caracterizar a lo verdaderamente real como *eterno presente.*

en toda dirección, semejante a la masa de una esfera
[bien redonda,
equidistante del centro en todas direcciones; pues es
[forzoso
que no exista algo mayor ni algo menor aquí o allí;
no hay, en efecto, no-ente que le impida alcanzar
la homogeneidad ni ente que de algún modo sea
aquí o allí mayor o menor, ya que es por completo
[incólume;
igual por todos lados, se encuentra en sus límites [21].

[21] Las características de lo real ya apuntadas implican que éste es un todo perfecto y continuo, sin fisuras. Esto no debe ser entendido en sentido espacial ni temporal (aunque Parménides, como nosotros, deba emplear un léxico con resonancias tempo-espaciales), al hablar de «esfera», «límites», etc., sino sobre todo en sentido metafísico.

Desde los antiguos doxógrafos (como Hipólito, texto número 923) hasta modernos helenistas ingleses (por ej., BURNET, *EGP*, págs. 181-182, CORNFORD, *PaP*, pág. 44, GUTHRIE, II, páginas 43 ss.) han interpretado el fr. 8, 43-44 (texto núm. 927) como una caracterización «esférica» de lo real. BURNET, página 182, llega incluso a considerar a Parménides como *padre del materialismo*. Correctamente, en cambio, señala OWENS («Eleatic Questions», art. de 1960 incluido con adiciones en *SPP*, II, págs. 64 ss.) que el sentido de «límites» en 8, 26 (texto núm. 909) no puede ser el de tener «límites» en el tiempo, ya que eso implicaría tener comienzo y fin, cosa que explícitamente niega Parménides (y lo mismo vale para 8, 31, en texto 967). El sentido de «consumación» o «perfección» que la palabra tiene a veces en Homero (Owen cita *Il.* XVIII 501; *Od.* V 289) hace pensar que «límite» en Parménides «es el sello de la *invariabilidad*» (OWEN, pág. 65; adviértase que, tanto en 8, 26 como en 8, 31 el «límite» «encadena». Y eso vale también para el espacio). STOKES, *One and Many*, pág. 140, apunta correctamente que la comparación con la esfera sólo puede tener el sentido de hacer gráfica la uniformidad y perfección de lo real. «Cohesión del ente con el ente», «el ente se reúne con el ente» (textos núms. 925 y 926) no aluden a un «ente que era» idéntico al «ente» (como conjetura insólitamente TARÁN, págs. 177-178,

IV. Los caminos de la investigación.

a) *Sólo se puede pensar lo que es.*

928 (28 B 2, 1-2, 3-8) Proclo, *Timeo,* I 345, 18-20; Simpl., *Fís.* 116, 28-32-117, 1:

Pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra,
cuáles son los únicos caminos de investigación que se [puede pensar;
uno: que es y que no es posible no ser;
es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la Verdad);
el otro: que no es y que es necesario no ser.
Te mostraré que este sendero es por completo inescru-[table;
no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inacce-[sible)
ni lo mostrarás[22].

---

n. 7). Dichas expresiones de Parménides equivalen, en cambio, a éstas: «el ente se reúne consigo mismo», «cohesión del ente consigo mismo».

22 Lo primero que revela la diosa concierne a los *modos* (o «caminos») en que el pensamiento puede buscar la verdad. Pero de los dos únicos caminos concebibles, sólo el primero es transitable lógicamente: el modo de buscar *lo que es.* El otro camino es intransitable: sería contradictorio pensar que existe lo que no es.

El principal problema que ha suscitado este texto ha sido la determinación del sujeto de las frases «que es» (v. 3) y «que no es» (v. 5). Reale (ZMR), págs. 190 ss., ha analizado las principales respuestas anteriores a 1967: a) Capelle, página 165 (y otros): «el Ente»; b) Verdenius, *Diss.*, pág. 32 y n. 3: «realidad»; «Parmenides B2, 3», *Mn.* IV, 15 (1962), 237: «la verdadera naturaleza de las cosas»; c) Loenen, páginas 12-15: «algo» (esta traducción es adoptada por Hölscher, *Parm.*, págs. 15 y 19-20, aunque sin recurrir al cambio de la lectura de los manuscritos a que apela Loenen); d) Untersteiner, págs. LXXXI-XC y 129: «camino de investigación»; e) Burnet, pág. 135, Raven, pág. 269, Kahn, «The Thesis», págs. 707 ss.: *it*; Mansfeld, págs. 45-62, Bormann, pág. 33: *es* (equivalente de *it* en alemán: un sujeto indefinido); Kranz (DK), Reale (ZMR), Tarán, pág. 32: construcciones impersonales, existenciales. A los que cabría añadir, pero como una aclaración previa entre paréntesis «el que dice», Heitsch, pág. 15.

Pero los adverbios modales *hópōs* y *hōs* que preceden a cada «es», al indicar cada camino en los versos 3 y 5, muestran claramente, a nuestro juicio, que se trata de una *sentencia modal, sin sujeto* (como en Esquilo, *Agamenón* 67: *ésti d'hópe nŷn ésti,* que podría traducirse «[las cosas] son como son»). Y así como se asimila el «que no es» (del segundo camino, v. 5) a «lo que no es» (*tò mè ón*) del verso 7, cabe equiparar el «que es» a «lo que es» (*tò eón*) que no aparece en el fr. 2, pero sí en el 4, 6 y 8, con la aclaración ya hecha (nota 16) de que *no es un sujeto* —innecesario en griego—, *sino un resultado.*

929 (28 B 4, 1) Clem., *Strom.* V 15:

Observa cómo, estando ausentes, para el pensamiento [las cosas están presentes.

930 Homero, *Il.* XV 80-84:

Tal como vuela el pensamiento de un hombre, el cual, tras haber recorrido muchas regiones, piensa en su corazón «estuve ahí o allí», deseando —al recordar— ir a muchas partes, con semejante prisa en su anhelo, voló la divina Hera[23].

931 (28 B 6, 1-2) Simpl., *Fís.* 86, 27-28:

Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras a la nada no le es posible ser.

---

23 La conexión «pensamiento» (*noûs*) - «realidad» es básica para Parménides. Tal conexión —aunque en un sentido más rudimentario— se da ya en Homero.

Fränkel, pág. 160, cita el texto homérico, núm. 930, en relación con «el hombre que sabe», de 28 B 1, 3 (texto núm. 875); pero a nosotros nos resulta más pertinente traerlo a cuenta aquí, en parte estimulados por el ensayo de K. v. Fritz en *CP* 40 (1945), espec. págs. 237-238.

932 (28 B 7, 1-2) PLATÓN, *Sof.* 258d:
Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no [sean;
pero tú aparta el pensamiento de este camino de in- [vestigación.

933 (28 B 8, 1-2) SIMPL., *Fís.* 145, 1-2:
Un solo camino narrable
queda: que es.

934 (28 B 8, 16-17) SIMPL., *Fís.* 145, 17-18:
Está decidido, como lo exige la necesidad,
dejar un ⟨camino⟩, impensable e innombrable.

935 (28 B 3) PLOT., V 1, 8:
Pues ⟨sólo⟩ lo mismo puede ser y pensarse.

936 (28 B 8, 34-36) SIMPL., *Fís.* 146, 7-9:
⟨Lo que⟩ puede pensarse es lo mismo que aquello por [lo cual existe el pensamiento.
En efecto, fuera del ente —en el cual tiene consistencia [lo dicho—
no hallarás el pensar[24].

---

[24] En estos dos últimos textos está en juego lo mismo que en los anteriores de esta serie, y de ningún modo se pone en cuestión una identidad neoplatónico-hegeliana entre ser y pensar. Sólo lo existente puede pensarse; por ello sólo gracias a lo que es existe el pensamiento, y en ello tiene su consistencia lo dicho.

En la interpretación de estos dos pasajes, luego de confrontar diversas opiniones y aun de contemplar la posibilidad de que por lo menos el fr. 3 esté incompleto —únicamente le hemos añadido un «sólo»— hemos optado por la interpretación de HÖLSCHER, *Parm.*, págs. 81-82, 97-99, y *A. F.*, págs. 91-100, que se nos presenta como la más coherente.

b) *El discurso de la opinión como camino segundo o tercero.*

937 (28 A 24) ARIST., *Met.* I 5, 986b: Mas Parménides parece hablar mirando aquí mejor. En efecto, por estimar que, fuera del ente, el no-ente no es nada, piensa que necesariamente existe una sola cosa, el Ente, y nada más... Pero forzado a seguir a los fenómenos y a suponer lo Uno según el concepto, pero la multiplicidad según los sentidos, postula dos causas y dos principios: caliente y frío, que es como si dijera fuego y tierra, y de ellos asigna al Ente lo caliente y lo otro a lo no-Ente.

938 (28 B 1, 28-32) SIMPL., *Del Cielo* 557, 25-29:
Y ahora es necesario que te enteres de todo:
por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien [redonda;
por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales [no hay fe verdadera.
Pero igualmente aprenderás también tales cosas: cómo [lo que se les aparece,
al penetrar todo, debe existir admisiblemente.

939 (28 B 8, 50-53) SIMPL., *Fís.* 146, 23-26:
Con esto termino el discurso fidedigno y el pensamiento
acerca de la Verdad; y ahora aprende las opiniones de [los mortales,
escuchando el engañoso orden de mis palabras.
Según sus pareceres han impuesto nombres a dos for- [mas.

940 (28 B 8, 60-61) SIMPL., *Fís.* 39, 8-9:
Yo te narro este ordenamiento cósmico como un todo [coherente,
de modo que el parecer de alguno de los mortales jamás [te supere.

941 (28 B 10, 1 y 4-5) CLEM., *Strom.* V 138:
Conocerás la naturaleza del éter...
... ...
... ...
también te enterarás de las obras errantes de la luna
[de ojos redondos
y de su naturaleza, y conocerás también el cielo circundante [25].

942 SIMPL., *Fís.* 78, 2-10: En efecto, censurando a aquellos que hacen coincidir en lo inteligible el ente y el no-ente,
«para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo
y no lo mismo»
y tras hacer a un lado el camino que investiga el no-ente,
«pero tú aparta el pensamiento de este camino de in-
[vestigación»,
añade:
«un solo camino narrable
queda: que es. Y sobre este camino hay signos
abundantes.»

[25] También la segunda parte del poema, que describe las opiniones de los mortales, forma parte de la revelación de la diosa.

A. A. LONG, *Phr.* VIII (1963), 92, sostiene que la diosa «introduce la cosmogonía en tercera persona, *katéthento*, como si cancelara su responsabilidad personal por el contenido». Pero el vocablo *katéthento* («han impuesto») ya había aparecido en el fr. 8, 39, también junto a «nombres», y así reaparecerá en el fr. 19, 3. Y contra Long cabe sobre todo destacar que hallamos la segunda persona —o sea, la diosa continúa su exposición en la segunda parte del poema— en el texto núm. 940 y, en forma insistente, tres veces en el texto núm. 941. Sobre la traducción de *diákosmon eoikóta pánta* por «ordenamiento cósmico como un todo coherente», véase VERDENIUS, *Diss.*, págs. 50-51, y «Der Logosbegriff», II, 115-117; UNTERSTEINER, pág. CLXXVII y notas; BORMANN, páginas 127-130, y HÖLSCHER, *Parm.*, págs. 105-106.

943 (28 B 6, 1-2 y 2-6) SIMPL., *Fís.* 86, 27-28 y 117, 4-10:
Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser,
mientras ⟨a la⟩ nada no ⟨le⟩ es posible ⟨ser⟩. Esto te
[ordeno que muestres.
En efecto, de este primer camino de investigación te
⟨aparto⟩,
⟨añade:⟩
pero también de aquel en el cual los mortales que nada
[saben
deambulan, bicéfalos; pues la incapacidad guía en sus
pechos a la turbada inteligencia.

944 (28 B 7, 1-2, 2-4) PLATÓN, *Sof.* 258d, y S. E., *Adv. Math.* VII 114:
Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no
[sean.
Pero tú aparta el pensamiento de este camino de in-
[vestigación;
ni te fuerce hacia este camino la costumbre muchas
[veces intentada
de dirigirte con la mirada perdida y con el oído atur-
[dido [26].

[26] Los fragmentos 6 y 7 DK presentan una mezcla de versos recogidos de fuentes diversas; el resultado es, en parte, una superposición; en parte, una incoherencia de sentido en el fr. 6 (texto núm. 943).

Esta incoherencia se patentiza cuando, tras formular el principio de no contradicción, la diosa dice: «Esto te ordeno que muestres», mas en el verso siguiente insta a *apartarse de este primer camino.* En realidad, la palabra «aparto» no figura en el texto en que Simplicio cita a Parménides, pero, como el hexámetro queda truncado, Diels —en su edición de Simplicio— ha conjeturado *eírgō* («aparto») en base al verso 2 del fr. 7 (texto núm. 944). Ese mismo verso —posiblemente tomado de Platón— Simplicio lo reproduce en otro lugar (pág. 78, 6: texto núm. 942, tras la cita del cual dice «añade» y pone a continuación lo que para nosotros son

945 (28 B 6, 1-2; B 7, 1-2; B 6, 4-9) SIMPL., *Fís.* 86, 27-28, 143, 31-144, 1, 11, 5 y 8-13:
Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser,
mientras ⟨a la⟩ nada no ⟨le⟩ es posible ⟨ser⟩. Esto te [ordeno que muestres.

---

los dos primeros versos del fr. 8 y comienzo del tercer verso). Lo curioso es que Diels, al conjeturar, en pág. 117, 6, *eírgō* («aparto», en base al *eîrge* del verso 6 de pág. 78), al encontrarse en lo que sigue con por lo menos una línea en blanco, ponga en ella la palabra *epágei* («añade») que figuraba en la pág. 78, 7, aun cuando lo que tenga que añadir no sean los versos del fr. 8 que había en p. 78, sino los versos que en DK figuran como 6, 4-6. Más extraño resulta el proceder de Diels si tenemos en cuenta que el verso que se constituye en 6, 4 no sólo no resuelve la mencionada incoherencia, sino que la aumenta, ya que ahora son dos los caminos de los que hay que apartarse, a pesar que la diosa había ordenado que mostrase «esto».

En vista de tal situación, se ha pensado que luego de 6, 3 debía haber una «laguna» en el texto, que movió a Diels a poner no sólo «aparto» en la línea 6 sino «añade» en la 7: así TARÁN, pág. 60, STOKES, *One and Many*, págs. 113 siguientes, y HEITSCH, pág. 148, entre otros, han sugerido contenidos posibles para llenar la «laguna», si bien no han especificado palabras concretas posibles. Antes que ellos, Rosamond KENT SPRAGUE, *CP* I, 2, págs. 124-126, había propuesto intercalar 7, 1-2 entre 6, 2 y 6, 4. Pero TARÁN ha objetado que la laguna tiene que estar entre 6, 3 y 6, 4; no entre 6, 2 y 6, 3. N. CORDERO, *Los dos caminos de Parménides*, dis. inéd., Buenos Aires, 1973, págs. 120-126, ha propuesto reemplazar la conjetura de Diels *eírgō* («aparto») por esta otra: *árxei* («comenzarás»), aunque ello requiera un cierto reacomodamiento del texto y lectura: la omisión del *se* («te») en 6, 3, la interpretación de la preposición *apó* (también en 6, 3, pero luego en 6, 4) como significando «por» y no «de», y de la partícula *autár* (en 6, 4) como «luego» y no por «pero», de modo que el conjunto se lea: «pues comenzarás por este primer camino de investigación, y luego por aquel en el cual deambulan, etc.» Claro que, entre otras cosas, esto supone *comenzar dos veces*, lo cual no tiene apoyo en ninguna otra parte del poema. Nuestra propia propuesta está en los textos núms. 945 y 946.

Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no [sean.
Pero tú aparta el pensamiento de este camino de in- [vestigación;
.... en el cual los mortales que nada saben
deambulan, bicéfalos; pues la incapacidad guía en sus
pechos a la turbada inteligencia. Son llevados
como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe [juzgar,
para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo
y no lo mismo.

946 (28 B 7, 3-6) S. E., *Adv. Math.* VII 114:
Ni te fuerce hacia este camino la costumbre muchas [veces intentada
de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturdido
y con la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido [argumento
narrado por mí [27].

---

[27] Hay sólo dos caminos: los mencionados en el fr. 2. La «opinión de los mortales» no es un tercer camino, y menos el del «no-ente», que no es posible *mostrar*: la opinión de los mortales es *mostrada* en la segunda parte del poema.

En nuestra propuesta nos basamos, en lo que hace al fr. 6, en Simplicio (texto núm. 945), quien del fr. 7 DK ha conocido sólo los versos 1 y 2 (citados por él 3 veces juntos; el 7, 2 aislado es mencionado otras dos veces). La cita de Sexto es una suerte de antología, ya que cita casi íntegro el proemio (hasta el v. 30), luego el 7, 2-6 y 8, 1-2 (el 8, 1 completa el 7, 6, siempre DK). No cita, en cambio, el importante verso 7, 1 que Platón menciona dos veces junto con el 7, 2. De ello se infiere que Simplicio y Sexto han mezclado versos que deben ir probablemente en otro orden. Añadamos que Diógenes Laercio cita 7, 3-5 (D. L., IX 22), lo cual, teniendo a la vista Platón y Simplicio, nos sugiere que 7, 1-2 y 7, 3-5 corresponden a contextos diferentes. Por eso hemos dejado 7, 3-5 (o mejor, 7, 3-6, ya que el verso 6 combina con el 8, 1) como un fragmento o pasaje de continuidad segura, y apartado del resto. Si los versos 7, 1-2

V. La cosmogonía revelada.

a) *Papel de la cosmogonía en la revelación de la diosa.*

947 (28 A 24) Arist., *Met.* I 5, 986b: Pero forzado a seguir a los fenómenos y a suponer lo Uno según el

deben ir juntos, como lo sugiere su doble presencia en Platón y su reproducción —varias veces— por Simplicio, se compatibilizan bien con 6, 1-2, como había visto bien Kent Sprague. Pero puesto que no es necesario incluir en el poema 6, 3, ya que es una evidente distorsión de 7, 2, tenemos lugar para 7, 1 y 7, 2, con lo cual queda a salvo de la objeción de Tarán de que la laguna no va entre 6, 2 y 6, 3 sino entre 6, 3 y 6, 4. Al eliminar 6, 3, suponemos una laguna de dos versos después de 6, 2, y que queda colmada por la inserción de 7, 1-2. Claro que siempre quedan las palabras de 6, 4 «pero también de aquel en el cual, etc.», obstaculizando la comprensión. Ahora bien, tengamos en cuenta que los versos 6, 4-9 son citados *sólo una vez y por un solo autor* (Simplicio), que a veces se equivoca en sus citas. Un ejemplo claro de estas equivocaciones lo hallamos en la segunda parte del verso 36 del fr. 8 (p. 146, 9: «ni si hay o habrá tiempo»; la lectura correcta es, sin duda, la de p. 86, 31: «ni hay ni habrá nada»). No intentaremos corregir el error que es para nosotros indudable en 6, 4: en su lugar, pondremos puntos suspensivos.

De este modo, en el texto núm. 945 dejamos un texto claro (aunque incompleto en un verso), en el cual se enuncian los dos caminos y se dice lo que sucede con la gente que quiere transitar por el segundo. Esta gente *no son todos los mortales*. Long, *Phr.* VIII (1963), 99, pretende que esta crítica «está dirigida hacia los mortales en bloque». Pero, dado que la diosa insiste en que hay que enterarse de las «opiniones de los mortales» (28 B 1, 28-32; B 8, 50-52, 60-61), sería extraño que estos mortales pertenecieran al mismo «bloque» de los que «deambulan» por un camino del que la diosa insta a apartarse. Y más extraño aún sería que «los mortales en bloque» sostuvieran cosas tales como que «el ser y no ser pasa como lo mismo y no lo mismo» (véase

concepto, pero la multiplicidad según los sentidos, postula dos causas y dos principios: caliente y frío, que es como si dijera fuego y tierra, y de ellas asigna al Ente lo caliente y lo otro a lo no-Ente.

948 (28 A 7) Alej., *Meteor.* 31, 7: Respecto de Parménides y de su doctrina, Teofrasto, en el primer libro de la *Física*, habla así: «Parménides... recorre ambos caminos... por un lado, según la verdad, supone que el universo es uno, inengendrado y esférico; y, por otro lado, según la opinión de la mayoría, asigna a la generación de los fenómenos dos principios: fuego y tierra, uno como materia y el otro como causa y agente».

949 (28 A 34) Plut., *Adv. Colot.* 1111d-e: Colotes, jugando con las palabras y atacando el discurso no por el contenido sino por la expresión, dice que Parménides suprime lisa y llanamente todas las cosas, al considerar al ente como uno. Pero no suprime ni las cosas ni el ente-uno, sino que adjudica a cada una lo que le corresponde: asigna lo inteligible a la especie de lo uno y ente (lo llama «ente» porque es eterno e indestructible, y «uno» porque es homogéneo consigo mismo y no admite variación) y lo sensible a lo desordenado y en movimiento. Se puede observar el criterio de esto: «por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien-redonda», que trata de lo inteligible y que es siempre del mismo modo; «por otro lado, las opiniones de los mortales para las cuales no hay fe verdadera», en

texto 573, conectado con Heráclito). Si Parménides ha interpretado que, según Heráclito, «acoplamientos (son) cosas íntegras y no-íntegras», para él Heráclito ha tomado por el camino del no-ente, según el cual hay cosas que no son. Una vez que se viola el principio de no-contradicción enseñado en 28 B 2, se queda convertido en «bicéfalo» que identifica los contrarios entre sí (y luego los separa).

razón del tratar con cosas que admiten múltiples transformaciones, afecciones y desemejanzas.

950 (28 A 34) SIMPL., *Fís.* 39, 10-12: A este discurso lo llama conjetural y engañoso, pero no lo considera como completamente falso, sino que surge de la verdad inteligible hacia lo fenoménico y sensible, que se conjetura.

951 (28 A 34) SIMPL., *Fís.* 25, 14-16: Entre los que hablan de principios múltiples, algunos suponen que son limitados en cantidad, otros que son infinitos. Y entre los que suponen que son limitados, algunos postulan dos, como Parménides en los versos referidos a la opinión habla del fuego y de la tierra (o más bien, luz y tinieblas).

952 SIMPL., *Fís.* 38, 18-28: Conviene Alejandro en que, en los versos referidos a la verdad, los cuales tratan del ente inteligible, Parménides dice que el ente es uno, inmóvil e inengendrado: «Al describir una física acorde a las opiniones de la mayoría y según los fenómenos», dice, «no afirmando ya que el ente es uno ni inengendrado, postula como principio de las cosas que se generan al fuego y a la tierra, en lo cual concibe a la tierra como materia y al fuego como causa eficiente; y llama», dice Alejandro, «al fuego, luz, y a la tierra, tinieblas». Ahora bien, si Alejandro entiende «acorde a las opiniones de la mayoría y según los fenómenos» que Parménides apunta a lo sensible al hablar de lo conjeturable, es correcto; pero si piensa que tal discurso es por completo falso, y si considera que la luz o el fuego son llamados «causa eficiente», se equivoca.

953 SIMPL., *Fís.* 31, 3-8 (escolio a fr. 8, 59, citado en la misma pág. 31, 2): También se halla, inserta entre los versos, una nota en prosa, tal vez de Parménides

mismo, que dice: «en el primero ⟨esto es, el fuego⟩ está lo sutil, lo caliente, la luz, lo suave y lo liviano; mientras lo denso es denominado lo frío y lo oscuro, lo duro y lo pesado. En efecto, estas ⟨dos cualidades⟩ se han separado cada una a su modo».

954 (28 B 8, 50-61) SIMPL., *Fís.* 38, 30-32 a 39, 1-9:
Con esto termino el discurso fidedigno y el pensamiento
acerca de la verdad; y ahora aprende las opiniones de [los mortales,
escuchando el engañoso orden de mis palabras.
Según sus pareceres han impuesto nombres a dos for- [mas,
de las cuales no se puede ⟨nombrar⟩ a una sola: en eso [se confunden.
Y las han discernido como opuestas en figura y les han [puesto señales
que las separan entre sí; allí el etéreo fuego de la llama,
suave, muy liviana, idéntica por doquier a sí misma,
pero no idéntica a la otra; pero también aquella ⟨otra⟩, [en sí,
opuesta, noche oscura, de conformación densa y pesada.
Yo te narro este ordenamiento cósmico como un todo [coherente,
de modo que el parecer de alguno de los mortales
jamás te supere.

955 (28 B 8, 24) SIMPL., *Fís.* 145, 25:
...Todo está lleno de ente...

956 (28 B 9, 3) SIMPL., *Fís.* 180, 11:
Todo está lleno a la vez de luz y de noche oscura [28].

---

[28] Las «opiniones de los mortales» configuran un declarado intento de una cosmogonía coherente, de modo tal que no la «supere» ninguna otra cosmogonía compuesta por «alguno de los mortales» (Hesíodo, Ferécides). Parménides cumple con el plan anunciado en el proemio (texto núm. 873): sabe que no

b) *La homogeneidad del mundo y su condición de totalidad.*

957 (28 A 23) Hipól., I 11, 2: Él mismo dice que el universo es... homogéneo.

958 (28 A 27) Arist., *Fís.* III 6, 207a: El todo es aquello fuera de lo cual no hay nada.

959 (28 B 8, 5) Simpl., *Fís.* 145, 5:
Puesto que es ahora *todo a la vez.*

---

es todo Luz en el mundo en que vive, sino que también hay Noche, de la cual partió guiado por «doncellas» y transportado por «yeguas muy conocedoras», en el «camino de la diosa» (texto núm. 875). Ciertamente, al llegar a la luz ha podido descubrir la *unidad inmutable* de lo real, que ha expuesto en el «discurso de la verdad». Pero en la segunda parte del poema trata de explicar (no por motivos políticos, como conjetura E. L. Minar, *AJP* 70 [1949], 49-55, sino pedagógicos) «cómo lo que se les aparece» a los mortales, «al penetrar todo, debe existir admisiblemente» (texto núm. 938), partiendo de la Luz y la Noche que conforman una *totalidad*: el común de las gentes se equivoca cuando nombra *una sola* de estas formas, sin la otra.

Desde Aristóteles, que pretende asimilar estas dos formas a las de ser y no-ser, y Teofrasto (quien, como ha mostrado McDiarmid, pág. 120, parafrasea y mezcla lo dicho por Aristóteles en *Met.* 984a-b y 986b-987a) hasta pleno siglo XX, se han sucedido cantidades de interpretaciones acerca del sentido de esta segunda parte: por ej., se la considera como una reproducción de teorías pitagóricas sustentadas por Parménides en su juventud (Cornford, *PaP*, pág. 52), o como una visión del mundo desde el punto de vista del tiempo, así como lo sería la primera parte desde el punto de vista de la eternidad (W. R. Chalmers, *Phr.* V [1960], 5-22), o bien como un mero artificio literario (Tarán, págs. 202-230), etc. Nuestra propia posición se basa, en buena parte, en las interpretaciones de Verdenius, *Diss.*, pág. 25, H. Schwabl, «Sein und Doxa», *UBV*, págs. 391-421, y Hölscher, *A. F.*, págs. 103-112.

960 (28 Z 8, 22-25) Simpl., *Fís.* 145, 23-26:
Tampoco es divisible, ya que es un *todo homogéneo*, ni mayor en algún lado, lo que impediría su cohesión, ni algo menor, sino que *todo está lleno* de ente; por ello es un *todo continuo*, pues el ente se reúne con el ente.

961 (28 B 8, 36-37) Simpl., *Fís.* 86, 31-32:
Pues *nada existe ni existirá*
ajeno aparte de lo que es.

962 (28 B 8, 55-59 y 28 B 9, 1-4) Simpl., *Fís.* 180, 3-13:
«Y las han discernido como opuestas en figura y les han
[puesto señales
que las separan entre sí; allí el etéreo fuego de la llama,
suave, muy liviana, idéntica por doquier a sí misma,
pero no idéntica a la otra; pero también aquella (otra),
[en sí,
opuesta, noche oscura, de conformación densa y pesada.»
y poco después, nuevamente:
«Pero puesto que todo es denominado luz y noche
y, según las cualidades de éstas, se aplican a unas cosas
[tanto como a otras,
todo está lleno a la vez de luz y de noche oscura,
ambas iguales, ya que nada hay aparte de ninguna de
[las dos»,

pero si «nada hay aparte de ninguna de las dos», es evidente que ambos son principios y también que son contrarios [29].

---

[29] En el cotejo de los versos de la segunda parte del poema con los de la primera, cabe advertir similitudes sin duda nada casuales: descrita —más abstractamente— como el ente unitario o —de modo más gráfico— como explicada a partir de una pareja de contrarios, la realidad es revelada como una totalidad compacta, homogénea, a la cual nada falta.

De la reiteración, en ambas partes del poema, de que «*todo está lleno*», no debe inferirse una noción de «vacío»

c) *Justicia y Necesidad en la custodia de los límites.*

963 (28 A 37) Aecio, II 7, 1: Parménides dice que hay anillos que se enroscan uno sobre el otro, unos compuestos de lo sutil y otros de lo denso... Y el más central de todos los anillos mixtos es tanto ⟨principio⟩ como ⟨causa⟩ del movimiento y de la generación, a la cual denomina divinidad gobernante y portadora de las llaves, Dike y Necesidad.

---

en el sentido del atomismo. Lo «lleno» no significa que ocupa todo lugar, en sentido espacial, sino que denota una plenitud compacta. Por ello acierta Schwabl, «Sein und Doxa», *UBV*, pág. 410, cuando conecta no sólo 9, 3 (texto núm. 956) con 8, 24 (texto núm. 955) —como hace Hölscher, *A. F.*, pág. 108—, sino también con 8, 5 (texto núm. 959). Ya Fränkel, *WuF*, pág. 181, muestra que el «a la vez» de 9, 3 no tiene sentido temporal. Pero por lo mismo no nos resulta clara la nota añadida (12b a *UBV*, pág. 408) de Schwabl en el sentido de que el dualismo parmenídeo «vale tanto para la alternativa» *es o no es* «como para la alternativa» *luz y noche*. Si «todo está lleno de ente» viene a equivaler a «todo está lleno de luz y de noche», queda en claro que el no-ente como tal está excluido de ambas partes del poema. Incluso, más que la conclusión de Schwabl, *loc. cit.*, pág. 411, de que «Luz y Noche son el Ser en su modo de aparecer; de no-Ser no se habla», preferimos la tesis de Hölscher, *A. F.*, págs. 108-109, de que «Parménides contradice la opinión de los hombres, que tienen lo invisible por no existente... *La totalidad y continuidad ha sido demostrada para negar el no-ser, a saber, el perecer en la nada. La totalidad de Luz y Noche es probada para excluir que haya algo que no sea ni Luz ni Noche*» (subr. nuestro). Añadamos, a propósito del texto núm. 960, que —como bien dice Stokes, *One and Many*, págs. 134-135— cuando Parménides dice que «(el ente) tampoco es divisible», lo que significa es que el intelecto no puede concebir tal divisibilidad. La opinión, en cambio, puede admitirla. Y respecto del verso 4 del fr. 9 (texto núm. 962), estamos de acuerdo con Fränkel, *WuF*, págs. 180-181 en que ambos principios son «iguales» en valor; es decir, no son iguales cuantitativa sino cualitativamente.

964 Euríp., *Hipól.* 538-540:

Pero Amor, tirano de los hombres,
portador de las llaves de los encantadores
tálamos de Afrodita.

965 (28 B 1, 11-14) S. E., *Adv. Math.* VII 111:

Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del [Día,
y en torno a ellas un dintel y un umbral de piedra.
Ellas mismas, etéreas, están cubiertas por grandes hojas,
de las cuales Dike, la de abundantes penas, guarda las [llaves de usos alternos.

966 (28 B 8, 13-14) Simpl., *Fís.* 145, 13-14:

A causa de lo cual ni nacer
ni perecer le permite Dike, aflojándole las cadenas.

967 (28 B 8, 29-31) Simpl., *Fís.* 145, 30-32:

Lo mismo permanece en lo mismo, y descansa en sí [mismo,
y así permanece firme en su posición; pues la poderosa [Necesidad
lo mantiene en las ligaduras del límite, que lo rodea [en su torno.

968 (28 B 10, 6-7) Clem., *Strom.* V 138:

Y cómo la Necesidad, conductora, ha forzado
a mantener a los astros en sus límites.

969 (28 B 12, 3 y 28 B 13) Simpl., *Fís.* 39, 16-18:

«Y en el medio de ellos está la divinidad que gobierna [todo»
y afirma que ésta es causa de los dioses, cuando dice:
«concibió al Amor, el primerísimo de todos los dioses» [30].

---

[30] Parménides, como Heráclito, concibe una legalidad rígida tanto en el plano ontológico de la primera parte del poema como en el cosmogónico de la segunda, aun cuando para eso deba recurrir a figuras mitológicas. El papel del «Amor» dentro

970 (28 A 32) AECIO, I 25, 3: Parménides y Demócrito dicen que todo sucede según Necesidad, y que la misma es Destino, Dike...

d) *La esfericidad del universo.*

971 (28 A 23) HIPÓL., I 11, 1: También Parménides concibe al universo... esférico.

972 (28 A 27) ARIST., *Fís.* III 6, 207a: Parménides... dice que el todo es limitado, «equidistante desde el centro».

973 (28 B 1, 29) SIMPL., *Del Cielo* 557, 26:
El corazón inestremecible de la verdad bien redonda.

974 (28 B 8, 43-44) SIMPL., *Fís.* 145, 16-17:
Semejante a la masa de una esfera bien redonda,
equidistante del centro en todas las direcciones.

---

de ellas será precisado en la serie de textos sobre «la generación de los seres».

Como se ve en las doxografías de los textos núms. 963 y 970, la Justicia aparece en Parménides identificada a veces con la Necesidad, aunque ésta sólo denote el aspecto de la inexorable rigidez de aquélla. Pero en los textos núms. 966 y 967, ambos referidos al «ente» de la primera parte del poema, es notoria la equivalencia de ambos. Dejamos sin traducir Dike, como ya lo hiciéramos en Heráclito, no sólo por tratarse de una divinidad mítica, sino porque Parménides la menciona en el proemio junto a *Thémis*, que es la justicia personal (emanada de la decisión del noble o jefe tribal; cf. V. EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, 1921, reprod. Darmstadt, 1966, págs. 12-13, mientras *Díke* es la justicia impersonal de la *Pólis*, la justicia estatal. En el proemio (texto núm. 965) aparece Dike discriminando quién puede pasar hacia la parte del camino que conduce hacia el Día, aunque no es tan rígida: es persuadida por las «hijas del Sol» (texto núm. 886). Luego, en la primera parte del poema, asegura al ente su «invariabilidad» (cf. nota 21); y en la segunda, la vemos preservando el movimiento de los astros (texto núm. 968).

975 (28 A 37) AECIO, II 7, 1: Parménides dice que hay anillos que se enroscan uno sobre el otro... Y lo que rodea a todos es sólido como una muralla... También sólido es lo que está más en el centro de todos.

976 (28 A 44) D. L., VIII 48: ⟨Se dice que Pitágoras⟩ fue también el primero en llamar «cosmos» al cielo y a la tierra «redonda», aunque Teofrasto dice que fue Parménides, y Zenón dice que fue Hesíodo.

977 (28 A 44) AECIO, III 15, 7: Parménides y Demócrito ⟨dicen que la tierra⟩, a causa de guardar una distancia igual en todas direcciones, permanece en equilibrio, sin que exista una causa por la que se incline más aquí que allí.

978 (28 B 10, 5) CLEM., *Strom.* V 138:
Conocerás también el cielo circundante.

979 (28 A 37) CIC., *De nat. deor.* I 11, 28: Parménides ideó algo semejante a una corona (*stephánē* la llama), un círculo pleno de fuegos y luz que circunda al cielo [31].

---

[31] La perfección y uniformidad ontológica que son descritas en el discurso de la verdad valen, de distinta manera, para el ámbito fenoménico, donde se concreta a través de la descripción del mismo como esférico y de la redondez de la tierra y demás cuerpos y figuras siderales.

Sobre el carácter puramente metafórico de la comparación del ente con una esfera (textos núms. 972 y 974), ver nota 21. Adviértase que no estamos frente a un «dualismo de mundos», uno ontológico y otro fenoménico; ya que, cualquiera sea el grado de veracidad que se otorgue a lo dicho en la segunda parte del poema, en principio parece claro que dichos «ámbitos» son presentados como *aspectos de una misma realidad.* Y aspectos cuya fisonomía no depende de ser ofrecidos primeramente al intelecto y luego a la percepción (ver nota 35) —tal como distingue Platón, pero que sería anacrónico atribuir a Parménides—, sino del ser ofrecidos primeramente sólo al «hombre que sabe», pero luego *también* a los demás mortales. Subrayamos el «también»,

e) *La conformación del universo.*

980 PLUT., *Adv. Colot.* 1114b: Pero Parménides ni siquiera ha suprimido «fuego» ni «agua» ni «precipicio» ni «Estados situados en Europa y Asia», al decir de Colotes, puesto que ha descrito un ordenamiento cósmico, y mezclando lo brillante y lo oscuro ⟨como si fueran⟩ elementos, a partir de ellos y a través de ellos produce todos los fenómenos. Y, en efecto, muchas cosas ha dicho acerca de la tierra y del cielo, del sol, la luna y los astros, y ha narrado la génesis de los hombres.

981 (28 A 35) ARIST., *De gen. y corr.* III 3, 330b: Los que, como Parménides con el fuego y la tierra, sostienen que son dos desde el principio, toman como mezclas de éstos a los ⟨elementos⟩ intermedios, como el aire y el agua.

982 (28 A 35) CIC., *Acad.* II 37, 118: Parménides dice que el fuego mueve a la tierra, la cual es formada por aquél.

983 (28 A 22) PS. PLUT., V: Parménides... dice que la tierra se forma del ⟨aire⟩ condensado que desciende.

984 (28 A 44a) AECIO, III 11, 4: Parménides fue el primero que delimitó los lugares habitados de la tierra por debajo de las dos zonas trópicas.

985 (28 A 44a) ESTR., I 94: Dice Posidonio que el pionero en la división en cinco zonas fue Parménides, pero que éste afirma que la zona tórrida es aproximadamente el doble ⟨que la intermedia entre los trópicos⟩, en cuanto a extensión, por atravesar cada uno de los trópicos hasta el exterior y hacia la zona templada.

986 (28 A 38) AECIO, II 11, 4: Parménides, Heráclito, Estratón y Zenón decían que el cielo es de fuego.

987 (22 A 39) AECIO, II 13, 8: Parménides y Heráclito dicen que los astros son masas de fuego comprimido.

988 AECIO, II 17, 4: Parménides y Heráclito dicen que los astros se alimentan de las exhalaciones de la tierra.

989 (28 B 10, 1-7) CLEM., *Strom.* V 138:

Conocerás la naturaleza etérea y, también en el éter, [todas
las señales y los efectos destructivos de la pura y clara
antorcha del sol y de dónde se han engendrado;
también te enterarás de las obras errantes de la luna [de ojos redondos

porque ambas descripciones son hechas por la diosa al «hombre que sabe», aun cuando la segunda pueda extenderse a un auditorio más amplio. Auditorio que no es ciertamente el de los «mortales que nada saben» (texto núm. 945), ya que éstos deambulan en un camino indescriptible, a fuer de inaccesible. Auditorio, sí, acostumbrado a oír relatos cosmogónicos que explican las cosas de modo más fácil. Por eso, si referidas al ámbito un tanto abstracto de la realidad pura —o sea, del ente—, la esfericidad o la redondez podrían servir de comparación, referidas al ámbito cosmogónico, pueden ser entendidas literalmente. La palabra *stepháne*, que Cicerón transcribe y a la vez traduce como «corona», nos parece más correcto entenderla aquí como «anillo» (recuérdese la concepción atribuida a Anaximandro acerca de las «ruedas»). Las expresiones «lo que rodea a todos» (*tò periéchon dè pásas*; texto núm. 975), «cielo circundante» (*ouranòn amphìs échonta*, texto núm. 978), «círculo ...que circunda el cielo» (*orbem qui cingit caelum*, texto núm. 979) sugieren claramente la redondez de la bóveda celeste. HEATH, *Aristarchus*, pág. 69, aduce correctamente, contra Burnet, que el ser «sólido como una muralla» no habla contra el carácter esférico de «lo que circunda». Y el texto núm. 977 muestra que, en el núm. 975, las palabras «también sólido es lo que está más en el centro de todo» se refiere a la tierra.

y de su naturaleza, y conocerás también el cielo cir-
[cundante:
de dónde ha nacido, y cómo la Necesidad, conductora,
[ha forzado
a mantener a los astros en sus límites.

990 (28 B 11, 1-4) SIMPL., *Del Cielo* 559, 21-24:
Cómo la tierra, el sol y la luna,
también el éter común, la Vía Láctea y el Olimpo
insuperable, así como la fuerza cálida de los astros,
[son impulsados
a nacer.

991 (28 B 8, 9-10) SIMPL., *Fís.* 145, 9-10:
¿Y qué necesidad lo habría impulsado
a nacer antes o después, partiendo de la nada?[32].

992 (28 A 40a) AECIO, II 15, 4: Parménides ordena en el éter primeramente la estrella matutina —que es considerada por él la misma que la vespertina—, después de ella el sol, abajo del cual están los astros, situados en la región ígnea, que llama cielo.

993 (28 A 40) ANÓN. BIZANT., 52, 19: Y de las estrellas fijas, que giran con el universo, algunas son para nosotros indeterminables y sin nombres, como ha dicho Parménides el físico, en tanto otras, que poseen nombres hasta la sexta magnitud, son miles, según Arato.

994 (28 A 41) AECIO, II 20, 8: Parménides y Metródoro dicen que el sol es de fuego.

[32] Las expresiones «son impulsados a nacer» (texto núm. 490) y «¿qué necesidad lo habría impulsado a nacer... partiendo de la nada?» (texto núm. 491) no son contradictorias. En la segunda se habla de la *realidad en sí misma* (o sea, del ente), que, en tanto tal, no puede nacer ni perecer. En la primera, en cambio, se alude a la generación de las cosas particulares, que nacen por obra de la fuerza del Amor, de la que se hará mención más adelante.

995 (28 A 43) AECIO, II 25, 3: Parménides dice que la luna es de fuego.

996 (28 A 42) AECIO, II 26, 2: Parménides dice que la luna es semejante al sol y que es iluminada por él.

997 (28 A 42) AECIO, II 28, 5: Tales fue el primero en decir que la luna es iluminada por el sol. Análogamente Pitágoras y Parménides.

998 (28 B 14) PLUT., *Adv. Colot.* 1116a: En efecto, incluso quien afirme que el hierro candente no es fuego o que la luna no es sol, sino que, según Parménides, «brillando de noche con luz ajena, errante en torno a
[la tierra»,
no puede suprimir el uso del hierro ni la naturaleza de la luna.

999 (28 B 15) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 929a-b: Si es cierto que ⟨la luna⟩ marcha en el cielo sola entre tantos ⟨astros⟩ innumerables, necesitada de luz ajena, según Parménides
«vuelve siempre su mirada hacia los rayos del sol».

1000 (28 A 43) AECIO, II 20, 8a: Parménides dice que el sol y la luna se han separado de la Vía Láctea: el primero, a partir de la parte más sutil de la mezcla, que es caliente; la segunda, desde la parte más densa, que es fría.

1001 (28 A 43a) AECIO, III 1, 4: ⟨Sobre la Vía Láctea⟩ dice Parménides que la mezcla de lo denso y de lo sutil produce el color lácteo.

1002 (28 A 37) AECIO, II 7, 1: Parménides dice que hay anillos que se enroscan uno sobre el otro, unos compuestos de lo sutil y otros de lo denso; y entre ellos hay otros mixtos, compuestos de luz y oscuridad. Y lo que rodea a todos es sólido como una muralla,

bajo la cual hay un anillo ígneo; también sólido es lo que está más en el centro de todos, y a su vez ígneo el que está a su alrededor. Y el más central de todos los anillos mixtos es tanto ⟨principio⟩ como ⟨causa⟩ del movimiento y de la generación, a la cual denomina divinidad gobernante y portadora de las llaves, Dike y Necesidad. Y el aire se segrega de la tierra a causa de la violenta compresión de ésta, que provoca la evaporación; el sol y la Vía Láctea son exhalaciones del fuego, mientras la luna es una mezcla de ambos, esto es, del aire y del fuego. Y en lo más alto de todo está el éter circundante, colocado bajo el cual eso ígneo que denominamos fuego, y a su vez bajo éste las ⟨regiones⟩ que rodean la tierra.

1003 (28 A 37) Cic., *De nat. deor.* I 11, 28: Parménides ideó algo semejante a una corona (la llama *stephánē*), un círculo pleno de fuegos y luz que circunda al cielo, que llama dios, en lo cual nadie puede concebir una figura divina ni algo sintiente. Y muchas otras cosas prodigiosas ⟨menciona Parménides⟩, puesto que relaciona con Dios la Guerra, la Discordia, el Deseo, y otras cosas de ese género, que pueden ser destruidas por la enfermedad, el sueño, el olvido o la vejez, y del mismo modo procede con los astros.

1004 (28 B 8, 60-61 y 28 B 12, 1-3) Simpl., *Fís.* 39, 8-16:

«Yo te narro este ordenamiento cósmico como un todo [coherente,
de modo que el parecer de alguno de los mortales [jamás te supere».

Por consiguiente, llama a este discurso «conjetural» y «engañoso», mas no lisa y llanamente falso, sino que surge de la verdad inteligible hacia lo fenoménico y sensible, que se conjetura. Y poco después habla nuevamente de los dos elementos, y añade lo agente, con estas palabras:

«Los ⟨anillos⟩ más estrechos están colmados de fuego [sin mezcla;
los siguientes, de noche, pero al lado se propaga una [porción de llama
y en el medio de ellos está la divinidad que gobierna [todo».

1005 (28 B 19, 1-2) Simpl., *Del Cielo* 558, 8-10: Y tras explicar el ordenamiento cósmico de las cosas sensibles, añade a su vez:

«así nacieron estas cosas, según la opinión, y son ahora,
y después, creciendo desde allí, llegarán a su fin» [33].

---

33 En la segunda parte del poema de Parménides hay, como se echa de ver, una combinación de elementos míticos «cosmogónicos», con los que se asemeja —pero con pretensión de superarlas— a las cosmogonías de Hesíodo y otros, y de elementos intuitivos «cosmológicos» ya abordados por los milesios, a los cuales también se quiere superar. Parménides no sólo carece, como los milesios, de un instrumental adecuado para verificar sus «opiniones», sino que posee frente a ellos la desventaja de carecer de un verdadero interés científico. Sin embargo, supera a los milesios en la medida en que cuenta con un fuerte respaldo ontológico (en la primera parte del poema), y supera a los autores de cosmogonías por tener una mentalidad más moderna, proclive a formulaciones más coherentes. Pero es una cuestión difícil de resolver la de si fue más allá que los milesios o su falta de interés científico se lo impidió, dado el heterogéneo y contradictorio conjunto de testimonios que tenemos sobre sus intentos. De todos modos, algunos versos —con la ayuda, cautelosa, de doxografías— que nos han llegado permiten reconstruir una estratificación anular dentro de la bóveda celeste —con anillos más estrechos en la periferia, más amplios en el centro— que comienza con aquélla y concluye con la tierra, en el centro de todo. Y «todo está lleno» de fuego y noche.

La palabra «anillos» no figura en el fr. 12 (texto núm. 1004) ni métricamente podría ir en ese verso, pero debe ser supuesta en algún verso anterior que se ha perdido. La casi

f) *La generación de los seres.*

1006 (28 A 1) D. L., IX 22: La generación de los hombres se origina primeramente del sol: éste ‹es decir, el hombre›, es el calor y el frío, a partir de los cuales se constituyen todas las demás cosas.

---

totalidad de los investigadores modernos coincide en que es el único posible sujeto tácito al cual califican las palabras «más estrechos». También en el testimonio de Aecio 28A37 (texto núm. 1002) se dan por tácitas las palabras «principio» y «causa» (del movimiento y de la generación), en base al texto de Simpl., *Fís.* 34, 14-17. En ese mismo pasaje, Diels sigue la propuesta de sustituir *klēroûchon*, «distribuidora de lotes», por *kleidoûchon*, «portadora de las llaves», en base a la similitud con el verso 14 del proemio (texto núm. 1007 y nota 34).

Como se advierte en el texto núm. 1004, al concluir el fr. 8, Simplicio hace un breve comentario acerca del «discurso conjetural», tras lo cual leemos. «Y poco después habla nuevamente de los dos elementos y añade lo agente» (con lo cual está «aristotelizando» más que Aristóteles, ya que no sólo denomina «elementos» al fuego y a la noche, sino que añade una causa «agente») y cita los tres primeros versos del fr. 12. También, más arriba, en el texto núm. 962, después de la cita de los últimos versos del fr. 8, hemos leído «y poco después, nuevamente» y los 4 versos que forman el fr. 9.

«Poco después» no es una expresión precisa, por cierta, sino elástica, aunque con un límite: que no se convierta en «mucho». P. J. Bicknell, *Hermes* 96 (1968), 629-631, donde sigue en parte a Deichgräber, encuentra una superposición de contenidos entre los frs. 10 y 11 DK, de lo cual concluye que el fr. 10 no ha de estar entre el 9 y el 11, sino al final del proemio. Pero eso sería excesivo para un proemio; por lo demás, no es forzoso ver una superposición entre los frs. 10 y 11 sino a lo sumo una reiteración parcial (menor, ciertamente, que las que se pueden hallar en los 51 versos del fr. 8 correspondientes al discurso de la verdad). Si nos atenemos a los contenidos de los frs. 8 a 19, y sobre todo a aquellos que leemos en Simplicio, tenemos que inferir que los frs. 10 y 11 van *forzosamente* después del 9 y antes del 12 (quizá el 11 podría ir antes que el 10, pero eso es secundario). Faltan, además, en ese espacio, algunos versos que completen el sentido, y algunos pies que completen versos (como el final del 10, el comienzo del 11, alguno que hable de los «anillos» aludidos en el 12, etc.).

1007 (28 B 1, 11-14 y 22) S. E., *Adv. Math.* VII 111:
Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del [Día,
... ...
.... están cubiertas por grandes hojas,

Tarán, pág. 240, rechaza la idea de que Parménides pensara en «anillos mixtos», y lo toma como un malentendido de Aecio (el texto núm. 1002), pero no da argumentos, ni contrapropone: se ampara en que sólo contamos con «unos pocos restos del poema de Parménides y las confusas noticias preservadas principalmente por Aecio», lo cual no es, ciertamente, un argumento que invalide por sí solo una frase en particular, que está junto a otras que guardan similitud por ejemplo con el fr. 12. Es innegable que, ya desde Aristóteles, se han generado confusiones, al querer tratar al «fuego» y la «noche» como dos de los cuatro elementos. T. Heath, *Aristarchus*, pág. 72, incluye, entre los anillos mixtos, a la Vía Láctea, el sol, la luna y los astros. Sin embargo, según el texto núm. 1000, el sol se ha separado de la parte más sutil y *caliente* de la Vía Láctea, y la luna de la parte más densa y *fría*. Esto podría ser tomado como terminología peripatética, pero el caso es que se ve confirmado por los frs. 14 (texto núm. 998) y 15 (texto núm. 999), donde leemos que la luna no tiene luz propia sino que la recibe del sol. Heath, págs. 75-77, intenta interpretar de otra manera los frs. 14 y 15, dado que tal descubrimiento es atribuido a Anaxágoras. Sin embargo, a continuación del fr. 15 de Parménides (texto núm. 999) Plutarco cita el fr. 18 de Anaxágoras, en que éste afirma *explícitamente* que el sol proyecta su brillo sobre la luna, afirmación que Plutarco considera acorde con el dicho de Parménides. (Nosotros diríamos que éste es un «anticipo intuitivo».) Por eso, nosotros corregiríamos la estratificación propuesta por Heath, pág. 72 (partiendo de la periferia), de este modo: 1) lo circundante, «sólido como una muralla», una suerte de bóveda celeste, pero *bóveda* no «cielo»; 2) «anillo ígneo» (texto núm. 1002), que es el «cielo» de «éter», donde están «la estrella matutina» = «la estrella vespertina», «el sol» y «los astros» (texto núm.

de las cuales Dike, la de abundantes penas, guarda las
[llaves de usos alternos;
... ...
Y la diosa me recibió benévola...

1008 (28 A 37) AECIO, II 7, 1: Parménides dice que hay anillos... y entre ellos hay otros mixtos, compuestos de luz y oscuridad... Y el más central de todos los anillos mixtos es tanto ⟨principio⟩ como ⟨causa⟩ del movimiento y de la generación, a la cual denomina divinidad gobernante y portadora de las llaves.

1009 EURÍP., *Hipól.* 538-540:
Pero Amor, tirano de los hombres,
portador de las llaves de los encantadores
tálamos de Afrodita.

1010 (28 B 12, 1-3 y 4-6) SIMPL., *Fís.* 39, 12-16 y 31, 13-17: Y poco después habla nuevamente de los dos elementos, y añade lo agente, con estas palabras:
«Los ⟨anillos⟩ más estrechos están colmados de fuego
[sin mezcla;

---

992); 3) «anillos mixtos», en los cuales está la Vía Láctea, y, en el medio de todos ellos, «la divinidad gobernante»; 4) anillos compuestos «de lo denso», donde está, por ej., la luna, y 5) «lo que está más en el centro de todos», o sea la tierra. La diferencia con el esquema de Heath radica no sólo en ubicar el sol y los astros en el cielo «ígneo», sino en lo concerniente al 4.º estrato, donde Heath piensa que hay otro «anillo ígneo», apoyándose en el texto de Aecio (núm. 1002), que habla, después de «lo que está más en el centro de todos» (= la tierra), de algo «a su vez ígneo que está a su alrededor». No rechazamos de plano la existencia de un «anillo ígneo» en torno a la tierra (aunque desearíamos saber con mayor precisión en qué consiste, dado lo enredado y contradictorio del texto de Aecio), pero creemos que no se puede prescindir de los anillos «compuestos de lo denso» que menciona Aecio, al menos en la medida en que se acepte su texto. Y la luna tiene que estar, por lo antes dicho, entre los anillos densos.

los siguientes, de noche...
y en el medio de ellos está la divinidad que gobierna
[todo;
pues en todo domina, sea en el parto doloroso o en el
[apareamiento,
al enviar la hembra a unirse con el macho, y, a la in-
[versa,
el macho a la hembra».

1011 (28 B 12, 3 y 28 B 13) SIMPL., *Fís.* 39, 16-18:
«Y en el medio de ellos está la divinidad que gobierna
[todo»,
y afirma que ésta es causa de los dioses, cuando dice:
«concibió al Amor, el primerísimo de todos los dioses».

1012 ARIST., *Met.* I 4, 984b: Puede sospecharse que Hesíodo fue el primero en buscar algo semejante, y si algún otro que él sostuvo que el Amor o el Deseo es el principio de todos los seres, como por ejemplo Parménides. En efecto, éste, al representarse la génesis del universo, «concibió al Amor», dice, «el primerísimo de todos los dioses».

1013 PLATÓN, *Banq.* 178b: Hesíodo dice que lo primero que se ha generado es el «Abismo», «pero después la Tierra de amplio pecho, morada siempre firme de todo, y el Amor».

Por consiguiente, después del Abismo dice que se generaron estos dos, la Tierra y el Amor. Y Parménides dice de la generación:
«concibió al Amor, el primerísimo de todos los dioses».

1014 PLUT., *Amat.* 756e-f: Por medio del Amor la diosa suprimió el hartazgo de placer y creó amistad y fusión. Por ello Parménides declara que el Amor es la más antigua de las obras de Afrodita, cuando escribe en su cosmogonía:
«concibió al Amor, el primerísimo de todos los dioses».

1015 (28 A 53) AECIO, V 7, 2: Parménides... dice que los machos han sido engendrados en las regiones árticas ⟨o sea, nórdicas⟩ (pues participan más de lo denso), mientras las hembras en las meridionales, en relación con lo sutil.

1016 (28 A 53) AECIO, V 7, 4: Anaxágoras y Parménides dicen que ⟨los espermas de la parte⟩ derecha descienden hasta la derecha de la matriz, en tanto que los ⟨que proceden⟩ de la izquierda ⟨descienden⟩ hasta la izquierda; si se altera el proceso, se generan hembras.

1017 (28 A 53) CENSOR., 5, 2: En efecto, de dónde surge el semen, no es evidente para la sabiduría de los maestros. Parménides pensaba que a veces nace desde la derecha y a veces desde la izquierda.

1018 (28 A 54) AECIO, V 11, 2: Parménides dice que, cuando el semen se separa de la parte derecha de la matriz, ⟨los hijos nacen parecidos⟩ a los padres, y cuando de la izquierda, a las madres.

1019 (28 B 17) GAL., *In Epid.* VI 48: Que el macho es concebido en el lado derecho de la madre, también otros varones desde muy antiguo lo han dicho. Así dice, en efecto, Parménides:
«Por la derecha, los niños; por la izquierda, las niñas».

1020 (28 A 54) CENSOR., 6, 8: Por lo demás, hay una afirmación de Parménides, según la cual, cuando el esperma ha fluido por las partes derechas ⟨del útero⟩, entonces los hijos son parecidos al padre; cuando por las izquierdas, a la madre.

1021 (28 A 54) CENSOR., 6, 5: La hembra y el macho combaten entre sí y, según de cuál de ellos sea la victoria, tendrá su aspecto externo, según opina Parménides.

1022 (28 A 54) LACT., *De opif.* 12, 12: Se sostiene que se forman naturalezas dispares de este modo: cuando se da el caso de que el esperma de género masculino ha circulado por la parte izquierda del útero, la opinión es de que indudablemente nace macho, pero que, puesto que ha sido concebido en la parte femenina, su dignidad viril se ve afectada por tener en sí algo femenino, sea una belleza destacada, una excesiva blancura, armonía del cuerpo, miembros delicados, estatura pequeña, voz grácil, ánimo débil o muchas de estas cosas. Similarmente, si en la parte derecha ha fluido esperma de género femenino, indudablemente nace una hembra, pero, puesto que ha sido concebida en la parte masculina, tiene en sí algo de virilidad más allá de lo que permite la proporción del sexo, ya sea miembros vigorosos, ya altura excesiva, ya un color oscuro, ya un rostro velloso, ya un aspecto mal proporcionado, ya una voz gruesa, ya un ánimo audaz, o bien muchas de estas cosas.

1023 (28 B 18) CELIO AUREL., *Morb. Chron.* IV 9: En el libro que escribió *Sobre la naturaleza* Parménides, afirmó que algunas veces, como resultado de la concepción, se generan hombres afeminados o de voluntad débil. Puesto que lo dice en un breve pasaje poético, doy a conocer esto también en verso; ciertamente, lo compuse en latín, en lo posible de modo similar, de modo que no sea confundido el sentido de las lenguas:
«cuando una mujer y un varón mezclan gérmenes de Amor,
el poder que se forma en las venas de sangre diferente
modela cuerpos bien creados, si se conserva la proporción;
pues si en la semilla mixta pugnan poderes
y no logran la unidad en el cuerpo mixto, cruelmente
atormentarán al sexo que nace de un germen doble».

Quiere decir, pues, que hay poderes aparte de la naturaleza de las semillas, los cuales, si se mezclan de modo tal que logren la unidad en un mismo cuerpo, dan origen a una voluntad acorde con el sexo; si, en cambio, una vez mezclada la semilla corpórea, los poderes permanecen separados, acompaña a los nacidos un deseo de amor hacia cualquiera de los dos.

1024 (28 A 52) ARIST., *Partes Anim.* II 2, 648a: Parménides y algunos otros dicen que las mujeres son más calientes que los hombres, dado que la menstruación se produce a causa del calor y de la mucha sangre [34].

---

[34] A la vista de la diosa Dike del proemio y de la «divinidad que gobierna todo», que está «en el medio» de los anillos compuestos de fuego y de los compuestos de noche, Teofrasto debe haber interpretado que la fuerza generadora del universo es una mezcla de fuego y noche, los dos principios cósmicos. Eso no impide que, como el propio Parménides, recurra a nombres míticos para su mejor explicación. Uno, empero, es el más significativo: Amor. Esta divinidad no es, pues, la que, al final del proemio, lo saluda y le revela todo, sino la que se sitúa en la mitad del camino divino, para decidir quién pasa o no al otro lado. La descripción fisiológica de Parménides está basada en una antigua equivalencia de la «derecha» con lo masculino y de la «izquierda» con lo femenino, y tiende a explicar no sólo el posible viaje intrauterino con su determinación sexual, sino las anomalías que a veces se advierten en tal determinación. Es probable también que la mezcla de poderes que influye en tal determinación se corresponda con los principios del fuego y la noche.

Simplicio (texto núm. 1010) insiste una y otra vez en que la divinidad del fr. 12, versos 3-4, es la causa eficiente o agente que se añade a los dos elementos, en lo cual, como ya dijimos en n. 33, «aristoteliza» más que Aristóteles, dado que éste, que tiende a asimilar los dos principios parmenídeos a los «elementos» «fuego» y «tierra» —texto núm. 981— no habla de causa eficiente, en la lista de *Met.* I 3 antes de llegar a Empédocles, ni la menciona al citar el fr. 13 (texto núm. 1012). Y otro error comete Simplicio, a nuestro juicio, al interpretar que la «divinidad que gobierna todo» es la «causa de los dioses», entre ellos el Amor (texto núm. 1011). Ciertamente, la frase «concibió al Amor» parece suponer una deidad anterior (*Génesis*, con Stallbaum y Hermann hasta Bury, en sus ediciones del *Banquete* de Platón; o U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, II, Basilea, 1956, pág. 212 n. 2), pero entonces no se entiende por qué se dice que el Amor es «el *primerísimo de todos* los dioses». Aristóteles, que ha sido siempre el campeón de la causalidad, antes de citar el verso dice simplemente que, al igual que Hesíodo, Parménides «sostuvo que el Amor o el Deseo es el principio de todos los seres» (texto núm. 1012) y Platón hace la misma impresión, a pesar del esfuerzo de sus editores en convertir al sustantivo «generación» en una supuesta deidad *Génesis*. Plutarco ha sentido la necesidad de un sujeto anterior, y lo ha identificado con Afrodita (texto núm. 1014), y esto se adecua al texto núm. 1009, donde Eurípides hace a «Amor... portador de las llaves... de Afrodita». Pero ¿podría acaso Afrodita ser «la divinidad que gobierna todo»?

La clave sin duda hay que buscarla en las citas de Platón y Aristóteles, que las conectan con los versos 116-120 de la *Teogonía* de Hesíodo: allí «Abismo» (*Cháos*) se generó primerísimo, y no se supone ningún estadio generador previo. Cabe alegar que, gramaticalmente, la situación no es la misma, ya que «nació» o «se generó» tienen como sujeto al «Abismo», en tanto que, en el verso parmenídeo, el verbo *metísato* (que ambiguamente traducimos «concibió», ya que sugiere algo más propio del pensamiento que de la acción) es transitivo y encuentra a «Amor» (*Erota*) en indiscutible acusativo de objeto. No obstante, y dado que ni Platón ni Aristóteles dicen algo sobre el particular, entendemos que sólo hay dos opciones: 1) o Platón y Aristóteles entendieron efectivamente este verso como el de Hesíodo, o sea, una instancia primera en la generación cósmica, y así ha de haber sido en Parménides; 2) o bien —ya que es difícil suponer que los dos lo hayan entendido mal— Platón ha citado (de memoria, como es habitual) el verso mal, y Aris-

g) *Los fenómenos psíquicos y el conocimiento.*

1025 (28 A 45) MACR., *S. Sc.* I 14, 20: Parménides ⟨dice que el alma está compuesta⟩ de tierra y de fuego.

1026 (28 A 45) Aecio, IV 3, 4: Parménides e Hípaso ⟨dicen que el alma⟩ es ígnea.

1027 (28 A 45) Aecio, IV 5, 5: Parménides dice que lo hegemónico está en el pecho.

1028 (28 A 45) Aecio, IV 5, 12: Parménides, Empédocles y Demócrito dicen que es lo mismo intelecto y alma; según ellos, ningún animal sería totalmente irracional.

1029 (28 A 1) D. L., IX 22: Dice también que el alma y el intelecto son lo mismo, según menciona Teofrasto en la *Física*.

1030 (28 A 50) Aecio, IV 9, 4: Parménides y Empédocles dicen que el apetito se genera por causa de la privación de alimento.

1031 (28 A 47) Aecio, IV 9, 6: Parménides, Anaxágoras, Epicuro y Heráclides dicen que las sensaciones singulares se producen según la relación proporcional de los poros, cuando a cada una ⟨o sea, a cada relación⟩ corresponde cada uno de lo sensible propio.

1032 (28 A 48) Aecio, IV 13, 9-10: Hiparco dice que, al prolongarse los rayos desde cada ojo a sus extremos, como si al contacto de las manos tocaran los cuerpos

tóteles y los demás lo han copiado de Platón en esa forma corrupta.

En cuanto a la relación derecha-macho e izquierda-femenino, naturalmente no es forzoso concebirlas en una tabla pitagórica de contrarios. Véase, por ej., J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques*, París, 1944, y otros ejemplos que cita G. E. R. Lloyd, «Right and left in Greek Philosophy», *JHS* 82 (1962), 53 ss. La variante aquí puede ser la de que, como parece sugerirse en el fr. 18 (texto núm. 1023), eso depende de la proporción en que se mezclan los dos poderes cósmicos, e incluso explicarse así las anomalías en la determinación del sexo.

externos, se produce su aprehensión respecto de lo visible. Algunos atribuyen también a Pitágoras esta opinión, en razón de su autoridad en enseñanzas científicas; y además de él, a Parménides, quien lo expone a través de su poema.

1033 (28 A 49) Aecio, IV 9, 1: Pitágoras, Empédocles, Jenófanes y Parménides dicen que las sensaciones son falsas.

1034 (28 A 49) Filód., *Ret.* 3, 7: Tampoco según Parménides y Meliso, quienes han dicho que el universo es uno y a causa de ser falsas las sensaciones.

1035 (28 A 1) D. L., IX 22: Dice que la razón es criterio de juicio, y que las sensaciones, en cambio, no son exactas. En efecto, dice: (28 B 7, 3-5).

1036 S. E., *Adv. Math.* VII 111-114: Parménides ha rechazado la razón conjetural, me refiero a las nociones débiles, y ha adoptado como criterio de juicio lo científico, esto es lo infalible, abandonando también la fe en los sentidos. De ahí que, al comenzar su obra *Sobre la naturaleza* escriba de este modo. (28 B 1, 1-30; 28 B 7, 2-6; 28 B 8, 1-2). En estos versos Parménides dice que las yeguas que lo llevan son los impulsos y apetitos irracionales del alma, y que sobre «el camino de la diosa, abundante en signos» y que el viaje es el estudio acorde con la razón del filósofo, razón que, a modo de divino conductor, guía hacia el conocimiento de todas las cosas. Y las doncellas que lo preceden son las sensaciones, de lo cual da señas enigmáticamente al decir «pues era acelerado por dos ruedas bien redondas», esto es por los oídos, gracias a los cuales reciben el sonido; y a los actos de ver llamó «doncellas Helíades», las que, «tras abandonar la morada de la Noche» ingresan «hacia la luz», en razón de no existir el uso de

ellas separadamente de la luz. Y al marchar hacia «Dike, la de abundantes penas», que guarda «las llaves de usos alternos», el raciocinio firme conserva las aprehensiones de las cosas. Y ella, después de recibirlo, le promete enseñarle estas dos cosas: «por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda», que es el asiento inamovible de la ciencia, y el otro «las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera», esto es todo lo que descansa en la opinión, que es insegura, y hacia el final aclara que no se debe atender a las sensaciones, sino a la razón. En efecto, dice, «no te fuerce hacia este camino la costumbre muchas veces intentada de dirigirte con la mirada perdida y con el oído sordo y la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido argumento narrado por mí». Por consiguiente, este mismo hombre, como es evidente por lo dicho, proclama a la razón científica de la verdad de las cosas reales, y aparta el tratamiento de los sentidos.

1037 (28 B 7, 2; 28 B 6, 4-9) SIMPL., *Fís.* 144, 1 y 117, 8-13:

Pero tú aparta el pensamiento de este camino de in-
[vestigación,
...en el cual los mortales que nada saben
deambulan, bicéfalos, de quienes la incapacidad guía
[en sus
pechos a la turbada inteligencia. Son llevados
como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe
[juzgar,
para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo
y no lo mismo.

1038 (28 B 7, 3-6) S. E., *Adv. Math.* VII 111:

Ni te fuerce hacia este camino la costumbre muchas
[veces intentada
de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturdido
y con la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido
[argumento
narrado por mí.

1039 (28 B 16) ARIST., *Met.* III 5, 1009b: Y, en general, en razón de suponer que el pensamiento es sensación y que ésta es alteración, afirman que lo que se muestra merced a la sensación es forzosamente verdadero. Entre ellos, Empédocles, Demócrito y los demás, por así decirlo, se hicieron partícipes de tales opiniones. Empédocles, en efecto, afirma... Y Parménides se expresa del mismo modo:

«Pues tal como en cada ocasión se mantiene la mezcla
[de órganos tan ambulantes,
así adviene a los hombres el conocimiento. En efecto,
[eso mismo
es lo que la naturaleza peculiar de los órganos conoce,
[en los hombres,
en todos y en cada uno; pues lo que prevalece es com-
[prensión».

1040 HOMERO, *Od.* XVIII 136-137:

De modo tal es la mente de los hombres que habitan sobre la
[tierra,
como cada día lo conduce el Padre de los hombres y los dioses.

1041 (ARQUÍL., fr. 68 D = fr. 70 Bergk = fr. 115 Lasserre) *Gnomol. vet.* 76:

De modo tal es el deseo de los hombres mortales...
como cada día lo conduce Zeus.

1042 (28 A 46) TEOFR., *De Sens.* 1-4: Respecto de las sensaciones, la mayoría de las opiniones, tomadas en general, son de dos clases: para unos, en efecto, son producidas por lo semejante; para otros, por lo contrario. Parménides, Empédocles y Platón sostienen que

es por lo semejante, en tanto que los que siguen a Anaxágoras y a Heráclito dicen que es por lo contrario.

Lo que a los primeros persuade es el argumento de que las otras cosas en su mayor parte son conocidas por lo que les es semejante y de que es innato a todos los seres vivientes conocer a los que son de su misma especie; además, que el percibir se produce mediante lo que fluye ⟨de cada cuerpo⟩... Parménides, en general, no ha definido nada, excepto que, habiendo dos elementos, el conocimiento existe según el exceso (de uno de ellos). En efecto, ya sea lo caliente o lo frío lo que prevalezca, diferente será el pensamiento, aunque ⟨el pensamiento⟩ mejor y más puro ⟨será⟩ el ⟨producido⟩ por lo caliente; pero de todos modos requiere una cierta proporción:

«pues tal como en cada ocasión», dice, «se mantiene la [mezcla de órganos tan ambulantes,
así ha advenido a los hombres el conocimiento. En [efecto, eso mismo
es lo que la naturaleza peculiar de los órganos conoce, [en los hombres,
en todos y en cada uno; pues lo que prevalece es com-[prensión».

En efecto, dice que es lo mismo la percepción sensible y el pensamiento; por lo cual también la memoria y el olvido se generan a partir de éstos, en razón de aquella mezcla. En cuanto a si se igualan en la mezcla, si en ese caso hay o no pensamiento y cuál será la distribución, nada definió aún. Pero que también por el ⟨elemento⟩ contrario ⟨o sea, el frío⟩ admite que hay percepción sensible, es evidente en los ⟨versos?⟩ donde dice que el muerto no percibe la luz, el calor y el sonido, por falta del fuego, pero percibe el frío, el silencio y los ⟨otros⟩ contrarios, y que, en general, todo lo que existe posee un cierto conocimiento. Así, pues, con

esta afirmación parece haber dado un corte a las dificultades derivadas de su concepción [35].

---

[35] Ya hacia fines de la antigüedad se aplicaba anacrónicamente a Parménides el manejo de una distinción entre sentidos, por un lado, y razón, por otro. Pero el conocimiento, cuyo mecanismo es descrito sintéticamente por Parménides en la segunda parte del poema, es considerado posible en virtud de los órganos corporales, que constituyen una mezcla de los dos principios cósmicos, Fuego y Noche.

En la interpretación del fr. 16 (texto núm. 1039) seguimos, en buena parte, a VERDENIUS, *Diss.*, págs. 5 y ss., y a HÖLSCHER, *A. F.*, págs. 112-117. La comparación con los textos (núms. 1040 y 1041, respectivamente) de Homero y Arquíloco que, por lo menos desde Fränkel se ha rastreado, la veo mejor según la explicación de SCHWABL, «Sein und Doxa», *UBV*, págs. 418-420. En Homero, dice Schwabl, está puesto el acento esencialmente en el «día» que determina la comprensión de los hombres; Parménides, en cambio, dice: «con la constitución cósmica de los hombres, con la mezcla de sus propios miembros cósmicos, se le da también la comprensión y todo tipo de cosmovisión.» Homero usa la palabra *noûs* allí donde, citando a Schwabl, traducimos por «comprensión» el vocablo alemán *Sinn*. Pero en nuestra propia versión, preferimos traducir *noûs* (con VERDENIUS, *Diss.*, página 10, y HÖLSCHER, *A. F.*, págs. 113 ss.) por «conocimiento», sin que esto entre en conflicto con la que dimos antes del fr. (DK) 4, 1 (texto núm. 900) de *noûs*, así como de *nóema* (fr. 7, 2 = texto núm. 932; fr. 8, 34: texto núm. 936) como «pensamiento»; y de *noein* (fr. 3 = texto núm. 935; fr. 6, 1: texto núm. 943; fr. 8, 34 y 36 = texto núm. 936) como «pensar». Tanto el contexto de *Od.* XVIII 136 (texto núm. 1040; allí traducimos *noûs* por «mente») como el de *Il.* XV 80-84 (texto núm. 930: allí traducimos *noûs* por «pensamiento») muestran claramente la versatilidad de acepciones que posee ese vocablo en Homero (cf. K. v. FRITZ, en *CP* 38 [1943], 79-93; 40 [1945], 223-242, y 41 [1946], 12-34), que de ningún modo se equivalen o reducen a los que tuvieron luego, en tiempos de Platón, y a las que en la filosofía actual se confiere con frecuencia a las nociones de «pensamiento» y «pensar». Hemos presentado el pasaje en que Sexto Empírico (texto núm. 1036) comenta el proemio y los versos de los fr. 7 y 8 DK que cita a continuación del proemio, como una curiosa muestra de

VI. Fragmentos probablemente auténticos.

a) *El proemio del poema.*

1043 (28 B 1, 1-32) S. E., *Adv. Math.* VII 111, y SIMPL., *Del Cielo* 557, 28:

---

los dislates y anacronismos a los que se podía llegar ya en el siglo II d. C. al examinar los textos antiguos. Pero también presentamos comentarios de Aristóteles (texto núm. 1039) y Teofrasto (texto núm. 1042), donde, lejos de alabar la presunta distinción parmenídea entre pensamiento racional y sentidos, lamentan que Parménides los identifique entre sí, y dan como ejemplo el fr. 16. Ciertamente, no era que los identificara entre sí, sino que aún no había procedido a efectuar esa abstracta distinción. Y como dice HÖLSCHER, *A. F.*, pág. 112, en la primera parte del poema Parménides no ha dicho «*qué es pensar*» (subray. de Hölscher): es en la segunda parte donde lo hace, explicando «una doctrina propia del conocimiento a partir de la teoría de la mezcla». Ni en el fr. 6 ni en los versos del fr. 7 citados por Sexto (cf. textos núms. 1037 y 1038) se traza la diferencia a que alude. En el fr. 6 se dice de la gente que «son llevados como ciegos y sordos» y «que no saben juzgar», de modo que no se trata de que usen los sentidos en lugar de la razón, sino que no usan los sentidos o no los usan bien (cf. fr. 7: «con la mirada perdida y con el oído aturdido»). Y lo mismo con la razón. VERDENIUS, «Der Logosbegriff», 1967, págs. 99-100, niega que *lógos* en dativo deba traducirse por «razón», y lo considera «no como un dativo instrumental sino modal», de modo que no habría que traducir «juzga con la razón» sino «juzga discutiendo». Nosotros hemos traducido «razón», sin pensar en connotaciones platónico-aristotélicas, sino considerándolo como un pensamiento discursivo o cuando menos ligado al «juzgar».

Teofrasto ha visto bien aquí, dice Hölscher, que lo semejante conoce según Parménides lo semejante, ya que la parte luminosa de la «mezcla» —por ej., los ojos— pueden percibir los colores, en tanto que «con las manos sentimos no sólo lo sólido, sino también lo caliente». En la traducción seguimos a Hölscher no sólo cuando interpreta que los *meléa* de la «mezcla» no son cualquier «miembro» del cuerpo sino

Las yeguas que me llevan tan lejos como mi ánimo
[alcance
me transportaron cuando, al conducirme, me trajeron
[al camino, abundante en signos,
de la diosa, el cual guía en todo sentido al hombre que
[sabe.
Ahí fui enviado, pues ahí me llevaban las yeguas muy
[conocedoras,
tirando del carro, y las doncellas iban adelante en el
[camino.
Los ejes en los cubos ⟨de las ruedas⟩ despedían un
[sonido sibilante
agudo y chispeante (pues era acelerado por dos ruedas
[bien
redondas por ambos lados), cuando con prisa me con-
[dujeron
las doncellas Helíades, tras abandonar la morada de la
[Noche,
hacia la luz, quitándose de la cabeza los velos con las
[manos.

«órganos» sensoriales, sino también cuando demuestra que *tò autò éstin hóper phrónei meléon phýsis* no puede significar «lo mismo es lo que piensa y la naturaleza de los miembros» (FRÄNKEL, *WuF*, pág. 173, a quien en este punto sigue VERDENIUS, *Diss.*, pág. 15), ya que *hóper* no puede entenderse en griego como un acusativo-objeto, y que no hay, por ende, ninguna ecuación en esos versos (final del v. 2 y todo el v. 3) del fr. 16, sino que vienen a reiterar, en forma más clara, lo dicho en los versos 1-2: «pues precisamente eso es lo que piensa la peculiar cualidad de los miembros» (HÖLSCHER, *A. F.*, pág. 115). El *nóema* final, que aparece como el resultado del proceso cognoscitivo, preferimos traducirlo como «comprensión» y no meramente «conocimiento», como Hölscher, para distinguir el resultado del proceso. La mayoría de los otros testimonios que traducimos contienen confusiones o anacronismos; sólo los incluimos para no ignorar su presencia en DK.

Allí están las puertas de los senderos de la Noche y del [Día,
y en torno a ellas un dintel y un umbral de piedra.
Ellas mismas, etéreas, están cubiertas por grandes [hojas,
de las cuales Dike, la de abundantes penas, guarda las [llaves de usos alternos;
hablándole con dulces palabras, las doncellas
la persuadieron sabiamente para que el cerrojo asegu- [rado
quitaran pronto de las puertas; entonces éstas abrieron [sus
hojas en gigantesco bostezo, con lo cual las jambas,
muy labradas en bronce, una tras otra giraron en los [goznes,
provistas de bisagras y pernos. Allí, a través de ellas,
las doncellas, siguiendo la ruta, derecho guiaron al [carro y las yeguas.
Y la diosa me recibió benévola, tomó mi mano
derecha entre la suya, y me habló con estas palabras:
«¡Oh, joven, que en compañía de inmortales aurigas
y las yeguas que te conducen llegas hasta nuestra mo- [rada,
bienvenido! Pues no es un hado funesto quien te ha [enviado a andar
por este camino (está apartado, en efecto, del paso de [los hombres),
sino Temis y Dike. Y ahora es necesario que te enteres [de todo:
por un lado, el corazón inestremecible de la verdad [bien redonda;
por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales [no hay fe verdadera.
Pero igualmente aprenderás también tales cosas; como [lo que se les aparece
al penetrar todo, debe existir admisiblemente.»

b) *El discurso de la Verdad.*

1044 (28 B 2, 1-2; 28 B 2, 3-8) PROCLO, *Timeo* I 345, 18-20; SIMPL., *Fís.* 116, 28-32 a 117, 1:
«Pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra,
cuáles son los únicos caminos de investigación que se [puede pensar;
uno: que es y que no es posible no ser;
es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la [Verdad);
el otro: que no es y que es necesario no ser.
Te mostraré que este sendero es por completo inescru- [table;
no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesi- [ble)
ni lo mostrarás.»

1045 (28 B 3) PLOT., V 1, 8:
«Pues ⟨sólo⟩ lo mismo puede ser y pensarse».

1046 (28 B 4, 1-4) CLEM., *Strom.* V 15:
«Observa cómo, estando ausentes, para el pensamiento [las cosas están presentes.
Pues no se interrumpirá la cohesión del ente con el ente,
ya sea dispersándolo en todo sentido, totalmente en [orden,
o bien combinándolo.»

1047 (28 B 5, 1-2) PROCLO, *Parm.* 708, 16:
«Común es para mí
aquello desde donde comienzo; pues allí volveré nueva- [mente»[36].

---

[36] Este breve fragmento no ha sido analizado antes, por considerar que no aporta nada al conocimiento de Parménides. Algunos estudiosos entienden que alude a la «esfericidad del universo». Si se refiriera al ente, como pretenden algunos en base al contexto en que lo cita Proclo, habría que incluirlo en la primera parte del poema; en la otra versión, habría que

1048 (28 B 6, 1-2; 28 B 7, 1-2; 28 B 6, 4-9) SIMPL., *Fís.* 86, 27-28; 143, 31 a 144, 1; 117, 5 y 8-13:

«Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible
[ser,
mientras ⟨a la⟩ nada no ⟨le⟩ es posible ⟨ser⟩. Esto te
[ordeno que muestres.
Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no
[sean.
Pero tú aparta el pensamiento de este camino de in-
[vestigación
..............en el cual los mortales que nada saben
deambulan, bicéfalos, de quienes la incapacidad guía
[en sus
pechos a la turbada inteligencia. Son llevados
como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe
[juzgar,
para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo
y no lo mismo.»

1049 (28 B 7, 3-6) S. E., *Adv. Math.* VII 111:

«Ni te fuerce hacia este camino la costumbre muchas
[veces intentada
de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturdido
y con la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido
[argumento
narrado por mí» [37].

ubicarlo en la segunda parte, ya que en la primera no puede hablarse de «esfericidad» más que como una metáfora. La lectura de los frs. 4 y 8 (textos núms. 1046 y 1050) nos sugiere que corresponde al discurso de la verdad, pero no aludiendo al ente, sino al discurso mismo, ya que, exceptuados los 8 versos del fr. 2 y los 11 primeros del fr. 8, las reiteraciones permiten sospechar que se puede iniciar el discurso por cualquiera de los distintos puntos argüidos.

[37] Sobre la explicación de esta modificación respecto del ordenamiento DK de los frs. 6 y 7, en el capítulo «principales fragmentos apócrifos» se hallará el verso 6, 3 y comienzo del 6, 4.

1050 (28 B 8, 1-51) SIMPL., *Fís.* 145, 1-28 y 146, 1-24:

«Un solo camino narrable
queda: que es. Y sobre este camino hay signos
abundantes: que, en tanto existe, es inengendrado e
[imperecedero;
íntegro, único en su género, inestremecible y realizado
[plenamente;
nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez,
uno, continuo. Pues ¿qué génesis le buscarías?
¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo que no es, no te
[permito
que lo digas ni pienses, pues no se puede decir ni pensar
lo que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado
a nacer antes o después, partiendo de la nada?
Así es forzoso que exista absolutamente o que no ⟨exis-
[ta⟩.
Jamás la fuerza de la fe concederá que de lo que es
se genere algo fuera de él, a causa de lo cual ni nacer
ni perecer le permite Dike, aflojándole las cadenas,
sino que lo mantiene. Pero la decisión acerca de estas
[cosas reside en esto:
es o no es. Ahora bien, está decidido, como lo ⟨exige⟩
[la necesidad,
dejar un ⟨camino⟩, impensable o innombrable (ya que
[no es un verdadero
camino), y ⟨admitir⟩ el otro que existe y es verdadero.
¿Cómo podría ser después lo que es? ¿Cómo se gene-
[raría?
Pues si se generó, no es, ni ⟨es⟩ si ha de ser en algún
[momento futuro.
De tal modo, cesa la génesis y no se oye más de des-
[trucción.
Tampoco es divisible, ya que es un todo homogéneo,
ni mayor en algún lado, lo que impediría su cohesión;
ni algo menor, sino que todo está lleno de ente; por ello

es un todo continuo, pues el ente se reúne con el ente.
Pero inmóvil en los límites de grandes ligaduras
existe sin comienzo ni fin, puesto que la génesis y la
[destrucción
se pierden a lo lejos, apartadas por la fe verdadera.
Lo mismo permanece en lo mismo, y descansa en sí
[mismo,
y así permanece firme en su posición; pues la poderosa
[Necesidad
lo mantiene en las ligaduras del límite, que lo rodea en
[su torno.
A causa de lo cual al ente no le es lícito ser inacabado,
pues no carece de nada: si ⟨careciera de algo⟩ el ente,
[carecería de todo.
⟨Lo que⟩ puede pensarse es lo mismo que aquello por lo
[cual existe el pensamiento.
En efecto, fuera del ente —en el cual tiene consistencia
[lo dicho—
no hallarás el ente. Pues no hay ni habrá nada
ajeno aparte de lo que es; ya que el Hado lo ha forzado
a ser íntegro e inmóvil; por eso son todo nombres
que los mortales han impuesto, convencidos de que
[eran verdaderos:
generarse y perecer, ser y no ⟨ser⟩,
cambiar de lugar y mudar de color brillante.
Pero puesto que hay un límite último, es completo
en toda dirección, semejante a la masa de una esfera
[bien redonda,
equidistante del centro en todas direcciones; pues es
[forzoso
que no exista algo mayor ni algo menor aquí o allí.
No hay, en efecto, no-ente que le impida alcanzar
la homogeneidad, ni ente que de algún modo
sea aquí o allí mayor o menor, ya que es por completo
[incólume;
igual por todos lados, se encuentra en sus lados.

Con esto termino el discurso fidedigno y el pensamiento
acerca de la Verdad.»

c) *El discurso sobre las opiniones de los mortales.*

1051 (28 B 8, 51-61) SIMPL., *Fís.* 38, 31-32 a 39, 1-9:
«Y ahora aprende las opiniones de los mortales,
escuchando el engañoso orden de mis palabras.
Según sus pareceres han impuesto nombres a dos for-
[mas,
de las cuales no se puede ⟨nombrar⟩ a una sola: en eso
[se confunden.
Y las han discernido como opuestas en figura y les han
[puesto señales
que las separan entre sí; allí el etéreo fuego de la llama,
suave, muy liviana, idéntica por doquier a sí misma,
pero no idéntica a la otra; pero también aquella ⟨otra⟩,
[en sí,
opuesta, noche oscura, de conformación densa y pesada.
Yo te narro este ordenamiento cósmico como un todo
[coherente,
de modo que el parecer de alguno de los mortales jamás
[te supere.»

1052 (28 B 9, 1-4) SIMPL., *Fís.* 180, 9-12:
«Pero puesto que todo es denominado luz y noche
y, según las cualidades de éstas, se aplican a unas cosas
[tanto como a otras,
todo está lleno a la vez de luz y de noche oscura,
ambas iguales, ya que nada hay aparte de ninguna de
[las dos.»

1053 (28 B 10, 1-7) CLEM., *Strom.* V 138:
«Conocerás la naturaleza etérea, y, también en el éter,
[todas
las señales y los efectos destructivos de la pura y clara
antorcha del sol y de dónde se han engendrado;

también te enterarás de las obras errantes de la luna
[de ojos redondos
y de su naturaleza, y conocerás también el cielo cir-
[cundante:
de dónde ha nacido, y cómo la Necesidad, conductora,
[ha forzado
a mantener a los astros en sus límites.»

1054 (28 B 11, 1-4) SIMPL., *Del Cielo* 559, 21-24:
«Cómo la tierra, el sol y la luna,
también el éter común, la Vía Láctea y el Olimpo
insuperable, así como la fuerza cálida de los astros, son
[impulsados a nacer.»

1055 (28 B 12, 1-3 y 4-6) SIMPL., *Fís.* 39, 14-16 y 31, 15-17:
«Los ⟨anillos⟩ más estrechos están colmados de fuego
[sin mezcla;
los siguientes, de noche, pero al lado se propaga una
[porción de llama,
y en el medio de ellos está la divinidad que gobierna
[todo;
pues en todo domina, sea en el parto doloroso o en el
[apareamiento,
al enviar la hembra a unirse con el macho, y a la inversa,
el macho a la hembra».

1056 (28 B 13) SIMPL., *Fís.* 39, 18:
«Concibió al Amor, el primerísimo de todos los dioses».

1057 (28 B 14) PLUT., *Adv. Colot.* 1116a: ⟨La luna⟩
«brillando de noche con luz ajena, errante en torno a
[la tierra».

1058 (28 B 15) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 929b: ⟨La luna⟩ «vuelve siempre su mirada hacia los rayos del sol».

1059 (28 B 16, 1-4) TEOFR., *De Sens.* 3:
«Pues tal como en cada ocasión se mantiene la mezcla
[de órganos tan ambulantes,
así ha advenido a los hombres el conocimiento. En
[efecto, eso mismo
es lo que la naturaleza peculiar de los órganos conoce,
[en los hombres,
en todos y en cada uno; pues lo que prevalece es com-
[prensión».

1060 (28 B 17) GAL., *In Epid.* VI 48:
«Por la derecha, los niños; por la izquierda, las niñas».

1061 (28 B 18, 1-12) CELIO AUREL., *Morb. Chron.* IV 9:
«Cuando una mujer y un varón mezclan gérmenes de
[Amor,
el poder que se forma en las venas de sangre diferente
modela cuerpos bien creados, si se conserva la pro-
[porción;
pues si en la semilla mixta pugnan poderes
y no logran la unidad en el cuerpo mixto, cruelmente
atormentarán al sexo que nace de un germen doble».

1062 (28 B 19, 1-3) SIMPL., *Del Cielo* 558, 9-11:
«Así nacieron estas cosas, según la opinión, y son ahora,
y después, creciendo desde allí, llegarán a su fin;
para ellas los hombres han impuesto nombres, para
[cada uno ⟨un nombre⟩ distintivo».

VII. PRINCIPALES FRAGMENTOS APÓCRIFOS.

1063 (28 B 6, 3-4) SIMPL., *Fís.* 117, 6-8:
En efecto, de este primer camino de investigación te
⟨aparto⟩
⟨añade⟩:
pero también de aquél...

1064 SIMPL., *Fís.* 143, 10 (= PLATÓN, *Teet.* 180d):
«Único, existe inmóvil: ser, el nombre del Todo».

1065 (28 B 8, 36) SIMPL., *Fís.* 146, 9:
Hallarás el pensar. Tampoco si hay o habrá tiempo.

1066 (28 B 15a) ESC. BAS., 25:
⟨La tierra está⟩ enraizada en el agua [38].

[38] Este fragmento, en rigor consistente en una sola palabra (*hydatórizon*, «enraizada en el agua»), aparece incluido como auténtico en DK y luego, entre otras recopilaciones, en UNTERSTEINER, pág. 165 y n., BORNMANN, *Parmenides*, y HÖLSCHER, *Parm.*, págs. 38-39 (comentario en págs. 110-111). Nosotros no le encontramos ubicación adecuada, y además preferimos limitarnos a los versos completos o casi completos, dejando de lado palabras o frases aisladas, que pueden valer para casos como el de los milesios.

CATALOGO DE FUENTES EMPLEADAS EN ESTE VOLUMEN

A continuación se ofrece una lista de autores de obras que han servido de fuentes para los textos traducidos *en este volumen*, por orden alfabético de los nombres de los autores (o de los títulos de las obras, cuando es el caso), con una breve noticia y mención de los títulos completos (con la abreviatura empleada en cada momento y con la traducción al castellano, si es necesario) de las obras empleadas *sólo en este volumen*, así como de las ediciones usadas. Si no se mencionan ediciones especiales, se entiende que el texto traducido corresponde exclusivamente a la edición DK (las excepciones figuran en notas a los textos).

Abreviaturas empleadas en este catálogo:
OCT = Oxford Classical Texts
LCL = Loeb Classical Library
LBL = Les Belles Lettres (Budé)
B. T. = Bibliotheca Teubneriana
CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Academia de Berlín)
ca. = *circa* = aproximadamente.

AECIO, siglos IV-V d. C.
Según TEOD., IV 31, escribió una *Recopilación de las opiniones de los filósofos*.
Su obra se basó en las *Vetusta Placita* (Opiniones antiguas), siglo I a. C., resumen de la obra de Teofrasto. Cf. H. DIELS, *Doxographi Graeci*, y nuestra «Introd. General».

AGATÉMERO (AGATÉM.), s. II d. C.
Geógrafo cuya obra fue recopilada por Claudio Tolomeo (s. II d. C.). Cf. *Geographici Graeci Minores*, ed. Müller.

AGUSTÍN, San (AG.). Obispo de Hipona, 354-431 d. C.
De Civitate Dei (*Civ. Dei*) = La ciudad de Dios.

ALBERTO MAGNO, San (ALB. MAG.), 1193-1280.
Maestro de Santo Tomás de Aquino y pionero en los estudios medievales de Aristóteles.
De Vegetalibus (*De Veget.*) = De los vegetales, ed. Meyer-Jenssen.

ALCIDAMAS
Retórico griego, alumno de Gorgias, que vivió en Atenas entre el 432 y el 411 a. C.

ALEJANDRO de Afrodisia (ALEJ.), siglos II-III d. C.
In Aristotelis Meteorologicorum Commentaria (*Meteor.*) = Comentario a la *Meteorología* de Aristóteles. *CAG*, I, M. Hayduck.

AMIANO MARCELINO (AM. MARC.), s. IV d. C.
Historiador greco-sirio que sirvió en la guardia imperial durante la época del emperador Juliano (muerto en el 363 d. C.). Escribió una historia de Roma que abarcaba desde el ascenso de Nerva (96 d. C.) hasta la muerte de Juliano (378 d. C.), de la que se ha preservado sólo una parte. Puntos de vista estoicos.

ANATOLIO de Alejandría, s. III d. C.
Obispo de Leodicea; parte de su obra se ha conservado dentro de la denominada *Theologumena Arithmeticae*.

ANÓNIMO BIZANTINO (ANÓN. BIZANT.), s. XII d. C.
En *De Antiquitatibus Constantinopolitanis* (*ca.* 1110 d. C.).

APOLODORO de Atenas, s. II d. C.
Gramático griego, autor de *Cronologías* en yambos, que van desde la caída de Troya hasta el año 143 d. C. (citas en D. L.).

APOLONIO de Tiana, s. I a. C.
Autor de un Epistolario que ha sido fuente para las biografías de Pitágoras hechas por Porfirio y Jámblico.

APOLONIO (APOLON.), ss. III-II a. C.
Mirabilia (*Mirab.*) = Cosas maravillosas (ed. O. Keller).

APULEYO (APUL.) de Madaura, s. II d. C.
Florida (*Flor.*) es una antología de declamaciones, en forma de extractos, quizá recopilados por otro.

AQUILES TACIO (AQ. TAC.), s. III d. C.

Escribió:
Introducción a los «Fenómenos» de Arato.

ARIO DÍDIMO (ARIO DÍD.) de Alejandría, s. I a. C.
Maestro de Augusto. De su obra sólo se conocen extractos a través de Clemente, Eusebio y Estobeo.

ARISTÓCRITO (ARISTÓCR.), s. V d. C.
Escritor maniqueo autor de una *Teosophia* (*Teos.*).

ARISTÓFANES (ARISTÓF.). Comediógrafo, s. V a. C.
Escribió:
Caballeros (*Cab.*), estrenada en el año 426.
Nubes, estrenada en el año 423 (ed. K. J. Dover).
Aves, estrenada en el año 415.

ARISTÓTELES (ARIST.) de Estagira, 384-322 a. C.
Discípulo de Platón en la Academia de 367 a 347. En el 335 fundó en Atenas el Liceo o escuela peripatética.
Escribió:
Metafísica (*Met.*) eds. W. D. Ross y OCT
Física (*Fís.*) ed. W. D. Ross
Del Cielo OCT
De la generación y corrupción (*De gen. y corr.*) LCL
Meteorología (*Meteor.*) LCL
Ética a Nicómaco (*Ét. Nicóm.*) OCT
Política (*Pol.*) B. T.
De la interpretación (*De Interpr.*) OCT
Retórica (*Ret.*) LCL
Del Alma ed. W. D. Ross
Generación de los animales (*Gen. Animal.*) LCL
Partes de los animales (*Partes Anim.*) LCL
Historia de los Animales (*Hist. Animal.*) LCL
Del Sentido (*De Sent.*) LCL
Fragmentos (*Fr.*) Ross, OCT (Rose, B. T.; Walzer).
De autenticidad dudosa:
Ética a Eudemo (*Ét. Eud.*)
Problemas (*Probl.*) LCL.

PSEUDO-ARISTÓTELES (PS.-ARIST.).
De Mundo, LCL, s. I d. C. Obra ecléctica teológico-filosófico-astronómica, de influencia estoica (Posidonio).

PSEUDO-ARISTÓTELES (PS.-ARIST.), s. I d. C.
Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias (*MJG*).
Ver nota 7 a Jenófanes.

ARISTÓXENO de Tarento (ARISTÓX.), 2.ª mitad del s. IV a. C.
Discípulo de Aristóteles, músico y biógrafo de Pitágoras.
Fragmentos en *Die Schule des Aristoteles*, 2 (F. WEHRLI).

ARQUÍLOCO de Paros (ARQUÍL.), 720-676.
Elegías y yambos satíricos LBL y B. T.

ATENEO (ATEN.) de Náucratis, en Egipto, s. III d. C.
Escribió:
Deipnosophistae (*LSJ* = «iniciados en los misterios de la cocina») en griego.

CALCIDIO (CALC.), s. V d. C.
Tradujo al latín y comentó el *Timeo* (ed. Wrobel; 1962: Waszink).

CELIO AURELIANO (CELIO AUREL.) de Numidia, s. IV d. C.
Escribió:
De Morbis Chronicis (*Morb. Chron.*) = Sobre enfermedades crónicas.

CENSORINO (CENSOR.), mediados del s. III d. C.
Escribió:
De die natali = Sobre el día del nacimiento.

CICERÓN (CIC.), Marco Tulio, 106-43 a. C.
Político, orador y estudioso de la filosofía griega.
Escribió:
Academica (*Acad.*) = Discusiones en torno a la Academia
De natura deorum (*De nat. deor.*) = Sobre la naturaleza de los dioses
De divinatione (*De div.*) = Sobre la adivinación
Tusculanae Quaestiones (*Tuscul.*) = Cuestiones Tusculanas.

CLEANTO de Asos, 300-220 a. C.
Filósofo estoico, discípulo de Zenón de Citio. Fragmentos en H. v. ARNIM (A.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I (*SVF*, I).

CLEARCO de Solos, segunda mitad del s. IV a. C.
Discípulo de Aristóteles; fuente para la tradición pitagórica. Fragmentos en F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, 3.

CLEMENTE de Alejandría (CLEM.), 150-215 d. C.
Nació en Atenas; tras convertirse al cristianismo viajó a Italia, Siria y Palestina, pero se radicó en Alejandría.
Escribió:
Pedagogo (*Pedag.*)
Protréptico (*Protr.*)
Stromateis (*Strom.*) = Misceláneas.

COLUMELA, Lucio Junio Moderato (COLUM.), s. I d. C.
Nació en Gades (Cádiz, España).
Escribió:
De re rustica = Sobre temas rurales.

CRISIPO de Solos, 280-207 a. C.
Filósofo estoico; fragmentos en ARNIM, *SVF*, II (ver Cleanto).

DEMETRIO de Falero (DEM. Fal.), s. IV a. C.
Discípulo de Teofrasto. Gobernó como Comisionado en Atenas desde el 317 al 307. Colaboró con la fundación del *Museo* de Alejandría, suerte de Universidad estatal imitada del Liceo.
Escribió:
De elocutione (*De elocut.*) = Sobre la elocución.

DEMETRIO de Magnesia, s. I a. C.
Escritor griego, de cuyo libro (*Hombres*) *Homónimos* sabemos por D. L.

Deuteronomio, ss. XI-X a. C.
Último de los «cinco libros» (*Pentateuco*) con que comienza la Biblia. En hebreo, simplemente «la Ley», *Tora*. Reformulación de la legislación hebrea descrita por primera vez en el *Éxodo*. *Biblia Hebraica*, ed. R. Rittel (ed. *Deuteronomio* J. Hempel, 1935). *Septuaginta* (traducción griega hecha en Alejandría, s. III a. C.), ed. A. Rahlfs, 6.ª ed., 1959.

DICEARCO de Mesina, Sicilia, siglo IV a. C.
Discípulo de Aristóteles y biógrafo de Pitágoras. Fragmentos = F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, 1.

DIODORO de Sicilia (DIOD.), s. I a. C.
Vivió en Roma, pero escribió en griego una historia en 40 libros, de los cuales se han conservado 15 y fragmentos. LCL.

DIÓGENES LAERCIO (D. L.), ss. II-III d. C.
Vidas de los filósofos ilustres. Cuando expone las doctrinas, su pensamiento suele ser confuso y poco fiable; en citas, cronologías y anécdotas suele mencionar las fuentes, lo cual permite la evaluación de la veracidad de las mismas.

DURIS de Samos, s. III a. C.
Su obra de historia se ha perdido, y sólo tenemos menciones en D. L.

ELIANO, Claudio (EL.), ss. II-III d. C.
Sofista nacido en Preneste (Italia). Escribió una recopilación heterogénea de anécdotas: *Varia Historia* (*Hist. Varias*).

PSEUDO-ESCIMNO
El verdadero Escimno vivió *ca.* 80 a. C. y escribió *Periége-*

sis, «Descripción geográfica», que se ha perdido. El poema que lleva ese nombre tiene 1000 versos yámbicos, de origen desconocido.

ESCOLIO (ESC.)
Comentarios antiguos a manuscritos (originales o copias).
Principales escoliastas: Eustacio, Tzetzes (a Homero).
Colecciones de escs. a Homero: Dindorf, Erbse.
A veces se indica con una letra mayúscula el manuscrito.
También hay escolios a obras de Hesíodo, Aristófanes, Platón, etc.

ESPEUSIPO de Atenas (ESPEUS.), s. IV a C.
Yerno de Platón y su sucesor al frente de la Academia, desde su muerte en 347 a. C., hasta la suya propia, en 339-338.
Fragmentos en P. LANG, *De Speusippi Academici Scriptis accedunt Fragmenta*, 1911 (reprod. fotomec., 1965).

ESTOBEO, Juan (ESTOB.), s. V. d. C.
Escribió, en griego:
Eclogae Physicae, Dialecticae et Ethicae (*Ecl.*) = Extractos de Física, Dialéctica y Ética, ed. Wachsmuth.
Florilegium (*Flor.*) = Antología de citas de escritores antiguos.

ESTRABÓN de Amasis (ESTR.), 54 a. C.-24 d. C.
Escribió una *Geografía*, a veces con datos de Eratóstenes (que vivió entre 276-196 a. C.), y referencias históricas. LCL.

Etymologicum Genuinum (*Etym. Gen.*), s. XI d. C.
Enciclopedia etimológica correspondiente —como el *Etym. Mag.*— a la 4.ª época de *Etymologica* (cf. *RE*, VI).

Etymologicum Magnum (*Etym. Mag.*), s. XII d. C.
Enciclopedia (ver *Etym. Gen.*) limitada a dos extractos.

EUDEMO de Rodas, s. IV a. C.
Discípulo de Aristóteles. Fragmentos en F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, 8.

EURÍPIDES (EURÍP.), 480-406 a. C.
Tercero de los grandes poetas trágicos.
Hipólito (*Hipól.*) se estrenó en el 428 a. C.

EUSEBIO (EUS.), ss. III-IV d. C.
Obispo de Cesárea en el 315 d. C.
Escribió:
Praeparatio Euangelica (*P. E.* o *Prep. Ev.*).

EUSTACIO (EUST.) de Constantinopla, ss. XII-XIII d. C.

Arzobispo de Tesalónica (1175-1212). Comentarista de Homero.

Éxodo, 1290-1214 a. C.
Libro 3.º del *Pentateuco* (otros datos en *Deuteronomio*).
Biblia Hebraica, ed. R. Kittel, ed. 14.ª (*Éxodo*, ed. G. Quell, 1931).

FAVORINO de Arles, s. II d. C.
Escribió *Historias misceláneas*, citada por D. L.

FILÓDEMO (FILÓD.) de Gádara, Palestina, s. I a. C.
Volumina Rhetorica (*Ret.*), ed. S. Sudhaus.

FILÓN de Alejandría, ss. I a. C.-I d. C.
Quis rerum divinarum haeres (*Quis r. div. h.*) = Cuál de las cosas divinas dudas. *Fragmenta*, ed. J. R. Harris, Cambridge, 1886.

FILÓPONO (FILÓP.) = Juan de Alejandría; llamado el *Philóponos*, «el laborioso», ss. VI-VII d. C.
Escribió:
In Aristotelis de Anima libros commentaria (*Del Alma*), *CAG*, XV, M. Hayduck
In Aristotelis Physica commentaria (*Fís.*), *CAG*, XVI-XVII, J. Vitelli.

GALENO, Claudio (GAL.), nació en Pérgamo, s. II d. C.
De dignoscendis pulsibus (*De dign. puls.*) = Sobre el reconocimiento del pulso. Ed. Kühn
In Hippocratis Epidemias (*In Epid.*) = Comentario a *Epidemias* de Hipócrates. Ed. Kühn
In Hippocratis de humoribus (*In Hipp. de hum.*) = Comentario a *De los humores*, de Hipócrates. Ed. Kühn
De placitiis Hippocratis et Platonis (*De plac. Hipp. et Plat.*) = Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón. Ed. Müller.

GELIO, Aulo, nació en Roma, s. II d. C.
Escribió:
Noctes Atticae (*N. A.*) = Noches áticas. Miscelánea de extractos grecorromanos y comentarios.

HERÁCLIDES LEMBO, nacido en Calcis, vivió en Alejandría, s. II a. C.
Escribió obras históricas que se perdieron (cf. D. L.).

HERÁCLIDES de Ponto (HERÁCL. PONT.), s. IV a. C.
Discípulo de Platón, que se enroló en el Perípato. Fragmentos: F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, 7.

HERÁCLITO Homérico (HER. HOM.) s. I d. C.
Cuestiones Homéricas (*Cuest. Hom.*), una interpretación alegórica de Homero contra Platón y Epicuro.

HERMIAS de Alejandría (?), Apologeta cristiano, *ca.* s. III d. C.
Irrisio gentilium philosophorum = Ridiculización de filósofos paganos.

HERMIPO de Esmirna, s. III a. C.
Biógrafo e historiador. Fragmentos en D. L.

HERODIANO, Elio (HEROD.), s. II d. C.
Gramático que nació en Alejandría y vivió en Roma.
Escribió:
Perì dichrónōn (*P. Dichr.*) = Sobre versos de dos medidas
Perì monérous léxeōs (*P. mon. léx.*) = Sobre expresiones peculiares.

HERÓDOTO de Halicarnaso (HER.), s. V a. C.
Su *Historia* (*ca.* 450 a. C.) de las guerras persas acaso fue el primer libro de historia, además de descripción de costumbres.

HESÍODO (HES.), natural de Beocia, ss. VIII-VII a. C.
ca. 700: *Teogonía* (*Teog.*), ed. M. L. West.
ca. 660: *Los trabajos y los días* (*Trabajos*), ed. T. A. Sinclair.

HIPÓCRATES de Cos (HIPÓCR.), s. V a. C.
Dio origen a los primeros estudios médicos sistemáticos, que se publicaron como tratados atribuidos a él, y que van del s. V al s. III a. C. *De morbo sacro* = Sobre la enfermedad sagrada (Epilepsia).

HIPÓLITO (HIPÓL.), Apologeta cristiano, s. III d. C.
Refutatio omnium Haeresium = Refutación de todas las herejías (10 libros, de los cuales sólo los primeros llevan el nombre de *Philosophoumena* = Exposición de cuestiones filosóficas).

HISDOSO
Escoliasta al comentario de Calcidio al *Timeo.*

HOMERO
Nombre convencional que se da al autor o autores (o cantor) de las epopeyas hexamétricas *Ilíada* y *Odisea,* que están separadas entre sí por un siglo por lo menos. El esplendor de Micenas y las aventuras de los señores de entonces pueden haber sido objeto de sagas relativamente cortas que, gracias a fórmulas recurrentes, hayan sido transmitidas desde aquel siglo XIV hasta la radicación definitiva en Jonia (s. XI) y soportar los oscuros siglos que van hasta el renacimiento cultural en los ss. VIII y VII. Por escrito fueron puestos sólo en el siglo VI a. C.

Ilíada (*Il.*), *ca.* 750 a. C.
Ed. OCT. Ver HOMERO.

Inscriptiones Graecae (*I. G.*)
Vol. XIV: *Inscriptiones Siciliae et Italiae,* ed. G. Kaibel, 1890.

ISÓCRATES (ISÓCR.). Orador y ensayista, s. IV a. C.
Busiris (*Bus.*)
Antídosis (*Antíd.*).

JÁMBLICO de Calcis (JÁMBL.), s. IV d. C.
Escribió:
De Vita Pythagorica liber (*V. P.*), ed. Deubner-Klein, B. T., también A. Nauck.
De comunni mathematica scientia (*C. Mat. Com.*) = Sobre la ciencia matemática común. Ed. N. Festa-Klein, B. T.
In Nicomachi arithmeticam introductionem (*Intr. arit. Nicóm.*) = Introducción a la aritmética de Nicómaco. Ed. H. Pistelli, B. T.
De Mysteriis (*De Mist.*) = De los misterios de Egipto, LBL.
Del Alma (en ESTOB., *Ecl.*, ed. Wachsmuth).

JOSEFO, Flavio (JOS.), 37-135 d. C.
Contra Apión (*C. Apión*). Apión era un gramático griego que dirigió ataques contra la raza judía. Josefo contraataca.

JUSTINO (JUST.), ss. II-III d. C.
Resumió las *Historias Filípicas* (44 libros) de Trogo Pompeyo.

LACTANCIO (LACT.), ss. III-IV d. C.
Retórico romano converso al cristianismo.
Escribió:
De opificio Dei (*De opif.*) = Sobre la obra de Dios.

LUCIANO (LUC.), posterior al siglo II d. C.
Luciano nació en Siria en el s. II d. C. Se le atribuyó la obra *Macrobii* (*Macr.*) = Vidas extensas, que resultó apócrifa.

MACROBIO, Teodosio (MACR.), siglo IV d. C.
Escribió:
Commentarii in Somnium Scipionis (*S. Sc.*) = Comentario al «sueño de Escipión» (CIC., *Rep.* VI).

MARCO AURELIO ANTONINO (MARCO ANTON.), s. II d. C.
Fue emperador romano entre los años 161 y 180 d. C. y filósofo estoico de la última época.

Escribió:
Meditaciones.

MATEO, San, s. I d. C.
El autor del primer Evangelio y uno de los doce apóstoles.

MÁXIMO de Tiro (MÁX. TIRO), s. II d. C.
Orador y sofista; ha dejado 41 ensayos sobre temas filosóficos muy diversos.

NEANTO de Cízico, s. III a. C.
Historiador cuya obra se conserva sólo fragmentariamente.

NICOLÁS de Damasco, ss. I a. C.-I d. C.
Simplicio cita opiniones y argumentos suyos, contenidos en una obra denominada *Sobre los dioses.*

NICÓMACO de Gerasa, *ca.* s. II d. C.
Escritos referidos a Pitágoras —y tratados de aritmética— que han servido de fuente a Jámblico, especialmente a través de la *Theolog. Arithm.* y de Porfirio.

NUMENIO de Apamea, Siria, siglo II d. C.
Clasificado a veces como platónico-medio, a veces pitagórico. Fragmentos en ed. Thedinga, F. (1875).

Odisea (*Od.*), ss. VIII-VII a. C.
Ed. OCT. Ver HOMERO.

OLIMPIODORO (OLIMP.), s. VI d. C.
Filósofo y comentarista neoplatónico. Entre otras obras, escribió:
Vita Platonis (*Vita Plat.*) = Vida de Platón, ed. Westermann.
In Platonis Phaedonem Commentaria (*Fedón*) ed. W. Norwin, B. T.
In Aristotelis Metoeora commentaria (*Meteor.*) ed. Stüve, *CAG*, tomo XII, parte II. Se duda si le corresponde la obra *De arte sacra lapidis philosophorum* (*De arte sacra lap. phil.*) = Sobre el arte sagrada de la piedra filosofal (Berthelot).

ORÍGENES (ORÍG.) de Alejandría, años 185-253.
Fundador de la teología cristiana. La obra *Contra Celso* (*C. Celso*) ataca al platonismo medio y defiende al cristianismo.

PAPO de Alejandría. Geómetra, comentador de Euclides, s. IV d. C.
De su comentario a Euclides sólo se conserva el texto árabe del libro X, en edición bilingüe árabe-inglesa: *The Commentary of Pappus on Book X of Euclid's Elements,* Arabic Texts and translation by W. THOMSON, with Introductory Remarks, Notes, etc. by G. JUNGE-W. THOMSON, Cambridge, 1950.

PÍNDARO de Tebas (PÍND.), 525-445 a. C.
Autor de odas de homenaje a triunfadores de juegos deportivos:
Olímpicas (*Ol.*), años 488 a 456, ed. Puech, LBL
Píticas (*Pít.*), años 498 a 446, ed. Puech, LBL
Nemeas (*Nem.*), años 486 a 446, ed. Puech, LBL
Ístmicas (*Ístm.*), años 480 a 456, ed. Puech, LBL
Fragmentos: ed. O. Schroeder-Snell, Puech.

PLATÓN de Atenas = Aristocles, apodado «ancho de hombros» (*Plátōn*), 428-347 a. C.
Discípulo de Sócrates y fundador de la primera escuela de estudios superiores sistemáticos, alrededor del 480 a. C., la «Academia». Obras en OCT y LBL.
Escribió:
Lisis
Apología de Sócrates (*Ap.*)
Hipias Mayor (*H. Mayor*)
Crátilo (*Crát.*)
Banquete (*Banq.*) también ed. R. G. Bury
Fedón
República (*Rep.*) también eds. J. Adam y Jowett-Campbell
Fedro
Parménides (*Parm.*)
Teeteto (*Teet.*) también ed. L. Campbell
Sofista (*Sof.*)
Político (*Pol.*)
Timeo
De autenticidad dudosa:
Alcibíades Mayor (*Alc. May.*).

PLINIO el Anciano, Cayo, nacido en Roma, 23-79 d. C.
Naturae historiarum XXXVII libri (*Hist. Nat.*). Extensa compilación de datos muy heterogéneos en tema y valor.

PLOTINO (PLOT.), nacido en Licópolis, Egipto, 203-269.
Fundador del neoplatonismo, aunque aparte de la Academia. Escribió una obra en 54 libros, que Porfirio dividió en grupos de 9 o *Enéadas.* Eds. P. Henry-H. R. Schwyzer y también LBL.

PLUTARCO de Queronea, en Beocia (PLUT.), ss. I-II d. C.

Escribió *Vidas Paralelas*, entre ellas:

Camilo (*Cam.*)
Coriolano (*Coriol.*)
Solón.

También escribió numerosos ensayos morales, históricos, etc., que fueron reunidos por Henri Estienne (Stephanus) y editados por primera vez en 1572 con el nombre genérico de *Moralia*. Aquí seguimos ese orden, mantenido en la edición de G. N. Bernadakis (1888-1896, B. T.) y en la LCL, a cuyos volúmenes remitimos en números romanos al comienzo de cada referencia.

I *Quomodo adolescens poetas audire debeat* (*Quomodo adol. poet. aud. deb.*) = Cómo deben estudiar poesía los jóvenes.

De recta ratione audiendi (*De aud.*) = Sobre la atención en clases de filosofía.

II *Consolatio ad Apollonium* (*Consol. ad Apoll.*) = Condolencias para Apolonio.

Septem sapientium convivium (*Septem sap. conviv.*) = El banquete de los siete sabios.

De superstitione (*De superstit.*) = Sobre la superstición.

III *Regum et imperatorum apophthegmata* (*Reg. apophth*). = Apotegmas de reyes y comandantes.

IV *De Alexandri magni fortuna aut virtute* (*De Alex. m. fort.*) = Sobre la suerte o la virtud de Alejandro el grande.

V *De Iside et Osiride* (*De Is. et Os.*) = Sobre Isis y Osiris.

De E apud Delphos (*De E*) = Sobre la letra E en Delfos.

De Pythiae oraculis (*De Pyth. Or.*) = Sobre los oráculos apolíneos no versificados ya.

De defectu oraculorum (*De def. orac.*) = Sobre el abandono de la consulta a los oráculos.

VI *De Garrulitate* (*De Garr.*) = Sobre la locuacidad.

VII *De vitioso pudore* (*De vit. pud.*) = Sobre la vergüenza en exceso.

VIII-IX *Quaestionum convivalium* (*Quaest. Conviv.*) = Temas de diálogos de sobremesa.

IX *Amatorius* (*Amat.*) = Sobre el amor.

X *An seni respublica gerenda sit* (*An seni resp.*) = Sobre si los ancianos deben tomar parte en los asuntos políticos.

XI *Quaestiones Naturales* (*Quaest. Nat.*) = Cuestiones naturales.

XII *De facie quae in orbe lunae apparet* (*De fac. in orbe lun.*) = Sobre la faz que aparece en la órbita de la luna.

De primo frigido (*De prim. frig.*) = Sobre el frío primordial.

Aquae an ignis sit utilior (*Aq. an ign. util.*) = Sobre qué es más útil: el agua o el fuego.

XIII *Platonicae Quaestiones* (*Plat. Quaest.*).

De animae procreatione in Timaeo (*De an. procr.*) = Sobre la generación del alma en el *Timeo*.

De communibus notitiis adversus Stoicos (*De commun. notit.*) = Sobre las nociones comunes: contra los estoicos.

XIV *Non posse suaviter vivi secundum Epicuro* (*Non posse suav.*) = Que no es posible una vida placentera, según Epicuro.

Adversus Colotem (*Adv. Colot.*) = Contra Colotes, en defensa de otros filósofos.

XV Fragm. F. H. Sandbach. Esc. a HES., *Trabajos* 286 (Fr. 405 S.).

PSEUDO-PLUTARCO (PS. PLUT.)

Stromateis = *Misceláneas.*

Aunque esta obra figura en el vol. VII de la edición de Bernadakis de las *Moralia*, y hay diversas obras en dicha edición cuya autenticidad es dudosa, separamos ésta por constituir una importante fuente doxográfica, que cita o glosa a Teofrasto.

POLIBIO (POLIB.) de Megalópolis, s. II a. C.

Escribió una historia universal que abarca desde la primera guerra púnica (264 a. C.) hasta la caída de Corinto en el 146 a. C., precisa y valiosa como fuente. Sólo se conservan 5 libros y extractos. LCL.

PORFIRIO (PORF.), 233-305.

Alumno de Plotino.

Escribió:

Vida de Pitágoras (*V. Pitág.*) ed. A. Nauck, B. T.

Gruta de las Ninfas (*Gr. Ninf.*)

Cuestiones Homéricas (*Cuest. Hom.*).

PROCLO de Bizancio. Nació en Constantinopla, 410-485.

Murió en Atenas. Filósofo neoplatónico, alumno de Olimpiodoro en Alejandría y de Siriano en Atenas.

Escribió:

In primum Euclidis Elementorum librum comentarii (*Elem.*) = Comentario al libro I de los *Elementos* de Euclides; ed. G. Friedlein, B. T. Comentarios a diálogos de Platón:

In Platonis Alcibiadem comm. (*Alc. May.*) ed. V. Cousin

In Platonis Parmenidem comm. (*Parm.*) ed. V. Cousin

In Platonis Timaeum comm. (*Timeo*) ed. E. Diehl, B. T.

SÉNECA, Lucio Anneo (SÉN. fil.), 4-65 d. C.
Hijo del retórico Séneca. Filósofo estoico, preceptor de Nerón.
Escribió:
Cuestiones Naturales (*C. N.*), donde expone conocimientos científicos de su época.
Epístolas a Lucilio (*Ep.*).

SEXTO EMPÍRICO (S. E.). Filósofo griego escéptico, s. III d. C.
Adversus Mathematicos (*Adv. Math.*) = Contra los científicos.

SIMPLICIO de Cilicia (SIMPL.), s. VI d. C.
Neoplatónico, comentarista de Aristóteles.
Escribió:
In Aristotelis Physica comm. (*Fís.*), *CAG*, IX-X, H. Diels
In Aristotelis De Caelo comm. (*Del Cielo*), *CAG*, VII, J. H. Heiberg.

SOCIÓN de Alejandría, s. III d. C.
Escribió:
Sucesiones de los filósofos (fr. en D. L.).

SOLÓN de Atenas, ss. VII-VI a. C.
Gobernante, legislador y poeta. Fragmentos de sus Elegías y Yambos en *Anthologia Lyrica Graeca*, 1, ed. E. Diehl (B. T.).

Suda o *Suidas*, s. X d. C.
Léxico griego anónimo, probablemente escrito en Bizancio.

TEMISTIO de Paflagonia (TEM.), s. IV d. C.
Retórico.
Escribió:
Discursos.

TEODORETO (TEODOR.) de Antioquía, 393-466 d. C.
Escribió:
Graecanicarum Affectuum Curatio = Curación de las enfermedades griegas. Ed. P. Canivet (*Sources Chrétiennes*).

TEOFRASTO de Éreso (TEOFR.), siglos IV-III a. C.
Discípulo de Aristóteles y jefe del Liceo de 322 a 284 a. C.
Escribió:
Opiniones de los Físicos (Fragmentos en H. DIELS, *Doxographi Graeci*; ver «Introducción general»)
De las sensaciones (*De Sens.*), en DIELS, *Dox. Gr.*
Metafísica (*Met.*), ed. D. Ross-F. H. Fobes.

TEOGNIS de Megara, ss. VII-VI a. C.
Elegías en *Anthologia Lyrica Graeca* 2, ed. E. Diehl (B. T.).

TEÓN de Esmirna (TEÓN ESM.), s. II d. C.
Escribió:
Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium = Exposición de temas matemáticos útiles para leer a Platón. Ed. E. Hiller, B. T.

Theologumena Arithmeticae (*Theolog. Arithm.*), ss. II-IV d. C.
Obra atribuida durante mucho tiempo a Jámblico, tal vez debido a que éste se sirvió de ella a menudo para su *V. P.* Tiene por lo menos dos autores distintos discernibles: Nicómaco de Gerasa y Anatolio. Ed. V. de Falco (B. T.).

TIMEO de Tauromenion, fin del s. IV a. C.
Tal vez el primer historiador que ubicó cronológicamente los acontecimientos pasados según las Olimpíadas. Fragmentos en *Fragmente der griechischen Historiker*, F. JACOBY, B 566 (1950).

TIMEO de Locro (TIM. LOC.), ss. III-II a. C.
De Natura Mundi et Animae, ed. W. Marg (TIM. LOC. M), Leiden, 1972.
Imitación del *Timeo* de Platón, que pasó por haber sido una obra pitagórica anterior, de la cual Platón habría copiado el *Timeo*.

TOMÁS de Aquino, Santo (TOM. AQ.), 1225-1274.
Principal figura de la filosofía escolástica medieval.
In Metaphysicam Aristotelis Commentarium (*Met.*), ed. M. R. Cathala.

TUCÍDIDES (TUC.), s. V d. C.
Historiador de la *Guerra del Peloponeso* OCT.

TZETZES, Juan, s. XII d. C.
Comentarista bizantino, exégeta de Homero y Hesíodo.

ZENÓN de Citio, s. III a. C.
Fundador de la Stoa en Atenas. Fragmentos en: H. v. ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I (*SVF*, I).

TABLA DE CORRELACIONES

Entre los textos clasificados según la nomenclatura usada en la recopilación de Diels-Kranz y los numerados en la presente edición de *Los Filósofos Presocráticos* de la Biblioteca Clásica Gredos existen —discernidos por capítulos— las siguientes equivalencias:

TALES, ANAXIMANDRO Y ANAXÍMENES DE MILETO

DK	BCG	DK	BCG
11 A 1	1, 14, 16	11 A 2	2, 12, 39
11 A 3	3, 25, 40, 46	11 A 4	7
11 A 5	42, 43, 44, 45	11 A 6	9
11 A 9	10	11 A 10	11
11 A 11	4, 5, 6, 8, 15	11 A 12	18, 78
11 A 13	19, 20	11 A 13 c	48
11 A 14	49, 50	11 A 16	54
11 A 17	47	11 A 17 a	41, 51, 52
11 A 20	35, 36, 37, 38	11 A 21	32, 33
11 A 22	24, 29	11 A 22 a	26
11 A 23	27, 28	11 B 1	17
12 A 1	56, 61, 65, 67, 71, 101, 127, 150, 154	12 A 2	59, 66, 72, 151
12 A 3	60	12 A 4	73
12 A 5	152	12 A 5 a	175
12 A 6	57, 58, 68, 69	12 A 7	63
12 A 8	62	12 A 9	75, 121, 128, 134, 143, 183
12 A 9 a	118	12 A 10	148, 158, 179
12 A 11	55, 74, 130, 140, 142, 149, 155, 159, 165, 169, 180, 185, 187	12 A 12	122
12 A 13	86	12 A 14	84, 102
12 A 15	129, 184	12 A 16	103, 117, 124
12 A 17	88, 133	12 A 18	144, 145
12 A 19	161	12 A 21	162, 163, 164, 167. 186
12 A 22	153, 166, 168	12 A 23	170, 171
12 A 24	172	12 A 25	160
12 A 26	156, 157	12 A 27	176, 177
12 A 28	173, 174	12 A 30	178, 181, 182
12 B 1	183	12 B 2	184
12 B 3	185	12 B 4	186
12 B 5	187		
13 A 1	188, 191	13 A 2	189, 208
13 A 4	192	13 A 5	193, 194, 201, 203
13 A 6	195, 205, 210, 214, 233	13 A 7	190, 196, 202, 204, 209, 215, 221, 224, 227, 228
13 A 8	200	13 A 9	197
13 A 10	206, 207	13 A 14	216, 217, 222, 234
13 A 15	218, 219	13 A 16	220, 223
13 A 18	226	13 A 19	225
13 A 20	211, 212, 213	13 A 21	229
13 B 1	230, 235	13 B 2	231
13 B 2 a	232	13 B 3	236

PITÁGORAS Y LOS PRIMEROS PITAGÓRICOS

14.1	313, 322	14.4	287, 321
14.5	288	14.6 a	270
14.7	247, 248	14.8	241, 246, 281, 283
14.8 a	252, 310	14.10	280, 344
14.13	293, 294, 295	14.14	282

DK	BCG	DK	BCG
14.16	298	14.16 a	270
14.17	307, 343	14.18	303, 304, 305
14.19	301	15	340, 341, 342
17	341	18.4	363
42.2	365	44 A 1	309
49.1	333	49.1 a	335
58 A	331, 375	58 B 4	349
58 B 5	349	58 B 9	369
58 B 12	360	58 B 13	361
58 B 26	368	58 B 30	370
58 B 39	315	58 C 4	346

ALCMEÓN DE CROTONA

24 A 1	376, 378, 381, 383, 391, 395, 397	24 A 2	382, 384
24 A 3	372, 377, 385, 386, 394	24 A 4	387, 388
24 A 5	393, 406, 416, 426	24 A 6	417
24 A 8	411, 418	24 A 9	419
24 A 10	379, 407, 420	24 A 11	408, 409, 410
24 A 12	390, 398, 399, 400	24 A 13	412, 423, 424, 425
24 A 15	421, 422	24 A 16	426
24 B 1	427	24 B 1 a	428
24 B 2	429	24 B 3	430
24 B 4	431	24 B 5	432

JENÓFANES DE COLOFÓN

21 A 1	435, 438, 443, 447, 448, 449, 509	21 A 3	437
21 A 6	439	21 A 7	440
21 A 8	433, 434, 441, 457	21 A 9	442
21 A 11	444	21 A 13	514
21 A 16	445	21 A 17	446
21 A 20	450	21 A 21	451

DK	BCG	DK	BCG
21 A 22	452	21 A 23	453, 461
21 A 25	517	21 A 28	460, 465, 472, 482, 488
21 A 29	454, 467	21 A 30	455, 468, 470
21 A 31	456, 469, 471, 481, 487, 489	21 A 32	490
21 A 33	436, 510	21 A 36	458, 459, 463
21 A 38	491	21 A 40	492
21 A 42	493	21 A 47	483, 484, 485
21 B 1	520	21 B 2	521
21 B 3	522	21 B 5	523
21 B 6	524	21 B 7	525
21 B 8	526	21 B 9	527
21 B 10	528	21 B 11	529
21 B 12	529	21 B 14	466
21 B 15	502	21 B 16	503
21 B 17	533	21 B 18	516
21 B 22	535	21 B 23	504
21 B 24	511	21 B 25	512
21 B 26	513	21 B 27	476
21 B 28	486	21 B 29	542
21 B 30	480	21 B 31	544
21 B 32	545	21 B 33	546
21 B 34	519	21 B 35	518
21 B 36	549	21 B 37	550
21 B 38	551		

HERÁCLITO DE ÉFESO

22 A 1	552, 554, 557, 559, 560, 563, 566, 567, 607, 608, 615	22 A 1 a	553, 558, 561, 568
22 A 3	555	22 A 3 b	556
22 A 4	569, 570	22 A 5	592, 593, 620, 621
22 A 6	578, 827	22 A 7	574
22 A 8	595, 642, 643	22 A 9 a	633

DK	BCG	DK	BCG
22 A 10	616, 617, 618, 622	22 A 15	705, 707
22 A 16	564, 640, 646, 651, 667	22 A 18	708
22 A 19	709	22 A 23	673
22 B 1	650	22 B 2	646
22 B 3	680	22 B 4	715
22 B 5	684	22 B 6	717
22 B 7	718	22 B 8	719
22 B 9	720	22 B 10	571
22 B 11	722	22 B 12	723
22 B 13	724	22 B 14	681
22 B 15	682	22 B 16	727
22 B 17	728	22 B 18	662
22 B 19	670	22 B 20	731
22 B 21	656	22 B 22	733
22 B 23	734	22 B 24	735
22 B 25	659	22 B 26	655
22 B 27	660	22 B 28	739
22 B 29	740	22 B 30	741
22 B 31	742	22 B 32	689
22 B 33	744	22 B 34	671
22 B 35	831	22 B 36	704
22 B 37	747	22 B 38	832
22 B 39	748	22 B 40	674
22 B 41	750	22 B 42	751
22 B 43	752	22 B 44	753
22 B 45	697	22 B 46	833
22 B 47	755	22 B 48	756
22 B 49	757	22 B 49 a	584
22 B 50	641	22 B 51	631
22 B 52	760	22 B 53	625
22 B 54	648	22 B 55	669
22 B 56	676	22 B 57	677
22 B 58	766	22 B 59	767
22 B 60	768	22 B 61	769
22 B 62	636	22 B 63	771
22 B 64	690	22 B 65	773

DK	BCG	DK	BCG
22 B 66	664	22 B 67	775
22 B 67 a	696	22 B 68	686
22 B 69	685	22 B 70	837
22 B 71	838	22 B 72	645
22 B 73	653	22 B 74	839
22 B 75	654	22 B 76	840, 841
22 B 77	842	22 B 78	779
22 B 79	780	22 B 80	623
22 B 81	782	22 B 82	783
22 B 83	783	22 B 84 a	784
22 B 84 b	785	22 B 85	786
22 B 86	787	22 B 87	788
22 B 88	638	22 B 89	652
22 B 90	591	22 B 91	792
22 B 92	688	22 B 93	687
22 B 94	610	22 B 95	796
22 B 96	797	22 B 97	798
22 B 98	665	22 B 99	612
22 B 100	613	22 B 101	699
22 B 101 a	668	22 B 102	577
22 B 103	805	22 B 104	806
22 B 105	807	22 B 106	678
22 B 107	702	22 B 108	672
22 B 110	811	22 B 111	635
22 B 112	693	22 B 113	843
22 B 114	647	22 B 115	698
22 B 116	845	22 B 117	700
22 B 118	701	22 B 119	691
22 B 120	818	22 B 121	819
22 B 122	820	22 B 123	821
22 B 124	822	22 B 125	823
22 B 125 a	824	22 B 126	634
22 B 129	675		

PARMÉNIDES DE ELEA

DK	BCG	DK	BCG
28 A 1	339, 846, 847, 856, 858, 1006, 1029, 1035	28 A 2	859
28 A 3	860	28 A 4	861, 862
28 A 5	848, 849, 850, 851	28 A 6	864
28 A 7	865, 948	28 A 9	867
28 A 12	338, 853, 857	28 A 13	866
28 A 14	868	28 A 15	869
28 A 16	870	28 A 18	871
28 A 20	872	28 A 21	872
28 A 22	890, 898, 915, 983	28 A 23	891, 905, 923, 957, 971
28 A 24	937, 947	28 A 26	911, 912
28 A 27	924, 958, 972	28 A 29	913
28 A 31	914	28 A 32	970
28 A 34	949, 950, 951	28 A 35	981, 982
28 A 36	892, 893, 916	28 A 37	963, 975, 979, 1002, 1003, 1008
28 A 38	986	28 A 39	987
28 A 40	993	28 A 40 a	992
28 A 41	994	28 A 42	996, 997
28 A 43	995, 1000	28 A 43 a	1001
28 A 44	976, 977	28 A 44 a	984, 985
28 A 45	1025, 1026, 1027, 1028	28 A 46	1042
28 A 47	1031	28 A 48	1032
28 A 49	1033, 1034	28 A 50	1030
28 A 52	1024	28 A 53	1015, 1016, 1017
28 B 1	1043	28 B 2	928
28 B 3	935	28 B 4	1046
28 B 5	1047	28 B 6	945
28 B 7	946	28 B 8	1050, 1051
28 B 9	882	28 B 10	989

DK	BCG	DK	BCG
28 B 11	990	28 B 12	1055
28 B 13	1056	28 B 14	998
28 B 15	999	28 B 15 a	1066
28 B 16	1039	28 B 17	1019
28 B 18	1023	28 B 19	1062

ÍNDICE GENERAL

TALES, ANAXIMANDRO Y ANAXÍMENES DE MILETO

PARMÉNIDES

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 24

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

II

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS
POR
NÉSTOR LUIS CORDERO, FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI,
ERNESTO LA CROCE Y CONRADO EGGERS LAN



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., este volumen ha sido revisado por Alberto del Pozo Ortiz.

© **EDITORIAL GREDOS, S. A.**
Sánchez Pacheco, 81, Madrid. España, 1985.

En este volumen, Néstor Luis Cordero es responsable del capítulo dedicado a Zenón; Francisco José Olivieri, del correspondiente a Meliso; Ernesto La Croce, del que concierne a Empédocles; y Conrado Eggers Lan, del consagrado a Anaxágoras.

Primera edición, septiembre de 1979.
1.ª reimpresión, septiembre de 1985.

Depósito Legal: M. 26038-1985.

ISBN 84-249-3532-2.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1985. — 5903.

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Al comienzo del primer volumen de la presente edición de *Los filósofos presocráticos*, en la «Introducción General», el lector hallará explicitadas las razones que orientan la selección de pensadores y textos, los criterios generales que se han tenido en cuenta y la explicación de las normas a que se ha ajustado el trabajo.

Aun cuando no se las reitere aquí, nos parece conveniente, sin embargo, recapitular sintéticamente por lo menos algunos puntos:

1) Los textos no están presentados como en la clásica recopilación de DK, sino de acuerdo con una clasificación temática que, junto con los desarrollos incluidos en las notas, servirán para orientar más adecuadamente al lector.

2) Obviamente, el orden de los textos no será el mismo que en DK. La numeración de ellos en el volumen se hará de forma corrida desde el primero hasta el último, y para facilitar la rápida identificación de cada texto en la recopilación de DK, se colocará entre paréntesis —siempre que corresponda— la respectiva referencia a DK. Al final del volumen, por último, el lector hallará una tabla de correlaciones entre ambas numeraciones.

3) No siempre se incluyen todos los textos contenidos en DK y, en cambio, se presentan muchos otros

que no figuran en esa recopilación. Asimismo, es posible que un texto ofrecido en DK se encuentre aquí repetido, parcial o totalmente, según el tema o subtema en que se lo clasifique.

En cuanto a la «Bibliografía General», incluida también en el primer volumen, hemos considerado conveniente reproducirla, ya que en las notas suele remitirse a ella aludiendo simplemente al autor o a la sigla adoptada para referirse al libro. Por la misma razón, acompañamos también la lista de las abreviaturas más usadas.

El lector encontrará, además, al final, un catálogo de fuentes que comprende, como en el volumen anterior, únicamente las autoridades y obras citadas en éste.

Buenos Aires, junio de 1978.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL Y ABREVIATURAS

a) *Principales recopilaciones de textos*

H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlín, 1879 (reprod. Berlín, 1958).

Burnet, *EGP* = J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4.ª ed., Londres, 1930, reimpr., 1958.

DK = H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlín, 1934-37, diversas ediciones desde la 6.ª, 1951-52.

J. Voilquin, *Les Penseurs Grecs avant Socrate*, París, 1941.

Los Presocráticos (trad., pról. y notas de J. D. García Bacca), I-II, México, 1943-44, 2.ª ed., Caracas [s. a.].

Die Anfänge der Abendländischen Philosophie (fragmentos y testimonios traducidos por M. Grünwald), Zurich, 1949.

Capelle = W. Capelle, *Die Vorsokratiker, Fragmente und Quellenberichte*, 4.ª ed., Stuttgart, 1953.

K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, 1953.

K-R = G. S. Kirk - J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, 1957 (reimpr., 1962; trad. cast., Madrid, 1969).

A. Pasquinelli, *I Presocratici*, Turín, 1958.

Q. Cataudella, *I frammenti dei Presocratici*, Padua, 1958.

W. Kranz, *Vorsokratische Denker*, 3.ª ed., Berlín, 1959.

C. J. de Vogel, *Greek Philosophy. A Collection of Texts selected and supplied with some notes and explanations*, I, 3.ª ed., Leiden, 1963.

F. Cubells, *Los filósofos presocráticos*, 1.ª parte, Valencia, 1965.

J. Gaos, *Antología de la filosofía griega*, 2.ª ed., México, 1968.

R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, I, 7.ª ed., Buenos Aires, 1974.

Colección «Filosofia antica» (de la «Biblioteca di Studi Superiori», ed. «La Nuova Italia», Florencia) dirigida por R. MONDOLFO y M. UNTERSTEINER; diversos fascículos que serán mencionados en las Introducciones especiales.

b) *Principales manuales de historia de la filosofía griega*

BURNET, *GP* = J. BURNET, *Greek Philosophy. From Thales to Plato*, Londres, 1914, reimpr., 1955.

ZN = E. ZELLER - W. NESTLE, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, I 1-2, Leipzig, 1920-22.

W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía antigua*, I: *La Filosofía de los griegos* (trad. F. Larroyo), México, 1941.

— *Historia de la filosofía antigua* (trad. J. Rovira Armengol), Buenos Aires, 1955.

L. ROBIN, *La Pensée Grecque*, París, 1948, 3.ª ed., 1963.

T. GOMPERZ, *Pensadores griegos*, I (trad. C. G. Körner), Buenos Aires, 1951.

W. K. C. GUTHRIE, *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles* (trad. F. M. Torner), México, 1953.

KRANZ, *GP* = W. KRANZ, *Die griechische Philosophie*, Bonn, 1955; 5.ª ed., Brema, 1962; trad. cast., México, 1962-64.

K. JOËL, *Geschichte der Antiken Philosophy*, I, Tubinga, 1921.

F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, I, 1, Nueva York (reimpresión), 1960; trad. cast., Barcelona, 1964.

GUTHRIE, I y II = W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, 1962; II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, 1965.

c) *Principales estudios sobre la filosofía presocrática*

CORNFORD, *FRtoP* = F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, 1912; reed., Nueva York, 1957.

A. COVOTTI, *I presocratici*, Nápoles, 1934.

W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1941; reimpr., 1966.

GIGON, *Ursprung* = O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basilea, 1945; trad. cast., Madrid, 1971.

W. JAEGER, *Paideia*, I (trad. J. GAOS), México, 1946.

P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2.ª ed., París, 1949.

CHERNISS, *ACPP* = H. F. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935; reimpr., Nueva York, 1964.

JAEGER, *Teología* = W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. J. Gaos), México, 1952.

R. MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica* (trad. F. González Ríos), Buenos Aires, 1952.

— *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955.

MCDIARMID, *TonPC* = J. B. MCDIARMID, «Theophrastus on the Presocratic Causes», *HSCP* 61 (1953), 85-156.

SNELL, *Entd.* = B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, 3.ª ed., Hamburgo, 1955; trad. cast., Madrid, 1963.

FRÄNKEL, *Wuf* = H. FRÄNKEL, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich, 1955.

E. PACI, *Storia del pensiero presocratico*, Turín, 1957.

K. FREEMAN, *Companion to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, 1959.

SOLMSEN, *ASPW* = F. SOLMSEN, *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, Nueva York, 1960.

H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, 1962.

J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Munich, 1962.

CORNFORD, *Pr. Sap.* = F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought*, ed. por W. K. C. Guthrie, Nueva York, 1965.

J.-P. VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego* (trad. M. Ayerra), Buenos Aires, 1965.

G. CALOGERO, *Storia della logica antica*, I, Bari, 1967.

J. BRUN, *Les présocratiques*, París, 1968.

HÖLSCHER, *A. F.* = U. HÖLSCHER, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Gotinga, 1968.

UBV = *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, ed. por H.-G. GADAMER, Darmstardt, 1968.

T. G. SINNIGE, *Matter and Infinity in the Presocratics Schools and Plato*, Assen, 1968.

SPP, I = *Studies in Presocratic Philosophy*, I: *The Beggining of Philosophy*, ed. por D. J. FURLEY - R. E. ALLEN, Londres, 1970.

STOKES, *One and Many* = M. C. STOKES, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, 1971.

A. P. D. MOURELATOS (ed.), *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*, Nueva York, 1974.

SPP, II = *Studies in Presocratic Philosophy*, II: *Eleatics and Pluralists*, ed. por R. E. ALLEN - D. J. FURLEY, Londres, 1977.

d) *Principales manuales de historia de la ciencia griega*

HEATH, *Aristarchus* = T. L. HEATH, *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus*, 1913; reimpr., Oxford, 1966.

HEATH, I = T. L. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, I, 1921; reimpr., Oxford, 1965.

B. FARRINGTON, *Ciencia Griega* (trad. E. Molina y Vedia - H. Rodríguez), Buenos Aires, 1957.

SCHUMACHER = J. SCHUMACHER, *Antike Medizin*, 2.ª ed., Berlín, 1963.

DICKS, *EGA* = D. R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Bristol, 1970.

G. E. R. LLOYD, *De Tales a Aristóteles* (trad. C. E. Gondell), Buenos Aires, 1973.

e) *Abreviaturas de nombres de revistas y actas*

AAA	=	*Acta Academiae Aboensis.*
AAASH	=	*Acta Antiqua Academica Scientia Hungarica.*
ABG	=	*Archiv für Begriffsgeschichte.*
AGP	=	*Archiv für Geschichte der Philosophie.*
AHES	=	*Archiv for History of Exact Sciences.*
AJP	=	*American Journal of Philology.*
CP	=	*Classical Philology.*

CQ	=	*Classical Quarterly.*
CR	=	*Classical Review.*
HSCP	=	*Harvard Studies in Classical Philology.*
JHI	=	*Journal of the History of Ideas.*
JHP	=	*Journal of History of Philosophy.*
JHS	=	*Journal of Hellenic Studies.*
MH	=	*Museum Helveticum.*
Mnemos.	=	*Mnemosyne.*
Philol.	=	*Philologus.*
Phr.	=	*Phronesis.*
PP	=	*La Parola del Passato.*
QS	=	*Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik.*
RCSF	=	*Rivista Critica di Storia della Filosofia.*
RE	=	*Realencyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft.*
REA	=	*Revue des études anciennes.*
REG	=	*Revue des études grecques.*
RFIC	=	*Rivista di Filologia e di Istruzione Classica.*
RhM	=	*Rheinisches Museum.*
SBAW	=	*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.*
SBB	=	*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie.*
SIFC	=	*Studi italiani di filologia classica.*
TPR	=	*The Philosophical Review.*
TRM	=	*The Review of Metaphysics.*

ZENÓN DE ELEA

INTRODUCCIÓN

En la historia de la filosofía hay figuras cuyo nombre se ha conservado por el solo hecho de haber sido continuadores, o, apenas, meros repetidores de filósofos de primera magnitud. Las contingencias de la transmisión histórica de las ideas filosóficas quiso que ciertos nombres no pasaran al olvido y así han perdurado, incluso como modestos apéndices de grandes filósofos. Pero también se ha dado el caso opuesto, el de figuras que bien pudieron haber brillado con luz propia y quedaron eclipsadas por una secular asociación con algún maestro de relieve sobresaliente. Éste es el caso de Zenón de Elea.

No sólo el hecho de haber nacido en Elea hizo de él un forzoso «eleático», sino que el genio literario de Platón lo convirtió, a los pocos años de su muerte, en un defensor acérrimo de su conciudadano Parménides, a quien habría acompañado a Atenas para exponer su pensamiento. Pero he aquí que el destino parece haberse ensañado con Zenón: casi nadie otorga crédito hoy a la insólita *tournée* filosófica descrita por Platón, pero pocos son los que se atreven a independizar la filosofía de Zenón de la de Parménides. Nuestro análisis de los testimonios y de los escasos fragmentos de Zenón, en cambio, nos permite sostener que su filosofía puede explicarse sin recurrir a los postulados parmenídeos,

y que su originalidad residió básicamente en la ejercitación formal de ciertos procedimientos —haya sido o no el «inventor» de la dialéctica (cf. textos núms. 30 y 31, y nota 10)— que luego formarían parte del andamiaje especulativo de todo sistema demostrativo.

¿Qué relación intelectual hay entre Zenón y Parménides? Como ya señaláramos, todos los testimonios parecen coincidir en un punto: Zenón fue discípulo de Parménides y sostuvo las tesis de su maestro. Esta opinión, por otra parte, fue la única que predominó entre los estudiosos hasta fecha reciente, al extremo de que se llegó a sostener que prácticamente no hay pasaje de Parménides que no haya contado con el «apoyo» explícito de Zenón (cf. UNTERSTEINER, páginas XIX-XXIX, y W. KULLMAN, «Zenon und die Lehre des Parmenides», *Hermes* 86 [1958], 157-172). Las críticas comenzaron respecto del testimonio más antiguo y más prestigioso: el de Platón. Si se examina con atención las afirmaciones de los demás doxógrafos, ellas no ofrecen datos concluyentes (cf. textos núms. 17 a 23, y nota 8). Platón, en cambio, es excesivamente explícito («el libro es una defensa del sistema de Parménides», *Parm.* 128c), y, por eso mismo, sospechoso.

Ya en 1957, N. B. Booth relativizó en parte la fuerza del testimonio platónico al afirmar que, en el *Parm.*, tanto Zenón como Parménides son «caracteres idealizados» que expresan argumentos «más extremos que los que realmente pensaron ellos mismos» (*Phr.* 1, pág. 2). Pero, en resumidas cuentas, Booth no se apartó en forma decisiva de los intérpretes tradicionales, pues concluyó que «los argumentos de Zenón estaban basados, en última instancia, en el dogma de Parménides» (*JHS*, pág. 201). Quien llevó a cabo una profunda revisión crítica del testimonio platónico fue F. Solmsen, en un documentado trabajo publicado en 1971. A partir de la idea de que el testimonio de Simplicio es también

deudor de Platón, Solmsen acusó a éste de haber acoplado a las tesis de Parménides ciertas hipótesis de Zenón que a él le parecieron compatibles con aquéllas, cuando en realidad Zenón habría defendido «una versión modificada de la teoría eleática» (pág. 140), independiente de la de Parménides, e incluso polémica tanto respecto de lo múltiple como de lo uno.

Dos destacados estudiosos de la filosofía griega acusaron el impacto del trabajo de Solmsen. Kurt von Fritz, autor de la exhaustiva reseña sobre Zenón en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie* (2.ª serie, t. 19, 1970, cols. 53-83), aceptó las conclusiones de Solmsen aunque con una pequeña reserva: Zenón, al atacar al movimiento y al cambio, colaboró con Parménides en la crítica del mundo de la *doxa*, aunque Platón los haya asociado con otra intención (*Diánoia*, pág. 11). G. Vlastos, en cambio, refutó la mayor parte de las afirmaciones de Solmsen y volvió a otorgar credibilidad al testimonio platónico. Según Vlastos, cuando un autor «cita un libro con tanta exactitud, podemos razonablemente inferir que habla con un conocimiento de primera mano» (*JHS*, pág. 142), y, en consecuencia, no tenemos por qué poner en duda que Zenón haya sido un seguidor de Parménides. A esta observación de Vlastos podemos responder, por un lado, con las numerosas citas incorrectas que encontramos en los diálogos platónicos. (Si siempre creyéramos al pie de la letra lo que dice Platón, el argumento del tercer hombre, expuesto *por Parménides* en *Parm.* 132a, tendría que haber pertenecido realmente al filósofo eleático, así como la serie de hipótesis contradictorias sobre lo Uno, que comienza en *Parm.* 137c, y que son absolutamente incompatibles con los fragmentos que hoy poseemos del *Poema* de Parménides.) Pero, por otro lado, si analizamos literalmente el texto de Platón, debemos admitir que, si bien, al comienzo del *Parm.*, Zenón, al

responder a Sócrates, admite decir lo mismo que su maestro (128b), señala casi en seguida que el verdadero alcance de su obra —que «no fue captado completamente por Sócrates» (128c)— es la *defensa* de la tesis de Parménides mediante la exposición de las hipotéticas consecuencias a las que llegarían quienes sostuviesen lo contrario. Pero si se tiene en cuenta la índole general del diálogo, y, en especial, algunos pasajes que suelen dejarse de lado cuando se estudia el pensamiento de Zenón —en especial, 135d ss.— parecería que la defensa de su maestro por parte de Zenón es puramente dialéctica. Cuando el Parménides platónico se refiere al pensamiento zenoniano, aconseja a Sócrates que se someta al mismo «ejercicio» (*gymnasía*) «que se ha escuchado de Zenón» (*Parm.* 135d). Esta *gymnasía* consiste en afirmar respecto de un mismo elemento, su existencia y su inexistencia, lo cual Zenón acaba de ilustrar con la hipótesis «si existe la pluralidad» y luego, *también*, con la de «si no existe la pluralidad» (136a). Esta imagen de Zenón, por otra parte, concuerda con la que presentara Platón en el *Fedro* (cf. texto núm. 39 y nota 14) —la cual resultaría incompatible con un Zenón «eleático»— y con una larga serie de testimonios que acentúa el carácter de ejercitación dialéctica de su obra.

En esta utilización meramente formal de la dialéctica residiría la originalidad filosófica de Zenón. En efecto: pareciera que en él la dialéctica se identifica pura y simplemente con la técnica de la discusión, sin tener una orientación propia ni el uso específico que este término tendrá en Platón o en Aristóteles. En este sentido, resulta sumamente ilustrativo el apelativo de «erístico» que encontramos en los textos núms. 32 y 33, pues ello nos indica que probablemente Aristóteles y luego los doxógrafos han encontrado gran similitud entre el método de Zenón y el de los filósofos megáricos, denominados también en su tiempo «erísticos» o «dialécticos», y que por esta razón, quizá, han asociado el nombre de Zenón a la dialéctica.

Los ejemplos enumerados en los textos núms. 39, 40 y 41 —al igual que el testimonio platónico de *Parm.* 136a— parecen señalar que la dialéctica habría consistido, para Zenón, en la demostración simultánea de una tesis y de su antítesis, lo cual, como vemos en el pasaje platónico recién mencionado y en los textos números 35 a 38, sólo tendría por objeto la ejercitación del razonamiento, una suerte de «gimnasia mental».

¿Significa esto que Zenón era pura y simplemente un sofista? Si bien hay autores que sostuvieron este punto de vista (cf. *infra*, nota 15), no encontramos en Zenón algunos de los rasgos típicos de la prédica sofística (como la defensa de la retórica). Por otra parte, no debemos olvidar que este movimiento surgió en la segunda mitad del siglo V a. C. en función de circunstancias históricas muy concretas, mientras que el libro de Zenón (máxime si lo escribió en su juventud, como se lee en *Parm.* 128d) no pudo ser posterior al año 465. No caben dudas, en cambio, de que el polémico Zenón, que argumentó con igual virulencia, por ejemplo, contra lo uno y contra lo múltiple (cf. textos núms. 53 a 62, y 45 a 52), no es susceptible de ser ubicado en un sistema filosófico específico. Nació en Elea, pero no por eso debe afirmarse que pertenece a la escuela eleática, cuya existencia, por otra parte, se torna ca 'a vez más dudosa a medida que se avanza en la investigación de la filosofía itálica de comienzos del s. V a. C. En este sentido, Parménides es una gran figura cuya soledad se acentúa día a día. El aporte personal de Zenón a la historia de la filosofía fue, según nuestra interpretación, exclusivamente metodológico, pues independizó de su contexto conceptual ciertos procedimientos formales utilizados ya por Parménides —entre ellos, la

«reductio ad absurdum»— y se sirvió de ellos para argumentar en favor y en contra de determinadas hipótesis. Sin haber sido un sofista, prefiguró ya los «discursos dobles» y, sin duda a pesar suyo, fue quizá el primer relativista. El único objetivo de sus brillantes ejercicios dialécticos habría sido puramente «gimnástico», y sobre la base de esta interpretación hemos estructurado nuestra exposición del pensamiento de Zenón.

Bibliografía

a) *Recopilación de fragmentos*

H. D. P. LEE, *Zeno of Elea*, Cambridge, 1936; 2.ª ed., Amsterdam, 1967. Contiene una exhaustiva recopilación de fragmentos y testimonios en griego, traducidos al inglés.

P. ALBERTELLI, *Gli Eleati*, Bari, 1939.

M. UNTERSTEINER, *Zenone. Testimonianze e frammenti*, Florencia, 1963. Contiene la recopilación de testimonios y fragmentos de DK, con algunos agregados, en versión griega e italiana.

b) *Estudios de conjunto*

V. BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, 1926; I: *Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement*; II: *Les prétendus sophismes de Zénon d'Élée.*

G. CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo*, Roma, 1932, págs. 87-155.

H. FRAENKEL, «Zeno of Elea's attacks on plurality» (1955), en R. E. ALLEN - D. J. FURLEY (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy*, Londres, 1975, II, págs. 102-142.

N. D. BOOTH, *Phr. 1* = «Were Zeno's arguments a reply to attacks upon Parmenides?», *Phr.* 2, 1 (1957), 1-9.

— *Phr.* 2 = «Were Zeno's arguments directed against the Pythagoreans?», *Phr.* 2, 2 (1957), 90-103.

— *JHS* = «Zeno's paradoxes», *JHS* 77, 2 (1957), 187-201.

G. VLASTOS, *Encycl.* = «Zeno of Elea», en *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York - Londres, 1967, VIII, págs. 369-379.

ZMR = E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Florencia, 1967, vol. III de la 1.ª parte, a cargo de G. REALE.

W. C. SALMON (ed.), *Zeno's paradoxes*, Indianápolis - Nueva York, 1970.

F. SOLMSEN, «The tradition about Zeno of Elea re-examined», *Phr.* 16, 2 (1971), 116-141.

G. VLASTOS, «Plato's testimony concerning Zeno of Elea», *JHS* 95 (1975), 136-161.

K. VON FRITZ, «Zenón de Elea en el *Parménides* de Platón», *Diánoia*, 1975 (trad. B. NAVARRO).

I. Datos biográficos de Zenón de Elea.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

1 (29 A 1) D. L., IX 28-29: Éste [= Zenón] prefirió Hyele, su patria, llamada luego Elea[1]. La ciudad, colonia de los foceos, era de escasa importancia, pero poseía la virtud de procrear sólo hombres excelentes... Zenón alcanzó su madurez durante la Olimpíada 79.ª (464-1 a. C.).

2 (29 A 2) *Suda*: Zenón... vivió durante la Olimpíada 78.ª (468-5 a. C.).

3 (29 A 3) Eus., *Crónica* a la Olimpíada 81ª (456-3 a. C.), 1-3: Alcanzaron su madurez Zenón y Heráclito el Oscuro.

4 (29 A 11) Platón, *Parm.* 127a: Céfalo: [Dijo Antifonte que Pitodoro relató que] Parménides era ya muy anciano, con el cabello bastante gris; su porte era noble y distinguido y tenía alrededor de sesenta y cinco

---

1 Elea era una colonia fundada por los foceos en la segunda mitad del siglo VI a. C. En la actualidad, las ruinas de Elea (hoy, Velia) se encuentran a 2 km. de Marina de Casalvelino, una pequeña ciudad italiana ubicada al sur de Nápoles, a unos 30 km. de Paestum. Acerca de la fundación de Elea, cf. vol. I, «Parménides», nota 2 y textos núms. 862 a 865.

años. Zenón se acercaba a los cuarenta años, era alto y de aspecto agradable[2].

---

2 La *acmé* de Zenón se ubica entre 468 y 450.

Todos los testimonios concuerdan en que Zenón era originario de Elea. Las discrepancias surgen cuando se trata de establecer la fecha de su nacimiento. Al respecto contamos con tres afirmaciones concretas y una indirecta, si bien en los cuatro casos se hace alusión a la *acmé* del filósofo, y no a su fecha de nacimiento. La discrepancia es fácilmente observable en los textos de Diógenes Laercio, *Suda* y Eusebio: la *acmé* de Zenón oscilaría entre el 468 y el 453 (y su nacimiento, en consecuencia, entre el 508 y el 493). En lo que respecta al *Parménides*, la acción presenciada por Pitodoro (quien habría sido alumno de Zenón: cf. texto núm. 34) y referida por Antifonte y luego por Céfalo, suele ser ubicada alrededor del año 450 (cf. F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, Londres, 1939, pág. 64). ¿Cuál es el testimonio más fidedigno? Ninguno. Diógenes Laercio, deudor de Apolodoro en lo que a cronologías se refiere, hereda también el esquematismo de este autor, según el cual la *acmé* de cada pensador suele coincidir con un acontecimiento prominente de la ciudad que lo vio nacer. Así, la *acmé* de Jenófanes se ubica en el 540, fecha hipotética de la fundación de Elea; la de Parménides, 40 años después (en el 500), y, consecuentemente, la de Zenón en el 460. La *Suda*, como demostró Zeller respecto de Parménides (ZMR, pág. 167, nota), suele ser deudor de Diógenes Laercio, a quien —como en este caso— corrige en muy pequeña medida. La fecha aportada por Eusebio es más discutible aún, pues si Zenón hubiese sido contemporáneo de Heráclito, éste habría sido posterior a Parménides en una generación, lo cual no fue ni aventurado por los críticos más acérrimos de la tradicionalmente admitida antelación de Heráclito respecto de Parménides. El testimonio de Platón, por último, debe tomarse también con exceso de cautela, pues los diálogos platónicos abundan en falsas alusiones cronológicas y en escenas ficticias con personajes reales. Es muy probable que la reunión en Atenas de Zenón, Parménides y el joven Sócrates no haya sido más que un artificio didáctico. Platón, que desea liberarse de los resabios eleáticos extremos de su propia filosofía, pone en boca de Zenón y de Parménides los elementos que considera heredados por él, quizá a pesar suyo, de sus maestros; y los somete a una crítica despiadada. En resu-

b) *Relación personal con Parménides.*

5 (29 A 11) PLATÓN, *Parm.* 127b: CÉFALO: [Dijo Antifonte que Pitodoro relató que] se decía que éste [= Zenón] había llegado a ser el favorito[3] de Parménides.

6 PLATÓN, *Parm.* 128a: SÓCRATES: Me doy cuenta, Parménides, de que Zenón quiere asociarse contigo no sólo con su amistad, sino también con su libro.

7 (29 A 1) D. L., IX 25: Afirma Apolodoro en sus *Crónicas* que éste [= Zenón] era hijo natural de Teleutágoras, pero, por adopción, de Parménides... Zenón fue oyente de Parménides y llegó a ser su favorito.

8 (29 A 11) ATEN., XI 505 F: Afirmar, sin estar apremiado por ninguna necesidad, que Zenón, conciudadano de Parménides, había llegado a ser su favorito, es lo más abominable y falso.

c) *Hipotética permanencia en Atenas.*

9 (29 A 11) PLATÓN, *Parm.* 127a: CÉFALO: Dijo Antifonte que Pitodoro relató que en cierta ocasión vinieron a las Grandes Panateneas Zenón y Parménides.... Decía que ellos habían permanecido en casa de Pitodoro, en el Cerámico, en los extramuros. Allí llegaron Sócrates y otros más que estaban con él y que querían escuchar el libro de Zenón, ya que éste llegaba allí por primera vez. Sócrates, por entonces, era muy joven. El mismo Zenón lo leyó.

10 (29 A 4) [PLATÓN], *Alc. May.* 119a: SÓCRATES: Puedo afirmar que, por su trato con Zenón, llegaron a ser más sabios Pitodoro, hijo de Isóloco, y Calias, hijo de Calíades.

11 PLUT., *Pericl.* 4, 5: Pericles fue discípulo también de Zenón de Elea.

12 (29 A 1) D. L., IX 28: [Zenón] prefirió Elea, donde transcurrió toda su vida, antes que a la arrogancia de los atenienses, al punto de que jamás residió entre ellos[4].

d) *Actividad política.*

13 (29 A 1) D. L., IX 26-7: [Zenón] fue el hombre más excelente, tanto en filosofía como en política... Cuando quiso derrocar al tirano Nearco (otros dicen que fue Diomedón) fue encarcelado, según cuenta Heraclides en el *Epitomé* de Sátiro. Al ser interrogado, le hizo saber al tirano que, acerca de ciertos asuntos, tenía que decirle algo al oído, y entonces le mordió la oreja. No la soltó hasta que fue lanceado... Finalmente, se mordió la lengua y se la escupió al tirano en la cara. Entonces sus conciudadanos, envalentonados, lapidaron al tirano.

14 (29 A 15) ELÍAS, *Categ.* 109, 6: [Zenón] era dialéctico en su vida misma, pues decía una cosa y pen-

men, podemos afirmar que nada se sabe con exactitud acerca de la *acmé* de Zenón, cuyos límites extremos podemos a lo sumo ubicar entre 468 y 450.

[3] El término griego *paidikós* tiene el sentido fuerte de «amante», lo cual provocó la airada reacción de Ateneo (cf. texto núm. 8). La referencia a la adopción de Zenón por parte de Parménides puede haberse debido, como señalaba ZELLER, a un intento de atenuar la fuerza del *paidikós* platónico (*ZMR*, página 338, nota).

[4] La verosimilitud del viaje a Atenas depende del crédito que demos al testimonio platónico (cf. *supra*, nota 2). El texto de Diógenes Laercio, por su parte, parecería negar que Zenón hubiese salido alguna vez de Elea, aunque, como observara GUTHRIE, II, pág. 80, n. 2, con el verbo *apodēméō* (residir) sólo se negaría que Zenón se hubiese hecho ciudadano ateniense.

saba otra... Interrogado cierta vez por el tirano sobre quiénes eran los que querían derrocarlo, denunció a los guardias. El tirano, convencido, los suprimió, y produjo así su ruina. Zenón había pensado que valía la pena mentir para obtener la derrota del tirano [5].

e) *Muerte.*

15 (29 A 2) *Suda*: [Zenón] fue arrojado en un mortero, mutilado y destrozado.

16 AL-MUB., *Sent esc.* [6], *s. v. Zenón*: Murió torturado a la edad de setenta y ocho años.

f) *Relación de la obra de Zenón con la de Parménides.*

17 (29 A 1) D. L., IX 25: Zenón fue oyente de Parménides.

18 (29 A 2) *Suda*: Zenón, hijo de Teleutágoras... fue alumno de Jenófanes o de Parménides.

---

5 El anecdotario concuerda en atribuir a Zenón una actitud indómita y obcecadamente altiva. El detalle de la mutilación de la lengua, mencionado por Diógenes Laercio (texto núm. 13) y repetido, entre otros, por Plutarco (*Adv. Colot.* 32, pág. 1126 D) y por Clemente (*Strom.* IV 57) probablemente sea una invención tendente a simbolizar la inmolación suprema de Zenón, quien, vencido por la fuerza del tirano, aniquila su «herramienta de trabajo». En efecto: para señalar la habilidad dialéctica de Zenón varias fuentes lo denominan «bilingüe» (*amphoteróglōssos*, cf. textos núms. 36, 42 y 43), y en un texto de Diodoro aparece con toda claridad la relación entre la lengua y la actividad intelectual, contrapuesta al cuerpo: «¡Ojalá dominara a mi cuerpo del mismo modo que soy el señor de mi lengua!» (X 182 = 29 A 6).

6 La sección dedicada a Zenón de este texto, escrito a mediados del s. XI, fue traducida del árabe al alemán por Franz Rosenthal y publicada en *Orientalia* 6, N. S. (1937), 21-67, de donde la reprodujo UNTERSTEINER, págs. 16-21.

19 (29 A 7) PLUT., *Adv. Colot.* 32, 1126 D: Zenón, discípulo [7] de Parménides...

20 PLATÓN, *Parm.* 128a: SÓCRATES: Él [= Zenón] escribió del mismo modo que tú [= Parménides], pero pretende engañarnos con algunos cambios, como si dijera otra cosa. Pues tú, en tu Poema, afirmas que todo es uno, y ofreces de ello pruebas adecuadas y pertinentes; él, en cambio, dice que la multiplicidad no existe, y propone también varias pruebas dignas de consideración. Uno afirma la unidad, el otro niega la multiplicidad; cada uno se expresa de modo que pareciera que nada tienen en común, si bien ambos dicen casi lo mismo.

21 (29 A 12) PLATÓN, *Parm.* 128b: ZENÓN: El libro [mío] es una defensa del sistema de Parménides contra quienes...

22 (29 A 15) ELÍAS, *Categ.* 109, 6: Zenón se adhiere a su maestro Parménides (que decía que lo que es, es uno conceptualmente, y múltiple en apariencia) con cuarenta demostraciones de que lo que es, es uno, pues consideró que era correcto defender a su propio maestro. Y también de acuerdo con su maestro, que sostenía que lo que es, es inmóvil, ofreció cinco demostraciones de que lo que es, es inmóvil.

23 (29 A 23) Ps. PLUT., 5: Zenón de Elea no expuso nada propio, sino que problematizó aún más acerca de estas cosas ⟨es decir, las estudiadas por Parménides⟩ [8].

---

7 El término *gnṓrimos* significa también «allegado», «conocido», «pariente»; cf. PLATÓN, *Rep.* 343e.

8 La relación entre la obra de Parménides y la de Zenón parece haber sido forjada por Platón.

La mayor parte de los testimonios parece coincidir en que Zenón fue partidario de Parménides y que incluso defendió vehementemente sus puntos de vista. No obstante,

II. ESCRITOS.

24 (29 A 2) *Suda*: Escribió *Discusiones, Comentarios a Empédocles, Contra los filósofos* y *Acerca de la naturaleza*[9].

25 (29 A 12) PLATÓN, *Parm.* 128d: ZENÓN: Este libro [mío] refuta a los partidarios de la multiplicidad... El libro fue escrito por mí cuando era joven, con esta intención combativa, pero luego alguien me lo robó. Por esa razón no me fue posible considerar si debía darlo a conocer o no.

---

si examinamos con detenimiento estos testimonios, vemos que, aparte del platónico, que es excesivamente explícito (texto núm. 21), el resto no ofrece datos concluyentes. El más concreto es el de Elías (texto núm. 22), que parece seguir en general a Aristóteles (cf. CALOGERO, pág. 91). Que Zenón haya «escuchado» a Parménides, como dice Diógenes Laercio (texto núm. 17), no resulta nada extraño, pues ambos fueron conciudadanos, pero ello no implica que se haya convertido en su discípulo. La vaguedad de la *Suda* (texto núm. 18) le priva de valor testimonial. El texto de Plutarco (texto núm. 19) podría hacer alusión a la «adopción» legal de Zenón por parte de Parménides, mientras que la «problematización» a que alude Ps. Plutarco en el texto núm. 23 no implica una comunión de puntos de vista con Parménides sino que parece más bien sugerir una crítica del «maestro». Respecto del testimonio platónico, cf. *supra, Introducción.* Como resumen de este espinoso problema podemos hacer dos observaciones: a) Aristóteles, que dedica a Zenón varias páginas de su *Física*, nunca lo relaciona con Parménides; b) En *Parm.* 128a (texto núm. 20) Platón parece *deducir* la filiación entre Zenón y Parménides a partir de ciertos elementos que él considera similares, y esa deducción tiene todo el carácter de un descubrimiento (porque «cada uno se expresa de modo que pareciera que nada tienen en común», *pero*...). La relación de filiación, entonces, no parece haber sido percibida con nitidez antes de Platón.

[9] La divergencia acerca del número de las obras de Zenón no es significativa. Bien puede tratarse de un solo libro con varias secciones, difundidas luego quizá separadamente, o de

26 (29 B 3) SIMPL., *Fís.*, 140, 28: ¿Para qué seguir hablando, si esto está en el libro de Zenón?

27 PROCLO, *Parm.* 619, 34: [Zenón] escribió un libro en el cual demostraba...

28 AL-MUB., *Sent. esc., s. v. Zenón*: Escribió un solo libro sobre la naturaleza...

29 (29 A 14) D. L., III 48: Se dice que Zenón de Elea fue el primero en escribir diálogos[10].

III. DOCTRINA.

a) *La dialéctica de Zenón.*

30 (29 A 10) D. L., VIII 57: Aristóteles, en el *Sofista*, afirma que... Zenón fue el inventor de la dialéctica.

31 (29 A 2) *Suda*: Se dice que éste [= Zenón] fue el inventor de la dialéctica.

32 GAL., *Hist. Philos.* 3: Zenón de Elea, el iniciador de la filosofía erística...

33 EPIF., II: Zenón de Elea, el erístico...

34 (29 A 4) [PLATÓN], *Alc. May.* 119a. Cuando cada uno de éstos [= Pitodoro y Callias], pagando a Zenón diez minas, llegó a ser sabio y renombrado.

---

varios títulos de una misma obra. Un análisis exhaustivo del problema se encuentra en UNTERSTEINER, págs. 26-29.

[10] La mayor parte de los estudiosos niegan hoy validez a este testimonio. Quizá la falsa atribución se deba a su presunta «invención» de la dialéctica (cf. *infra*, nota 15) o, más probablemente, al hecho de presentar sus hipótesis en forma de preguntas y respuestas, tal como se ve no sólo en el *Parménides* platónico (donde, en rigor, es Zenón el interrogado), sino también en la anécdota recogida por Simplicio (texto número 68) sobre la conversación entre Zenón y Protágoras.

35 (29 A 4) PLUT., *Pericl.* 4, 5: Pericles fue oyente también de Zenón de Elea, quien, como Parménides, se ocupaba del estudio de la naturaleza, pero que ponía en práctica una conducta refutatoria que conducía, mediante argumentos contradictorios, a una situación sin salida.

36 SIMPL., *Fís.* 139, 3-6: Parece que Zenón intentaba, a modo de ejercitación [11], demostrar ambas cosas (o sea, lo uno y la multiplicidad). Por eso era llamado «bilingüe»; y planteaba dificultades acerca de lo uno con estos argumentos... (sigue B 2).

37 SIMPL., *Fís.* 1288, 37-38: Acerca de los argumentos de Zenón, que éste planteaba para ejercitar [12] a sus interlocutores...

38 SIMPL., *Fís.* 1012, 22-24: Aristóteles dice que los argumentos de Zenón acerca del movimiento son cuatro, mediante los cuales, para ejercitar [13] a sus oyentes, parecía eliminar lo más evidente de las cosas existentes: el movimiento.

39 (29 A 13) PLATÓN, *Fedro* 261d: SÓCRATES: ¿Acaso no sabemos que el Palamedes eleático [14] se expresa con una técnica tal que a los oyentes les parece que lo mismo es semejante y desemejante, uno y múltiple, quieto y, a la vez, móvil?

---

11 Traducimos *gymnastikós* por «a modo de ejercitación».
12 Traducimos *gymnázōn* por «para ejercitar».
13 Traducimos *gymnázōn* por «para ejercitar».
14 Palamedes era un héroe legendario condenado injustamente a muerte por Ulises y al cual se le atribuye la invención del juego del ajedrez y del número. Ya desde la antigüedad se admitió que se trataba aquí de una alusión a Zenón, caracterizado él también por su valentía (cf. textos núms. 13 y 14) y por su ingenio.

40 PROCLO, *Parm.* 620, 1: Zenón demostraba que lo mismo será semejante y desemejante, igual y desigual...

41 ISÓCR., *Hel.* 3: ...O Zenón, que intentaba demostrar que lo mismo es posible y, a la vez, imposible.

42 (29 A 1) D. L., IX 25: Acerca de él [o sea, de Zenón] y de Meliso, Timón dijo lo siguiente: «El gran poder inagotable del bilingüe Zenón, crítico de todos...».

43 (29 A 15) ELÍAS, *Categ.* 109, 6: Zenón fue llamado «bilingüe» no porque fuese un dialéctico, como Zenón de Citio, ni porque afirmase y refutase las mismas cosas, sino porque era dialéctico en su vida misma, pues decía una cosa y pensaba otra [15].

---

15 Para Zenón la dialéctica era sólo una «gimnasia mental». El uso de la dialéctica por parte de Zenón está señalado por la mayor parte de los testimonios antiguos, e incluso algunos (textos núms. 30 y 31) lo mencionan como el iniciador de dicho procedimiento. No obstante, para Zenón la dialéctica habría consistido puramente en una «gimnasia mental» (cf. *supra*, Introducción). Una actitud de esta índole, como puede observarse con facilidad, se acerca peligrosamente al procedimiento empleado por los sofistas, y el texto núm. 34 agrega un componente típico de la enseñanza sofística: el precio de las «lecciones». Según F. M. CORNFORD, la forma en que Platón presenta a Zenón en el *Parm.* implica ya que lo considera un «mero sofista» (*op. cit.*, pág. 67), lo cual encontraría su apoyo en el apelativo de «discutidor» («controversialist», *antilogikós*) que le había aplicado en el *Fedro* (261c). También A. DIÈS es de esta opinión: el Zenón del *Parm.* «joue un peu au grand sophiste», y es para escucharlo a él —y no a su maestro— que se lleva a cabo la reunión en casa de Pitodoro (*Platón, Œuvres Complètes*, tome VIII, 1.e partie, «Parménide», París, 1923, pág. 15), lo cual nos demostraría que ésta es, «históricamente, la mejor manera de comprender a Zenón» (DIÈS, *op. cit.*, pág. 16).

44 (29 A 5) ARIST., *Retór.* I 12, 137b: ...Como si fuera posible vengarse, al mismo tiempo, por el padre y por la madre, como Zenón[16].

b) *Ejemplos de ejercitación dialéctica.*

1) *Contra la multiplicidad*[17].

45 (29 A 21) FILÓP., *Fís.* 49, 2: Zenón de Elea, oponiéndose a quienes se burlaban de la opinión de su maestro Parménides, según la cual lo que es, es uno, y en apoyo de la opinión de su maestro, intentaba demostrar que es imposible que haya multiplicidad en lo que existe. Pues —dice— si existe la pluralidad, como ésta está constituida por varias unidades, es necesario que haya varias unidades con las cuales se constituya la multiplicidad. Si, como demostraremos, es imposible que haya varias unidades, es evidente que será imposible que haya multiplicidad, y como lo que es debe ser o uno o múltiple —y como es imposible que sea múltiple— se concluye que lo que es, es uno[18]. ¿Cómo demostraba que no es posible que hubiese varias unidades? Puesto que los que afirman la existencia de la multiplicidad confían en ésta sobre la base de la evidencia (pues existe un caballo, un hombre, y cada una

[16] Nadie acierta a explicarse a qué alude Aristóteles. En todo caso Zenón vuelve a ser el prototipo de alguien capaz de sostener al mismo tiempo tesis contradictorias.

[17] Todos los argumentos zenonianos —en especial, aquéllos dirigidos contra la multiplicidad y contra el movimiento— han sido objeto de exhaustivos análisis desde el punto de vista científico, y, por lo general, se ha llegado a la conclusión de que la matemática moderna «refuta» las aporías de Zenón (cf. especialmente A. GRÜNBAUM, *Modern science and Zeno's paradoxes*, 2.ª ed., Londres, 1968). La respuesta más sensata a este respecto —obvia, por otra parte— es la formulada por H. D. P. Lee: «Zenón ignoraba la matemática moderna» (LEE, pág. 2).

[18] Aquí termina la transcripción del texto por parte de DK.

de las cosas particulares, de cuya enumeración surge la multiplicidad), Zenón, pretendiendo destruir de un modo sofístico la evidencia, decía que si la multiplicidad proviene de estas cosas, como la multiplicidad se origina en las unidades, estas cosas han de ser unidades. Pero cuando se demuestre que no es posible que estas cosas sean unidades, será evidente que no podrán originar multiplicidad alguna, si es que la multiplicidad deriva de las unidades. Esto lo demuestra así: Sócrates —dice—, que pasa por ser una unidad de las que constituyen la multiplicidad, no es sólo Sócrates, sino también blanco, filósofo, de vientre prominente y de nariz roma, de modo que él mismo es uno y múltiple. Pero como es imposible que lo mismo sea uno y múltiple, Sócrates no es uno. Y lo mismo ocurre con las demás cosas, con las cuales se dice que se origina la multiplicidad. Si no es posible que haya varias unidades, es evidente que no habrá multiplicidad. Pero si es necesario que lo que es, sea uno o múltiple, ha quedado demostrado que no es múltiple porque no hay varias unidades; por consiguiente, es necesario que sea uno. Zenón demuestra lo mismo a partir de lo continuo. Pues si lo continuo es uno, como lo continuo es siempre divisible, es posible dividir siempre lo dividido en varias partes. Si esto es así, lo continuo es múltiple. Entonces, lo mismo será uno y múltiple, lo cual es imposible. Vale decir que no será uno. Pero si nada continuo es uno, y si es necesario que la multiplicidad surja a partir de unidades, entonces... la multiplicidad no existirá.

46 SIMPL., *Fís.* 139, 19-23: Temistio dice que el argumento de Zenón supone que lo que es, es uno, por el hecho de ser continuo e indivisible. Si fuese divisible, dice, no sería exactamente uno, pues la división de los cuerpos podría llegar hasta el infinito. Pero parece más

bien que Zenón decía que era la multiplicidad la que no existía.

47 FILÓP., *Fís.* 80, 23: Su discípulo Zenón, en apoyo del maestro, supone que lo que es, es necesariamente uno e inmóvil, y lo supone sobre la base de la dicotomía hasta el infinito propia de lo continuo, pues si lo que es no fuese uno e indivisible, sino múltiple y divisible, nada sería exactamente uno (pues si lo continuo se dividiese sería divisible hasta el infinito), y si nada fuera exactamente uno, sino múltiple, lo múltiple consistiría en una pluralidad de unidades. Por consiguiente, es imposible que lo que es sea divisible. Entonces, es únicamente uno. O también [19]: si no existiera lo uno, y no fuese indivisible, tampoco habría multiplicidad, pues la multiplicidad consiste en una pluralidad de unidades. Cada unidad es una e indivisible, o divisible en partes. No obstante, si cada unidad es una e indivisible, el todo estará constituido por magnitudes indivisibles [20], pero si éstas son divisibles, nuevamente, preguntaremos lo mismo acerca de cada una de las unidades divididas, y así hasta el infinito. De este modo, el todo será infinitas veces infinito, si los entes fuesen múltiples. Como esto es imposible, lo que es será solamente uno, y no es posible que exista la pluralidad, pues cada unidad sería necesariamente dividida infinitas veces, lo cual es absurdo.

48 PLATÓN, *Parm.* 127e: Sócrates pidió que leyera nuevamente la primera hipótesis del primer argumento, y, una vez que la hubo leído, preguntó: «¿Qué quie-

19 El razonamiento siguiente aclara parte de la argumentación contenida en el fr. 1 de Zenón y que Simplicio transcribe en forma incompleta. Cf. nota 25.

20 Literalmente, «átomos». Esta afirmación no respeta la hipótesis «lo que es, es divisible», y por ello se la abandona sin refutarla.

res decir, Zenón, cuando afirmas que si los entes son múltiples, los mismos serán necesariamente semejantes y desemejantes, lo cual es imposible, pues lo desemejante no puede ser semejante, ni lo semejante, desemejante?... ¿Acaso tus argumentos no pretenden otra cosa sino luchar contra quienes afirman que la multiplicidad existe? ¿No piensas que cada uno de tus argumentos es una prueba de esto?»

49 (29 A 12) PLATÓN, *Parm.* 128c: ZENÓN: El libro es en verdad una defensa del razonamiento de Parménides contra quienes intentan ridiculizarlo y afirman que, si lo uno existe, se deducen de ello muchas consecuencias ridículas, contrarias al argumento mismo. Esta obra mía refuta a quienes sostienen la multiplicidad y les devuelve las críticas aumentadas, pues quiere demostrar que la hipótesis de que la multiplicidad existe experimenta ridiculeces mayores que la que afirma que lo uno existe, si se la analiza cuidadosamente.

50 (29 B 2) SIMPL., *Fís.* 139, 5-7: En cada una de las argumentaciones que contiene su libro muestra que quien afirma que existe la pluralidad incurre en contradicciones.

51 (29 B 1) SIMPL., *Fís.* 141, 2-8: Si [la multiplicidad] [21] existe, es necesario que cada cosa [22] tenga cierta

21 El sujeto implícito, como demuestra el último paso del razonamiento, («así, si existe la multiplicidad...») es «la multiplicidad». Fränkel, erróneamente, se inclina por «cada cosa», que aparece explícitamente en la oración siguiente (FRÄNKEL, pág. 138, n. 74). Si así fuera, el razonamiento quedaría privado de la llamativa estructura dialéctica que presenta: a) hipótesis de la existencia de la multiplicidad; b) explicitación de los caracteres de los integrantes de toda multiplicidad; y c) aporía de la existencia de la multiplicidad.

22 Cada uno de los integrantes de la multiplicidad, que, en esta hipótesis, no se consideran indivisibles, como demuestra el paso siguiente del razonamiento.

magnitud y espesor, y que una parte de ella se separe de la otra. Y el mismo razonamiento se aplica a esta parte separada[23], pues también ésta tendrá magnitud y separará algo de sí...[24]. Así, si existe la multiplicidad, es necesario que ésta sea pequeña y grande: pequeña, de modo tal que no tenga magnitud; grande, de modo tal que sea infinita[25].

---

[23] Literalmente, «sobresaliente» (*proúkhon*). Esta parte sobresaliente, como señalara W. E. ABRAHAM («The nature of Zeno's arguments against plurality», *Phr.*, 17 (1972), 44) es una consecuencia de la «separación» (*apékhein*) señalada en la etapa anterior del razonamiento.

[24] Como observara FRÄNKEL (pág. 137, n. 69), «de sí» (*autoû*) es partitivo y se refiere a «algo» (*ti*) y no al verbo.

[25] Suponer la existencia de la multiplicidad conduce a afirmaciones contradictorias.

Esta crítica de Zenón a la multiplicidad está formulada, aparentemente, con sus propias palabras. Entre los estudiosos hay prácticamente un acuerdo unánime sobre este punto, pero también lo hay acerca de la oscuridad del razonamiento. La argumentación pareciera señalar la aporía respecto de la *magnitud* (*mégethos*) en que incurre toda concepción pluralista de la realidad, mientras que en el texto siguiente (fr. B 3) se trataría de la aporía respecto de la *cantidad* de los elementos que integran la multiplicidad. No obstante, la ausencia de uno de los pasos de la argumentación (cf. VLASTOS, *Encycl.*, pág. 369) obliga al intérprete a recurrir a otros pasajes de Zenón para suplir la laguna, con los riesgos consiguientes. El razonamiento consta de varias etapas. En primer lugar, se argumenta acerca de la dificultad que se encuentra cuando se admite que cada uno de los integrantes de la multiplicidad posee determinada magnitud. En segundo lugar, se extrae una conclusión que abarca tanto a lo expuesto precedentemente como a la hipótesis contraria (sc., «las partes integrantes de la multiplicidad, no poseen magnitud»), que no figura en este fragmento de Zenón y cuyo contenido puede suplirse con el que recoge su fr. 2 (texto núm. 89). El esquema completo de la argumentación, en consecuencia, sería el siguiente: Si existe la multiplicidad, ésta estará integrada por unidades que a) poseen magnitud, o b) no poseen magnitud. Si a), cada unidad constará de partes, relacionadas unas con otras, y nunca podrá decirse que una parte sea la última; por consiguiente, estas partes serán infinitas (cf. fr. B 1 y texto núm. 45) y la multiplicidad que ellas integren será infinitamente grande. Si b), cada unidad no altera aquello a lo cual se agrega o de lo cual se quita; entonces, no posee realidad alguna (cf. fr. B 2 y texto número 60), y la multiplicidad integrada por estas partes será, consecuentemente, infinitamente pequeña. Vale decir que si existe la multiplicidad ella será tanto infinitamente grande como infinitamente pequeña.

52 (29 B 3) SIMPL., *Fís.* 140, 27-34: ¿Para qué seguir hablando, si esto está en el mismo libro de Zenón? Pues muestra nuevamente que si la multiplicidad existe, las mismas cosas son limitadas e infinitas. Zenón escribe esto de acuerdo con su propio estilo: «Si existe la multiplicidad, es necesario que sus integrantes sean tantos cuantos son...»[26]. Así demuestra, mediante la dicotomía, la infinitud de la pluralidad.

2) *Contra la unidad.*

53 SIMPL., *Fís.* 138, 19: Si pertenece a Zenón la afirmación de que lo uno no es algo que exista...

54 SIMPL., *Fís.* 138, 25-26: Pero si el mismo Zenón eliminó lo uno, demostrando que existe la multiplicidad...

55 (29 A 21) SIMPL., *Fís.* 99, 7-18: En esto parece que el argumento de Zenón era diferente del de su libro, tal como lo evoca Platón en el *Parménides*. Allí Zenón demuestra que la multiplicidad no existe, en apoyo de Parménides, quien afirmaba la existencia de lo uno, partiendo de lo opuesto. Aquí, en cambio, como dice Eudemo, también elimina lo uno (pues llama «lo uno» al punto), y acepta la existencia de la multiplicidad. No obstante, Alejandro piensa que Eudemo se refiere

---

[26] Se trata aquí de la *cantidad* de los elementos que integran la multiplicidad, como aclaramos en la nota anterior.

también aquí a que Zenón suprime la multiplicidad. Dice: «Según describe Eudemo, Zenón, el discípulo de Parménides, intentaba demostrar que la multiplicidad no puede existir porque consiste en una pluralidad de unidades, y lo uno no existe.» Pero resulta evidente de sus palabras que Eudemo no menciona en esta ocasión a Zenón como habiendo negado la multiplicidad. Creo que en el libro de Zenón tampoco figuraba la argumentación que menciona Alejandro.

56 (29 A 16; EUDEMO, fr. 37a) SIMPL., *Fís.* 97, 12-13: Dicen que también Zenón decía que si alguien le explicara qué es lo uno, sería capaz de dar razón de las cosas que son.

57 (29 A 21; EUDEMO, fr. 37) SIMPL., *Fís.* 97, 13-16: La dificultad, según parece, residía en que, por un lado, cada cosa sensible es considerada múltiple por admitir predicaciones y por ser susceptible de división, y, por otro lado, el punto no es siquiera una cosa, y él pensaba que no era nada, pues al agregarse a algo no lo aumenta y al quitarse no lo disminuye.

58 (29 A 21) ARIST., *Met.* III 4, 1001b: Según el axioma de Zenón, si lo uno en sí fuese indivisible, no existiría, pues aquello que al agregarse o al quitarse de algo no hace que esto aumente o disminuya, no es —dice— algo que exista, pues evidentemente lo que es tiene cierta magnitud, y la magnitud es la característica de los sólidos, pues existe en todas direcciones. Por eso, los otros objetos matemáticos, como el plano y la línea, al agregarse a algo, lo hacen mayor, y, al no agregarse, no. El punto y la unidad, en cambio, en modo alguno.

59 (29 A 22) SIMPL., *Fís.* 138, 3-6: Alejandro afirma que el segundo argumento, el de la dicotomía, pertenece a Zenón, y sostiene que si lo que es tuviese magnitud y fuese divisible, lo que es no sería uno, sino múltiple, y de este modo demuestra que lo uno no es algo que sea.

60 (29 B 2) SIMPL., *Fís.* 139, 9-19: En este argumento muestra que lo que no tiene magnitud, ni espesor, ni volumen, no existe en absoluto. «Si se le agregase a otro ente, no lo haría mayor... si se le quitase, no lo haría menor... es evidente que tanto lo que se quita como lo que se agrega, no son» (fr. 2). Zenón afirma esto no para eliminar lo uno, sino porque cada una de las muchas e infinitas cosas tienen magnitud por el hecho de que, antes de lo que se tome, hay siempre algo susceptible de división hasta el infinito. Sostiene esto demostrando que nada de lo que integra la multiplicidad posee magnitud en razón de que cada cosa es idéntica a sí misma y una.

61 (29 A 21) SÉN. fil., *Ep.* 88, 44: Parménides afirma que nada de lo que se ve pertenece al todo; Zenón de Elea eliminó todas las dificultades respecto del asunto, pues dijo que nada existe.

62 SÉN. fil., *Ep.* 88, 45: Si creo a Parménides, nada existe, excepto lo uno; si creo a Zenón, ni siquiera existe lo uno[27].

---

[27] Suponer la existencia de la unidad conduce a afirmaciones contradictorias.

Todos estos testimonios concuerdan en que los ejercicios dialécticos de Zenón se ocuparon también de la unidad y concluyeron con su «eliminación» (*anêirei*, texto núm. 55). No obstante, también en este aspecto el hecho de depender exclusivamente del prestigioso testimonio platónico (según el cual Zenón, un eleático ortodoxo, difícilmente podría haber argumentado contra la unidad) ha oscurecido notablemente la comprensión del pasaje de Zenón. Varios autores modernos acusaron la huella de este prejuicio («Ha de haber algún modo de evitar la contradicción», pedía D. J. FURLEY en *Two studies in greek Atomists*, Princeton, 1967,

3) *Contra el espacio.*

63 (29 B 5) SIMPL., *Fís.* 562, 3-6: El argumento de Zenón parece suprimir la existencia del espacio[28], pre-

reed. parcialmente en *The pre-socratics*, ed. A. P. D. Mourelatos, Nueva York, 1974, pág. 357), pero ya Simplicio, cuyo Zenón es evidentemente sólo el Zenón platónico (cf. SOLMSEN, pág. 127), se negaba a aceptar los testimonios de Eudemo y de Alejandro (textos núms. 55 y 57) —que parecen derivar de Aristóteles (texto núm. 58)— y afirmaba que Zenón no pretendía eliminar lo uno, sino criticar la división al infinito de todo lo que posee magnitud (texto núm. 51). Pero precisamente la crítica de Zenón a la unidad se basa en la falta de magnitud de la misma, lo cual, si bien la pone a salvo de la divisibilidad, la condena a la inexistencia. En efecto: lo que no tiene magnitud, no existe (textos núms. 57 y 58), y lo *uno* no tiene magnitud (texto núm. 60). Debe observarse que, en realidad, este argumento completa la crítica a la multiplicidad, pues todo conjunto ha de estar integrado por unidades, y Zenón demuestra aquí que la unidad no existe. La asimilación de la unidad al punto ha sido interpretada tradicionalmente como una alusión polémica por parte de Zenón a la concepción pitagórica de la realidad (cf. J. BURNET, *EGP*, pág. 317) —o a una concepción corriente fuertemente influida por el pitagorismo (BOOTH, *Phr.* 2, pág. 103)—, pues para esta escuela el punto sería «el elemento determinante (*hóros*) de la magnitud» (ARIST., *Met.* XIV 5, 1092b), de lo cual parece deducir Zenón que no tiene magnitud en sí mismo. De esta observación concluyen algunos autores que «lo Uno» de Parménides quedaría excluido de la crítica zenoniana, pues habría dos «unos»: el parmenídeo, respetado por Zenón, y el que sirve de base a la multiplicidad, que sería el único «eliminado» (cf. LEE, pág. 26). Así y todo, aparte de la cada vez más dudosa conceptualización de «lo Uno» por parte de Parménides (negada por la mayor parte de los especialistas actuales, entre ellos M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, Florencia, 1958, págs. XXVII ss.; L. TARÁN, *Parmenides*, Princeton, 1965, págs. 188 ss.; SOLMSEN, págs. 124 ss.), nada autoriza a discernir dos «unos» en el texto de Zenón. Ni Eudemo ni Alejandro mencionan esta curiosa dualidad (cf. SOLMSEN, pág. 139), y tampoco lo hace Simplicio, quien sin duda hubiera recurrido a ella —de haber existido— para explicar la «insólita» eliminación de lo uno por parte de

guntando así: si el espacio existe, estará en alguna cosa, pues todo lo que es está en algo, y lo que está en algo está también en un espacio; es decir que el espacio estará en un espacio, y así hasta el infinito. Por consiguiente, el espacio no existe[29].

Zenón. Además, Aristóteles afirma claramente que Zenón se ocupó de «lo uno en sí» (*autò tó hén*: texto núm. 58), y no de algún hipotético uno pitagórico. Podemos acotar que aunque la fórmula no pertenezca a Zenón (como sostuviera FRÄNKEL, pág. 135, n. 50), Aristóteles sin duda creyó que esa expresión rescataba el sentido de la unidad que Zenón criticaba.

28 En este contexto zenoniano el término *tópos* significa tanto «espacio» como «lugar». Ambos conceptos estarán unificados también en el adverbio *poú* («dónde») del texto núm. 65.

29 No hay razones decisivas para aceptar el texto propuesto por Calogero como fragmento de Zenón.

Esta referencia de Simplicio a la negación del espacio por parte de Zenón fue considerada por CALOGERO, págs. 93-95, como una cita textual del filósofo de Elea, sobre la base de tres elementos: a) los términos de Simplicio que preceden a la cita (*erōtôn hōpos*, «cuestionaba cómo...»); b) el «estilo arcaico» del pasaje; y c) la neta conclusión final del razonamiento, ausente de otras versiones paralelas. W. KRANZ, convencido por estas razones, agregó la cita como fr. 5 de Zenón en el Suplemento al primer volumen de su edición de *Vors.*, de H. Diels (pág. 498). Desde entonces, varios autores han criticado la hipótesis de Calogero-Kranz (especialmente, K. von Fritz), pero otros la han aceptado, aunque con ciertas reservas (tal es el caso de UNTERSTEINER, pág. 114). CALOGERO, sin hacer referencia a las críticas, reafirmó su posición en 1962 (*Gnomon* 34, núm. 4, pág. 331). VON FRITZ observó que los términos con que Simplicio precede la cita son en realidad un estereotipo de la escuela doxográfica, detectable también en Diógenes Laercio, y mal podría aludir explícitamente a los «interrogatorios zenonianos» cuando no aparece en el texto de los fragmentos auténticos (*Gnomon* 14 [1938], 105). Creemos, con Von Fritz, que las pruebas aportadas por Calogero son insuficientes. La «forma arcaica» bien puede deberse al afán de Simplicio por remedar lo mejor posible el estilo de Zenón, que, por otra parte —como

64 SIMPL., *Fís.* 551, 13-15: Dice Zenón: «Si todo lo que es está en el espacio, es evidente que existirá también un espacio del espacio, y así se seguirá hasta el infinito»[30].

65 (29 A 24) ARIST., *Fís.* IV 1, 209a: Pero si el espacio es algo que existe, ¿dónde estará? El problema que planteaba Zenón requiere una solución, pues si todo

podemos juzgar por los fr. 1 y 2 (textos núms. 58 y 59)— tiene poco de arcaico. En lo que se refiere a la ausencia de conclusión del argumento en otros testimonios del mismo razonamiento, ello bien puede deberse a que se trata, quizá, de citas incompletas. De otro modo tendríamos que negar autenticidad al fr. 4 (texto núm. 61), pues tampoco en él está la conclusión (a saber, «nada se mueve»). Pero nuestra mayor oposición a considerar una cita textual al pasaje de Simplicio reside en que el mismo razonamiento aparece en otro pasaje, también de Simplicio, menos expuesto a las críticas recién enumeradas, y, por ello mismo, con más probalidades de rescatar las palabras textuales de Zenón: *Fís.* 551, 13.

30 Posiblemente este texto sea una cita directa de Zenón.

En este pasaje de Simplicio encontramos el texto de la negación zenoniana del espacio. La introducción de la cita deja poco margen a la duda («Zenón dice...»), y tanto la concisión del texto como la fórmula que precede a la conclusión (*dēlon hóti*, «es evidente que») recuerdan al fr. 1 (texto núm. 88). En lo que al texto en sí se refiere, obsérvese que concuerda casi literalmente con la referencia aristotélica del texto núm. 65, con sólo dos excepciones: la ausencia del verbo «se seguirá» en los mejores códices de Aristóteles (E, V, P, T) y el reemplazo de la preposición *eis* («hacia») por *epí* en el texto de Simplicio. Esta semejanza casi literal sugeriría que Simplicio tomó la cita de Aristóteles, y el agregado de «Zenón dice» indicaría que el filósofo neoplatónico no dudó de la paternidad del fragmento. Lo cierto es que, sea en forma de cita directa por parte de Simplicio, sea como transcripción de una cita aristotélica, el texto posee un valor testimonial mucho mayor que el tan criticado de *Fís.* 562, 3.

lo que es está en el espacio, es evidente que existirá también un espacio del espacio, y así hasta el infinito.

66 SIMPL., *Fís.* 534, 13-15: De este modo, si no se resuelve la aporía de Zenón (lo cual significa encontrarle alguna explicación), es evidente que quedaría eliminada la realidad del espacio.

67 (24 A 29) ARIST., *Fís.* IV 3, 210b: El problema que presenta Zenón, según el cual si el espacio es algo, estará en algo, no es difícil de resolver, pues nada impide que el primer espacio se encuentre en otra cosa, que no tiene por qué ser un espacio, como aquél.

4) *Contra la percepción sensible.*

68 (29 A 29) SIMPL., *Fís.* 1108, 18-28: De este modo resuelve Aristóteles (en *Fís.* VIII 5, 250a) el problema que planteó Zenón de Elea al sofista Protágoras: «Dime, Protágoras —le dijo—, un grano de mijo, o la milésima parte del mismo, cuando cae, ¿produce algún sonido?». Como Protágoras dijera que no, Zenón continuó: «Y un medimno de granos de mijo, cuando cae, ¿produce algún sonido o no?» Como respondiera que sí, Zenón preguntó: «¿No hay acaso una relación entre el medimno de mijo y un solo grano, o la milésima parte de éste?» Como Protágoras admitiera esta relación, Zenón dijo: «¿Acaso no habrá también una relación entre los dos sonidos, semejante a la que hay entre los objetos que los producen? Si es así, y si el medimno de mijo produce un sonido, también lo producirá un grano de mijo, o la milésima parte de un grano.» De este modo planteaba Zenón el problema[31].

31 El razonamiento, aunque no sea textual, respeta el procedimiento zenoniano.

Algunos autores tomaron demasiado al pie de la letra el testimonio de Simplicio y creyeron encontrar aquí el frag-

5) *Contra el movimiento.*

69 Epif., III 11: Zenón habla de este modo: lo que se mueve, ha de moverse en el lugar en que está, o en el que no está; pero nada se mueve en el lugar en que está, ni en el que no está. Por consiguiente, nada se mueve.

70 (29 B 4) D. L., IX 72: Zenón suprime el movimiento cuando dice... (fr. B 4).

---

mento de un presunto diálogo de Zenón, o de algún discípulo que, a la manera de Platón, recogiese las enseñanzas de su maestro (cf. J. Zafiropulo, *L'École éléate*, París, 1950 pág. 164). Sin llegar a este extremo, debemos admitir que el razonamiento sigue en líneas generales la estructura de las argumentaciones zenonianas, y bien puede admitirse como un fiel reflejo de sus ejercicios dialécticos. No está claro en cambio, cuál es el verdadero objetivo del argumento. Aparentemente —y así lo hemos ubicado— se trata de una crítica de la percepción sensible, pero también podríamos encontrar en él una nueva demostración de la relación que une a la parte con el todo, e incluirlo entre los razonamientos que critican la multiplicidad: si el todo posee determinada cualidad (la de producir un sonido, en este caso; la magnitud, en el de la multiplicidad), también la poseerá el elemento (con lo cual el grano de mijo producirá un sonido, y el punto poseerá magnitud, es decir, será divisible). La mayor parte de los estudiosos, en cambio, ha visto en este razonamiento una crítica de la percepción sensible (cf. Ueberweg-Prächter, pág. 88), con lo cual, según Untersteiner, pág. 173, Zenón volvería a ser el «defensor» de Parménides. No obstante, la crítica de este argumento apunta en una dirección opuesta a la de Parménides, pues mientras este autor rechazaba *a priori* el testimonio de los sentidos y sólo se atenía a la razón (*lógos*, fr. 7.5), Zenón, al reconocer que incluso un grano de mijo produce un sonido, invita al oído a que mejore su audición. En efecto: a todo estímulo corresponde una sensación, por débil que ésta fuere, que refleja fielmente al estímulo. Parménides jamás hubiera suscrito esta correspondencia.

71 (29 A 15) Elías, *Categ.* 109, 6: Y nuevamente en apoyo del propio maestro [Parménides], que decía que lo que es, es inmóvil, prueba mediante cinco demostraciones que lo que es, es inmóvil.

72 (29 A 25) Arist., *Fís.* VI 9, 239b: Hay cuatro[32] argumentos de Zenón acerca del movimiento, que colocan en un aprieto a quienes los resuelven[33].

---

[32] La divergencia entre Aristóteles y Elías en lo que se refiere al número de los argumentos puede deberse a que este último autor agregue, a los cuatro clásicos, el texto que nos ha llegado como fr. 4 (texto núm. 91).

[33] Los argumentos contra el movimiento no parecen poseer sistematicidad.

Una larga polémica opone a los intérpretes de los argumentos de Zenón contra el movimiento. Por un lado, la escuela tradicional sostiene que Zenón, en tanto discípulo fiel de Parménides, se opone absolutamente a la existencia del movimiento. Calogero, pág. 114 y B. L. van der Waerden, «Zenon und die Grundlagenkrise der griechischen Mathematik», *Mathematische Annalen* 117 (1940/1), 143, son los representantes más radicales de esta concepción. Por otro lado, quienes afirman que la crítica de Zenón apunta preferentemente a los pitagóricos, sostienen que Zenón sólo refuta la posibilidad del movimiento sobre la base de la concepción discontinua de la realidad propia del pitagorismo. El iniciador de esta corriente fue P. Tannery (en *Pour l'histoire de la science hellène*, París, 1887) y entre sus seguidores se encuentra Lee e incluso B. Russell (en *Our Knowledge of the External World*, New York, 1929, Lecture 6, págs. 182-198). Una toma de posición supera los alcances de nuestro trabajo, pues, desde el momento en que no consideramos que Zenón haya sido el portavoz de determinada escuela filosófica, nos ceñimos sólo a la cohesión formal de sus argumentos, los cuales, en resumidas cuentas, suelen atacar tanto a la tesis como a la antítesis (cf. sus críticas a la unidad y a la multiplicidad). Un punto que ha llamado la atención de los estudiosos es la presunta «sistematicidad» de los cuatro argumentos contra el movimiento. Ellos responderían a un esquema riguroso, con premisas que se alternarían de modo tal que abarcarían todas las posibilidades: división al infinito del espacio y/o del tiempo, y división hasta uni-

A) La dicotomía.

73 (29 A 25) ARIST., *Fís.* VI 9, 239b): El primer argumento es acerca de la inexistencia del movimiento, pues el móvil debería llegar antes a la mitad que al final de su recorrido.

74 (29 A 25) ARIST., *Fís.* VI 2, 233a: Por ello, el argumento falso de Zenón sostíene que no es posible recorrer magnitudes infinitas[34] o estar en contacto con cada una de ellas, en un tiempo limitado.

75 SIMPL., *Fís.* 1013, 4-16: El primer argumento es éste. Si existe el movimiento, es necesario que el móvil recorra infinitas magnitudes en un tiempo limitado. Como esto es imposible, el movimiento no existe. Zenón demuestra esta hipótesis a partir de la distancia que recorre el móvil. Como toda distancia es divisible hasta el infinito, es necesario que el móvil alcance primero la mitad de la distancia que debe recorrer, y luego la totalidad. Pero antes de recorrer la mitad del todo, debe recorrer la mitad de ésta; y, previamente, la mitad de esta mitad. Si estas mitades son infinitas, porque es posible obtener la mitad de toda mitad ya obtenida, es imposible recorrer infinitas magnitudes en un tiempo limitado. Para Zenón esto era evidente (Aristóteles evocó antes este argumento, cuando afirmó que es imposible recorrer magnitudes infinitas en un tiempo limitado, así como estar en contacto con la infinitud). Toda magnitud, entonces, tiene infinitas divisiones, y es imposible recorrer una magnitud dada en un tiempo limitado.

76 FILÓP., *Fís.* 81, 7: Zenón utilizaba este argumento para demostrar que esta unidad [= la parmenídea] es inmóvil: si algo se mueve a lo largo de una línea limitada, dice, es necesario que antes de que se haya movido por toda su extensión, se haya movido hasta la mitad; y antes de que se haya movido hasta la mitad del total, es necesario que primero lo haya hecho hasta su cuarta parte; y, antes de la cuarta parte, hasta la octava; y así hasta el infinito, pues todo continuo es divisible hasta el infinito. Si algo se mueve por una línea limitada, es necesario que primero recorra ciertas magnitudes infinitas. Si esto es así, como todo movimiento se lleva a cabo en un tiempo limitado (pues nada se mueve en un tiempo infinito) ocurrirá que se habrá movido a través de magnitudes infinitas en un tiempo limitado, lo cual es imposible, pues de ningún

dades atómicas del espacio y/o del tiempo. Un ejemplo acabado de esta concepción lo encontramos en V. BROCHARD, págs. 4 ss. No obstante —aparte del hecho de que quizá estos argumentos sean cinco, y no cuatro— basta leer sin preconceptos los testimonios de Aristóteles, que son los más antiguos (textos núms. 73, 78, 82 y 86), para advertir que esta «sistematicidad» escapó al comentador, quien da incluso a entender que los argumentos significativos son sólo tres, pues el segundo sería una variante del primero. Además, las referencias al tiempo, explícitas en el primer argumento, no se podrán encontrar en el segundo, y no creemos que estén «visiblemente implícitas» en él, como afirma BROCHARD, pág. 5; y, por otra parte, los supuestos espacio-temporales de los argumentos tercero y cuarto parecen ser los mismos, si bien en el tercero la referencia al tiempo infinito la agrega Filópono (texto núm. 85). No creemos, en consecuencia, que los cuatro argumentos estén relacionados en forma sistemática, sino que se trata de cuatro enfoques críticos de una misma noción, el movimiento, que sufre cuatro ataques en sendos flancos débiles de su estructura. Hemos conservado para los cuatro argumentos los nombres tradicionales de «la dicotomía», «Aquiles», «la flecha» y «el estadio».

[34] En el texto griego figura sólo el término «infinitas» (en neutro plural). El concepto de *magnitud* podría suplirse también con los de «partes», «posiciones», «puntos», etc. La aparición de «magnitudes» en el texto de Filópono (texto núm. 76) nos llevó a preferir este término.

modo se puede atravesar de un extremo a otro lo infinito.

77 (29 A 22) (ARIST.), *De lin. insec.* 968a: Además, según el razonamiento de Zenón, si es imposible tocar en un tiempo limitado infinitas magnitudes, tomándolas una por una, pues es necesario que el móvil llegue primero forzosamente a la mitad del recorrido, es necesario que exista una cierta magnitud indivisible, pues lo indivisible carece absolutamente de mitad [35].

B) Aquiles.

78 (29 A 26) ARIST., *Fís.* VI 9, 239b: El segundo argumento es llamado «Aquiles». Es éste: el corredor más lento no será nunca alcanzado por el más rápido, pues es necesario que el perseguidor llegue primero al lugar de donde partió el que huye, de tal modo que el más lento estará siempre nuevamente un poco más adelante. Este argumento es igual que el de la dicotomía y sólo se diferencia de éste en que la magnitud que se agrega no se divide en dos.

79 SIMPL., *Fís.* 1013, 31 - 1014, 3: Este argumento de la división al infinito fue retomado de un modo diferente. Vendría a ser así: si el movimiento existe, lo

[35] El argumento de la dicotomía es, tal como lo presenta Aristóteles, lo suficientemente explícito de por sí: toda distancia implica infinitas magnitudes, y es imposible recorrer infinitas magnitudes en un tiempo limitado. Nada agrega Simplicio, y Filópono, al hacer referencia explícita a la distancia «limitada», facilita la visualización de las sucesivas «mitades» en que dicho segmento puede dividirse. La repetición reiterada de los términos «infinitas» (magnitudes) y «limitado» (tiempo) sugiere que el núcleo de la aporía reside —como observara sagazmente CALOGERO, pág. 125— en la incompatibilidad entre finitud e infinitud. Acerca de este argumento, cf. G. VLASTOS, «Zeno's race course», *JHP* 4 (1966).

más lento nunca será alcanzado por lo más rápido. Pero, como esto es imposible, el movimiento no existe.

80 SIMPL., *Fís.* 1014, 9 - 1015, 2: El argumento es llamado «Aquiles» porque en él se ocupa de Aquiles, quien, según dice el argumento, no puede dar alcance a la tortuga que persigue. Pues es necesario que el perseguidor, antes de alcanzar la meta, llegue primero al lugar del cual partió el que huye. Pero cuando el perseguidor llega a este punto, el que huye avanzó una cierta distancia, si bien ésta es menor que la que recorrió el perseguidor, que es más veloz. Pero avanzó: no se estuvo quieto. Y nuevamente en el tiempo en que el perseguidor alcanza el punto al que llegó el que huye, éste avanzó algo, si bien menos que lo que se había movido antes, pues es más lento que el perseguidor. Y así, siempre que el perseguidor avanza hasta donde había llegado el que huye, que es más lento, éste ha avanzado algo. Aunque el recorrido es cada vez menor, sin embargo algo recorre, pues está siempre en movimiento. Por el hecho de suponer distancias cada vez menores hasta el infinito —a causa de la división de las magnitudes hasta el infinito— no sólo Héctor no será alcanzado por Aquiles; tampoco lo será una tortuga. Supóngase que se trata de un estadio. Una tortuga avanza a partir de la mitad del estadio, y Aquiles avanza diez veces más en el mismo tiempo. Aquiles, desde el comienzo del estadio, inicia la persecución de la tortuga, y avanza medio estadio, de modo que llega a la mitad del mismo, de donde partió la tortuga. Pero ésta avanzó ya la décima parte de la mitad restante del estadio. Aquiles recorre entonces la décima parte de esta mitad del estadio; pero la tortuga avanzó la décima parte de la décima parte de la mitad restante. Y mientras quede una décima parte de cualquier distancia, y ella tenga a su vez una décima parte, la

tortuga estará siempre delante de Aquiles, y jamás ninguno de los dos podrá recorrer la totalidad del estadio [36].

C) La flecha.

81 (29 A 27) ARIST., *Fís.* VI 9, 239b: Pero Zenón razona en falso [37]. Dice que, si siempre todo está en reposo o se mueve [38], la flecha arrojada está inmóvil,

---

[36] El «Aquiles» es una variación del argumento de la «dicotomía».

En la nota 33 observamos que cada argumento critica al movimiento desde una perspectiva diferente. El argumento de la dicotomía, en realidad, negaba *a priori* la posibilidad del movimiento, pues dada la infinita divisibilidad de la distancia, el móvil no puede siquiera iniciar su recorrido. En efecto: «el móvil debe llegar *antes* a la mitad...» (texto núm. 73), pero como ese «antes» se va acercando infinitamente al punto de partida, el «móvil» permanecerá «inmóvil». En este segundo argumento, en cambio, se da por supuesto el movimiento, pero de la relación que existe entre dos móviles surgen implicaciones tan absurdas que obligan a desechar la hipótesis inicial y a concluir que el movimiento no existe (texto núm. 75). Como observara Aristóteles (texto núm. 78), el núcleo de la aporía es el mismo que había encontrado en la dicotomía: la imposibilidad de recorrer un número infinito de magnitudes, que, en este caso, son las que separan al perseguidor de su presa. La distancia se acorta incesantemente, pero nunca se anula. Como señalamos en la nota 17, hay varios intentos de «solucionar» las aporías de Zenón. El trabajo más riguroso en lo que se refiere a este argumento es el de M. BLACK, «Achilles and the tortoise», *Analysis* 11 (1950).

[37] *Paralogízetai*: razona mediante paralogismos.

[38] Varios autores, entre ellos ZELLER, *ZMR*, pág. 383, n. 24, propusieron suprimir la expresión «o se mueve», que privaría de sentido al razonamiento. Esta posición ignora el modo habitual en que Zenón presenta sus argumentos, que abarcan tanto la tesis como la antítesis. En este caso se trata de demostrar cómo, en lugar del aparente movimiento, nos encontramos frente al reposo, y nada mejor para ello que tomar como punto de partida la disyuntiva «todo está en movimiento o en reposo». Como observara BROCHARD, pág. 6, el razonamiento muestra luego que, si el tiempo está integrado por «instantes», en cada instante el móvil estará forzosamente en reposo (y precisamente entonces se elimina uno de los miembros de la disyuntiva).

pues lo que se mueve está siempre en un instante [39] cuando está en un espacio [40] igual a sí mismo.

82 (29 A 27) ARIST., *Fís.* VI 9, 239b: El tercer argumento es el que se expone ahora: la flecha arrojada está inmóvil. Esto se deduce de suponer que el tiempo está compuesto de instantes; pero si no se admite esto, no se inferirá la conclusión.

83 SIMPL., *Fís.* 1011, 19-26: El argumento de Zenón que proclama que todo, cuando está en algo igual a sí mismo, está en movimiento o en reposo, y que nada que esté en el instante se mueve, y que todo lo que se mueve está siempre, en cada instante, en algo igual a sí mismo, parece razonar así: el proyectil arrojado está en todo instante en algo igual a sí mismo, y así durante todo el tiempo. Pero lo que está en un instante igual a sí mismo, no se mueve, pues nada está en movimiento en el instante; y lo que no se mueve, está en reposo, pues todo está en movimiento o en reposo. Por ello, el proyectil arrojado, mientras se encuentra arrojado, está en reposo durante todo el tiempo en que dura su trayecto.

84 SIMPL., *Fís.* 1015, 29-31: Si es necesario que todo esté en movimiento o en reposo, mientras que lo que

---

[39] Literalmente, «en el ahora» (*nyn*).

[40] En este pasaje, y en los textos núms. 83 y 84, el griego dice solamente «en lo igual a sí mismo». Basándonos en el comentario de Filópono (texto núm. 85), donde aparece el término «espacio», hemos inferido que éste podría estar supuesto también en los pasajes anteriores.

se mueve está siempre en algo igual a sí mismo, el proyectil arrojado está inmóvil en su trayecto. En efecto: lo que está siempre en algo igual a sí mismo, no se mueve, sino que está en reposo.

85 FILÓP., *Fís.* 816, 30: Todo lo que está en un espacio igual a sí mismo —dice— está en movimiento o en reposo. Pero es imposible que algo esté en movimiento cuando está en un espacio igual a sí mismo. En consecuencia, está en reposo. Es así como el proyectil arrojado estará en reposo en cada uno de los instantes del tiempo durante el cual se mueve, al estar en un espacio igual a sí mismo; y, si está en reposo en todos los instantes del tiempo, que son infinitos, estará en reposo todo el tiempo. O sea que, si bien parecía que estaba en movimiento, ocurre que el proyectil que se mueve estará en reposo[41].

[41] El argumento de «la flecha» está relacionado con la negación expuesta en el fr. 4.
El razonamiento, en su conjunto, ha llegado hasta nosotros en forma muy fragmentada y por ello es difícil captarlo en todo su alcance. Podría parecer que la concepción del tiempo como una duración compuesta por una serie de instantes (es decir, «ahoras», átomos temporales) fuera decisiva para la comprensión del argumento, pues, en realidad, cada instante determina una cierta «posición», y el movimiento tendría que resultar de una suma de posiciones inmóviles, lo cual es imposible. No obstante, el núcleo central de la argumentación es la afirmación de que lo que está en el instante está en un espacio igual a sí mismo, y ella debe admitirse —parece— como un postulado, pues Zenón no ofrece razones en su favor. Vlastos, que sistematizó didácticamente las diversas etapas del razonamiento (*Encycl.*, página 374), encontró también elementos de apoyo en el fr. 4 (texto núm. 91). Ésta es su reconstrucción: a) la flecha no puede moverse en el lugar en que no está, pero b) nada puede moverse en el lugar en que está, puesto que c) este lugar es igual a sí mismo, y d) todo está siempre en reposo cuando está en un lugar igual a sí mismo; e) como la flecha arrojada está siempre en un lugar igual a sí mismo, f) está siempre en reposo. Acerca de este argumento, cf. también G. VLASTOS, «A note on Zeno's arrow», *Phr.* 11 (1966).

D) El estadio.

86 (29 A 28) ARIST., *Fís.* VI 9, 239b: ⟨a⟩ El cuarto argumento es acerca de unos cuerpos iguales que, en un estadio, se mueven en direcciones opuestas frente a otros cuerpos iguales, algunos desde el fin del estadio y otros desde la mitad, a igual velocidad. ⟨b⟩ En este argumento ocurre que se llega a creer que la mitad del tiempo es igual al doble del mismo. ⟨c⟩ El falso razonamiento[42] consiste en que se supone que un cuerpo de igual tamaño es capaz de pasar a la misma velocidad y en el mismo tiempo tanto frente a un cuerpo en movimiento como frente a un cuerpo en reposo. ⟨d⟩ Supóngase unos cuerpos AA, iguales y en reposo; otros cuerpos BB, iguales en número y en tamaño a aquéllos, que comienzan a moverse desde el punto medio de los A; y otros cuerpos CC, también iguales en número y en tamaño a los anteriores, y que parten desde el final del estadio a la misma velocidad que B. ⟨e⟩ Ocurre que el primero de los B alcanza al último de los C, y, al mismo tiempo, el primero de los C al último de los B, moviéndose los unos frente a los otros. ⟨f⟩ También el grupo C pasó delante de todos los B[43], pero B pasó sólo delante de la mitad de los A, de modo tal que el tiempo requerido fue sólo la mitad. Pero el tiempo empleado por cada uno para pasar delante de cada uno de los otros, fue igual. ⟨g⟩ Sucede entonces que al mismo tiempo el primer B pasó delante de todos los C, pues el primer C y el

[42] Literalmente, «el paralogismo».

[43] En algunos manuscritos figura la lección «todos los A». Simplicio, que se basa en estos manuscritos, complica innecesariamente el razonamiento al tener que explicar cómo, en vez de sobrepasar dos cuerpos A, C sobrepasó cuatro. Cf. nota 4.

primer B estarán simultáneamente en los extremos opuestos —ya que, como dice, empleó el mismo tiempo para pasar delante de los B que para hacerlo delante de los A— en razón de que ambos necesitaron el mismo tiempo para estar frente a los A.

87 SIMPL., *Fís.* 1016, 9 - 1019, 14: ⟨a⟩ El cuarto de los argumentos de Zenón acerca del movimiento, que concluía con la imposibilidad de su existencia, era de esta índole: ⟨b⟩ Si el movimiento existe, cuerpos del mismo tamaño y que se desplazan a igual velocidad, no llevarán a cabo el mismo movimiento en el mismo tiempo, sino que el movimiento de unos será el doble respecto del movimiento de otros. Esto es imposible, y también es imposible lo que se deduce de esto: que el mismo tiempo es simultáneamente el doble y la mitad. ⟨c⟩ Para demostrarlo, supone Zenón que hay acuerdo en lo siguiente: los cuerpos, que son iguales y que se mueven a igual velocidad, recorren la misma distancia en el mismo tiempo. Y, además, si de estos cuerpos iguales y de igual velocidad, uno avanzó la mitad y el otro el doble, ello significa que el primero se movió solamente durante la mitad del tiempo, y el segundo durante el doble del tiempo. ⟨d⟩ Una vez admitido esto, supone un estadio D-E, y varios cuerpos A, por ejemplo, cuatro —o algún otro número par, pues el total de estos cuerpos iguales (o «cubos», como los llama Eudemo) deberá dividirse luego por la mitad—, ubicados en reposo en la parte media del estadio. El primero de estos cuerpos en reposo es el que está más próximo al comienzo del estadio ⟨punto D⟩, y el último, el que está más próximo a E. Supone que hay también otros cuatro cuerpos o cubos B, iguales en tamaño y en número a los que están en reposo, ubicados de modo tal que empiezan en el comienzo del estadio y terminan en la parte media de los cuerpos A, y que se mueven hacia el fin del estadio ⟨punto E⟩. Dice que el primero de los cuerpos B es el que está frente al punto medio de los A, pues es el que se moverá primero en dirección a E. El número de los cuerpos debe ser par, para poder dividirse por la mitad, pues, como ya veremos, así lo requiere el argumento. Por esta razón él coloca al primer B en el punto medio de los A en reposo; y luego supone también unos cuerpos C, que se mueven en dirección opuesta a los B, y que tienen el mismo número y tamaño que éstos y que los A. Así como los B se mueven desde el medio del estadio —donde está también el punto medio de los A— hasta el extremo E, los C se mueven desde este extremo E hasta el comienzo D del estadio, de modo tal que evidentemente el primero de los cuatro C es el que más se acerca al punto D, hacia donde se mueven todos los C; de este modo, el primer C está enfrentado también al primer B. ⟨e⟩ Supuesta esta posición en un comienzo, es decir, los A, que permanecen quietos; los B que se mueven desde la parte media de los A —y del estadio— hacia el extremo E; y los C desde el extremo E del estadio hacia el comienzo (y no «desde el último B», como según parece, se vio obligado a sostener Alejandro por encontrar la expresión en algunas transcripciones, según lo cual, lo que él llamó antes «primer B» es llamado ahora «último»), ocurre que cuando se mueven unos frente a otros a igual velocidad, llegarán el primer B y el primer C al fin de su movimiento de modo tal que el primero de cada grupo estará frente al último del otro. Como desde un comienzo el primer C estaba colocado enfrentado al primer B, al tener ambos movimientos opuestos a la misma velocidad, y al enfrentarse recíprocamente en su trayecto, el primer B estará finalmente frente al último C, y el primer C frente al último B. Y esto vendría a ser equivalente a afirmar que el primer B y el primer C están simultáneamente

frente a sus opuestos, como resultado de haberse movido los unos frente a los otros: el movimiento de unos frente a otros puso a cada uno frente al último del otro. ⟨f⟩ Pero ocurre que mientras que el C —dice, refiriéndose evidentemente al primero— ha pasado frente a todos los A[44], el B pasó [sólo] frente a la mitad de los A. Es evidente entonces que el B, que comenzó en el punto medio de los A, se movió frente a dos A, es decir, frente a la mitad de los mismos, sea cual fuere su número, que es par; y que el C recorrió el doble de cuerpos que B, pues el primer B tuvo su comienzo [sólo] en el punto medio de los A. Y en tanto B se movió frente a los dos últimos A, que estaban en reposo, el primer C, en dirección opuesta a B, sobrepasó cuatro B, pues los dos movimientos opuestos duplican la distancia única que recorre B frente a los inmóviles A. Esto es evidente. ⟨g⟩ Pero ¿de qué modo pasó C frente a todos los A? Pues no se movió frente a éstos, sino frente a los B, ni comenzó a moverse desde el principio de los A, sino desde el principio de los B, que estaban en el punto medio de los A. Lo que ocurre es que los B son iguales a los A. Por ello, en el tiempo en que C se movió frente a los B, debió de pasar frente a igual número de A que de B. ⟨h⟩ El razonamiento falso[45] reside en que Zenón supuso, sin restricción alguna, cuerpos en movimiento, al mismo tiempo, frente a otros cuerpos en movimiento, sin tener en cuenta que algunos de estos cuerpos iguales se mueven en direcciones opuestas, y que otros están en reposo. También supuso que si bien el tiempo en que C pasa frente a los B y a los A es el mismo, en ese tiempo el primer B pasa frente a dos A, mientras que el C lo hace frente a cuatro B y a cuatro A, de lo cual resulta que, aunque B tenga la misma velocidad que C, avanza sólo la mitad en el mismo tiempo en que se mueve C, lo cual es contrario a lo supuesto y a la evidencia, pues los cuerpos que se mueven a igual velocidad avanzan la misma distancia en el mismo tiempo, siempre que estén en una relación homogénea y ambos se muevan frente a cuerpos en reposo, o ambos se muevan frente a cuerpos que también están en movimiento, pero no cuando algunos, como los B, lo hacen frente a cuerpos que están en reposo, y otros, como los C, frente a cuerpos que se mueven en dirección opuesta. Además, el tiempo en que se mueve B frente a los dos A debe ser la mitad del tiempo en que se mueve C frente a los cuatro B, si los A son iguales a los B, y B y C tienen la misma velocidad. ⟨i⟩ Pero parece que el tiempo en que B se mueve frente a los dos A y aquel en el cual C lo hace frente a los cuatro B, es exactamente el mismo. Ocurrirá entonces que la misma magnitud será el doble y la mitad, si, siendo iguales los B y los A, en el mismo tiempo los cuerpos B pasan frente a dos A, y los C, a igual velocidad, frente a cuatro B. Y el mismo tiempo es también el doble y la mitad; la mitad, porque el tiempo en que B pasó frente a dos A es la mitad del que empleó C para pasar frente a cuatro B, que es, no obstante, el mismo. El hecho de que cada uno tarde el mismo tiempo en pasar frente a cada uno de los otros mostraría que tanto B como C, que tienen la misma velocidad, tardan el mismo tiempo en pasar frente a cada uno de los B y de los A, pero si el tiempo es el mismo, es evidente que el tiempo en el cual C pasó frente a cuatro B es el doble, y aquel en el cual

[44] El hecho de que Simplicio se base en los manuscritos de Aristóteles que presentan este texto en lugar de la lección «todos los B», que se encuentra en otros códices y que respeta la coherencia del argumento, lo llevará más adelante a intentar una explicación personal de la consecuente anomalía. Cf. el texto núm. 87 ⟨g⟩.

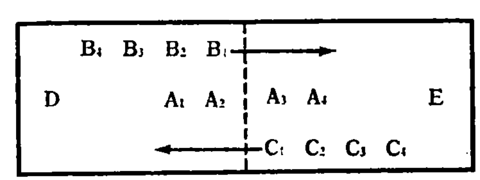
[45] Simplicio, al igual que Aristóteles (cf. nota 37) utiliza el término «paralogismo».

B pasa frente a dos A, es la mitad, o que fue mayor el tiempo en que C pasa frente a cuatro A que el que puso B para pasar, a la misma velocidad, a dos A. Pues se había dicho que en el tiempo en que B pasa frente a C, pasa también frente a A. Después de decir que C pasó frente a todos los A porque pasó frente a todos los B (agregando luego estos despropósitos: que la mitad de una distancia es igual al doble de ella misma, y la mitad del tiempo es igual al doble del tiempo) afirma que simultáneamente ocurre que los B pasaron frente a todos los C, como los C frente a todos los B[46].

---

[46] El argumento del «estadio» demuestra la relatividad del movimiento.

Este cuarto argumento de Zenón contra el movimiento pone en juego una complicada serie de elementos, lo cual dificulta bastante su comprensión. Por este motivo hemos decidido dividir en párrafos los testimonios de Aristóteles y de Simplicio, e intentar discernir las etapas que contiene el razonamiento. El sentido común nos dice (y la evidencia lo muestra: texto núm. 87 ⟨h⟩) que cuerpos iguales que se mueven a igual velocidad recorren la misma distancia en el mismo tiempo (texto núm. 87 ⟨c⟩). Pues bien: Zenón va a demostrar que, a la misma velocidad y en el mismo tiempo, ciertos cuerpos recorrerán el doble de la distancia que otros (texto núm. 87 ⟨b⟩), lo cual obligará a reconocer que la mitad del tiempo es igual al doble del mismo (texto núm. 86 ⟨b⟩ y texto núm. 87 ⟨c⟩). Esto es absurdo, pero es una consecuencia necesaria de admitir la existencia del movimiento. Por consiguiente, el movimiento no existe (texto núm. 87 ⟨a⟩). La demostración de este argumento se vale de una serie de cuerpos que se desplazan en un estadio. El movimiento consistirá en el salto de una posición a otra, es decir que se respeta el supuesto del argumento de la flecha («el tiempo es una suma de instantes») y la novedad residiría en que aquí también el espacio parece estar compuesto por magnitudes determinadas, es decir, por átomos. La conclusión del razonamiento, como ocurre siempre en Zenón, será paradójica: el átomo espacio-temporal a) se divide, o b) se duplica. En ambos casos deja de ser átomo. La descripción del punto de partida de la demostración es similar en Aristóteles y en Simplicio: en un estadio, cuyos extremos son D y E, se encuentran tres grupos de cuatro cuerpos (o de algún otro número par) cada uno. Los cuatro cuerpos del primero de los grupos, llamado A, están ubicados en el medio del estadio; los cuerpos del otro grupo, llamado B, están ubicados en forma tal que sólo dos de ellos se enfrentan a los dos primeros cuerpos de A; y el tercer grupo, llamado C, está ubicado en forma similar a B, aunque a la inversa, de modo que dos de sus cuerpos se enfrentan a los dos últimos de A. Cuando comience la demostración, los cuerpos A estarán inmóviles, los B se moverán hacia el fin del estadio (punto E), y los C hacia el comienzo (punto D) (textos números 86 ⟨d⟩ y 87 ⟨d⟩). El esquema de esta primera etapa es el siguiente:



Los cuerpos B y C se ponen en movimiento a la misma velocidad, y en determinado lapso de tiempo B_1 se encuentra frente a C_4, y C_1 frente a B_4. Vale decir que el primer cuerpo de cada grupo sobrepasó cuatro cuerpos del otro (textos núms. 86 ⟨e⟩ y 87 ⟨e⟩). Pero ocurre que al llevarse a cabo este movimiento (es decir, en *ese mismo* lapso de tiempo) B_1 pasó frente a sólo dos cuerpos A (los dos últimos: A_3 y A_4), y C_1 lo hizo también frente a sólo dos cuerpos A (los dos primeros, A_1 y A_2) (textos núms. 86 ⟨f⟩ y 87 ⟨f⟩). El esquema de esta segunda etapa es:

B_4 B_3 B_2 B_1

A_1 A_2 A_3 A_4

C_1 C_2 C_3 C_4.

IV. Fragmentos probablemente auténticos.

88 (29 B 1) SIMPL., *Fís.* 141, 1-8: Si lo que es no tuviese magnitud, no existiría... Si ⟨la multiplicidad⟩ existe, es necesario que cada cosa tenga cierta magnitud

y espesor, y que una ⟨parte⟩ de ella se separe de la otra. Y el mismo razonamiento se aplica a esta parte separada, pues también ésta tendrá magnitud y separará algo de sí. Es lo mismo decir esto una sola vez y enunciarlo siempre: nada de ella será esto último, ni alguna ⟨parte⟩ dejará de estar en relación con otra. Así, si existe la multiplicidad, es necesario que ésta sea

---

Como la velocidad es la relación que hay entre el espacio y el tiempo, y se postuló que la velocidad de B y la de C son iguales, se llega a la conclusión paradójica de que (a) o el espacio es el doble de sí mismo (si se toma como criterio los dos cuerpos A que sobrepasó B_1, pues, en el mismo tiempo, sobrepasó cuatro C) o la mitad de sí mismo (si se toma como criterio a los cuatro C que sobrepasó B_1, pues, en el mismo tiempo, sobrepasó sólo dos A); o (b) el tiempo es el doble de sí mismo (pues para superar cuatro cuerpos debió B_1 utilizar el doble de tiempo que para sobrepasar sólo dos, lo cual, no obstante, se llevó a cabo en el mismo tiempo) o la mitad de sí mismo (pues para superar dos cuerpos, B_1 debió utilizar la mitad del tiempo que para sobrepasar cuatro, lo cual, no obstante, ocurrió en el mismo lapso temporal) (textos núms. 86 ⟨b⟩ y 87 ⟨i⟩). En ambos casos la unidad espacio-temporal ha sido violada (dividida o duplicada). El único punto de esta descripción en que Simplicio se aparta de Aristóteles es en el texto núm. 87 ⟨g⟩, donde trata de demostrar, mediante una inferencia, de qué modo sobrepasar a todos los B equivale, para C, a sobrepasar a todos los A. Finalmente, tanto Aristóteles como Simplicio critican el argumento de Zenón: el error consistiría en tomar como referencia tanto a cuerpos en movimiento en direcciones opuestas (los B respecto de los C, o viceversa), como a cuerpos en reposo (los A) (textos núms. 86 ⟨c⟩ y 87 ⟨h⟩). Pero lo que Zenón quería demostrar era precisamente la relatividad del movimiento, es decir, su contingencia. Privado de su carácter absoluto, sólo nos queda la apariencia del movimiento, una mera percepción sensible (la «evidencia» a la que hace referencia Simplicio en el texto núm. 87 ⟨h⟩). Del crédito que merece este tipo de «evidencia» se ocupó ya Zenón en su aporía del grano de mijo (texto núm. 68).

pequeña y grande; pequeña, de modo tal que no tenga magnitud; grande, de modo tal que sea infinita.

89 (29 B 2) SIMPL., *Fís.* 139, 11-15: Si se le agregase a otro ente, no lo haría mayor, pues, al no tener magnitud, aunque se agregue, no sería capaz de producir una magnitud. Y así, lo que está agregado, no existiría. Pero, si se le quitase a algo, no lo haría menor, y si se le agregara no lo aumentaría; es evidente entonces que tanto lo que se agrega como lo que se quita, no son.

90 (29 B 3) SIMPL., *Fís.* 140, 29-33: Si existe la multiplicidad, es necesario que sus integrantes sean tantos cuantos son: ni más que ellos, ni menos. Pero si fuesen tantos cuantos son, serían limitados. Si existe la multiplicidad, los entes son ilimitados, pues en medio de los entes siempre hay otros, y nuevamente, en medio de éstos, otros más. Y así, los entes son ilimitados.

91 (29 B 4) D. L., IX 72: Lo que se mueve no se mueve ni en el lugar en que está, ni en el lugar en que no está.

92 SIMP., *Fís.* 551, 13-15: Si todo lo que es está en el espacio, es evidente que existirá también un espacio del espacio, y así se seguirá hasta el infinito[47].

V. FRAGMENTO PRESUMIBLEMENTE FALSO.

93 (29 B 5) SIMPL., *Fís.* 562, 3-5: Si el espacio existe, estará en alguna cosa, pues todo lo que es está en algo, y lo que está en algo está también en un espacio, y así hasta el infinito. Por consiguiente, el espacio no existe[48].

---

[47] Acerca de la autenticidad de este fragmento, cf. nota 30.
[48] Acerca de la posible falsedad de este fragmento, cf. nota 29.

MELISO DE SAMOS

INTRODUCCIÓN

1. *Problemas que plantea el estudio de Meliso.*

Quizá la dificultad mayor con la que se ha de enfrentar quien se acerque libre de prejuicios al estudio del pensamiento de Meliso de Samos surja del obstáculo que ofrece la tradición para llegar a un equilibrado examen de sus doctrinas. Ello significa poder superar una subestimación que, a fuerza de reiterada, se ha vuelto habitual.

Tal actitud tiene sus inicios en las manifiestas y empecinadas críticas que Aristóteles hace a Meliso tanto en la *Física*, como en la *Metafísica* y en las *Refutaciones sofísticas*, y, naturalmente, en la tremenda y decisiva influencia de la opinión aristotélica. Esas críticas se han visto coronadas, además, por el beneplácito que les concediera en el siglo pasado la augusta figura de Eduardo Zeller, y por el eco que han encontrado más recientemente en estudiosos como K. Reinhardt, W. Capelle y P. Albertelli.

El primero de estos últimos, por ejemplo, consideró a Meliso sin empacho alguno como *ein Dilettant*; el segundo optó, más simplemente, por eliminarlo de su obra *Die Vorsokratiker*. El tercero, en fin, sintiéndose tal vez inevitablemente obligado a incluirlo en un volumen dedicado a los eléatas, salpicó su desazón a lo largo de esas páginas, y lo hizo desde la introducción misma a los testimonios y fragmentos de Meliso, en

cuyas líneas finales grabó para la posteridad su firme convicción de que «el pensamiento occidental puede tranquilamente prescindir de Meliso de Samos».

Ya que Aristóteles no había vacilado en tildar a Meliso de *rústico* (textos núms. 155, 156 y n. 39), la tradición doxográfica posterior no se incomodó tampoco en corroborar o desmentir semejante aserto: simplemente lo aceptó. Ni nadie se preocupó de que ese mismo epíteto le había servido también a Aristóteles para bautizar, entre otros, a Zenón de Elea. Más bien todos, antiguos y modernos, parecen haber tenido —y seguir teniendo todavía— una delectación particular en señalar, infatigablemente, en el caso de Meliso, y tal vez como única cuestión digna de ser reiterada, los errores argumentativos —las inferencias no válidas— que habían pasado por la mente del pobre samio.

Es cierto que ya en la antigüedad hubo otros motivos menos filosóficos que enfurecieron a los ilustrados atenienses: Meliso se atrevió a conducir la más tremenda rebelión —la de Samos— contra la liga imperial de Atenas, y tuvo como encarnizados opositores nada menos que a Pericles y a Sófocles. Pero de todos modos, haya esto influido o no en la apreciación posterior de sus pensamientos, la verdad es que Platón nos habla dos veces de él, en *Teeteto*, y, lejos de mostrar el ensañamiento aristotélico, procede con cuidadoso respeto (textos núms. 108 y 109). Hasta Isócrates lo menciona también en dos oportunidades como figura de renombre (textos núms. 110 y 173). Y el mismo Aristóteles, por último, en algunos textos que, curiosamente, no suelen citarse a menudo, presta atención a sus argumentos (texto 172) e insinúa la singularidad de algunos (textos núms. 191, 213 y 214).

Todo ello, pues, nos exige un análisis más amplio y atento de los testimonios y un manejo cauto de la tradición doxográfica.

La fortuna de Meliso comenzó a cambiar, entre algunos estudiosos, hacia fines del siglo pasado. Los trabajos de F. Kern, en Alemania, y el de A. Chiappelli, en Italia, iniciaron una larga serie de reivindicaciones del filósofo hasta que éste encontró, por fin, merecida cabida en la *Early Greek Philosophy* de Burnet, y llegó a gozar, más recientemente, de una mayor notoriedad —algo exagerada por cierto— en el libro de Zafiropulo. Y como los extremos suelen, en efecto, tocarse, hallamos ahora que este último estudioso, maravillado ante el fr. 8 de Meliso, no vacila en afirmar que nos encontramos allí en presencia de «algo así como una *Crítica de la razón pura* tal como podía escribirla un griego del siglo V».

2. *Los fragmentos.*

F. W. Mullach (*Fragmenta philosophorum graecorum*, I, París, 1860), siguiendo a Brandis, había reunido 17 fragmentos de Meliso, extractándolos todos del Comentario de Simplicio a la *Física* aristotélica. En su tesis doctoral de 1889, Arnoldo Pabst examinó críticamente esos fragmentos en sus respectivos contextos y concluyó que los cinco primeros no eran tales, sino meras paráfrasis realizadas directamente por Simplicio, o, a lo sumo, reproducidas por éste tomándolas de algún otro comentador. Los argumentos estilísticos y filosóficos de Pabst fueron aceptados en forma unánime, tal vez con excesiva premura por parte de los estudiosos de la época. Como consecuencia de ello, los fragmentos presuntamente auténticos quedaron reducidos en su número.

Con tales resultados a la vista, el italiano Aurelio Covotti publicó, en 1898, la primera recopilación rigurosamente crítica de ellos, limitándolos a diez. Esa edición es la única a la que alude DK.

En su traducción al italiano, P. Albertelli impugnó, a comienzos de la segunda guerra mundial, los fragmentos 3, 4, 5, parte del 9 y el 10, considerándolos meras interpretaciones de Simplicio. Sus observaciones, empero, no tuvieron acogida favorable. Actualmente, el trabajo más valioso que existe es también obra de otro italiano, Giovanni Reale, que ofrece la presentación más crítica y lúcida de los fragmentos de nuestro filósofo.

3. *Líneas generales de nuestra interpretación.*

No creemos hallarnos frente a una figura menor del eleatismo, ni tampoco pensamos que pueda limitarse el papel de Meliso al de un atrevido metafísico polemista (Covotti). Se nos presenta más bien como un riguroso sistematizador del pensamiento eleático que busca tanto superar constructivamente las posibles debilidades o deficiencias del planteo parmenídeo cuanto llevar a sus extremos últimos las consecuencias del postulado básico que comparte con sus colegas: la suficiencia e inevitabilidad del ser.

Esa empresa la resuelve no a la manera de un exégeta, sino creativamente. La emprende a partir del título mismo de la obra, cuya originalidad puede tal vez atribuírsele (ver n. 23); posiblemente en la forma de excluir el tema de la nada basándose explícitamente en el lenguaje (ver n. 24); y, sin lugar a dudas, en los siguientes aspectos que detallamos: 1) en la singularidad de la *exhibición* de las notas del ser —cuya *deducción* sólo podía emprenderla quien no advirtiera la constitutiva equivalencia que las unía (ver n. 33)—; 2) en las argumentaciones acerca de lo «eterno», cuya paternidad le atribuyen todos los comentadores aristotélicos (textos núms. 141 a 143); 3) en aquellas acerca de lo «uno» (textos núms. 172 y 173), que gracias al relieve que lograron en la antigüedad no sólo influyeron en los megáricos y Platón, sino también, retrospectivamente, en la consideración de Parménides y Zenón como filósofos de lo uno; 4) en la justificación y exhibición de la homogeneidad como absoluta igualdad estructural (ver n. 55); 5) en la original defensa de la imposibilidad del movimiento a causa de la inexistencia del vacío (ver III, apartado h); 6) en la atribución de existencia absoluta y carencia de toda determinación —es decir, de «incorporeidad»— al ser en cuanto principio (ver n. 78); 7) en la drástica supresión de todo posible discurso sobre la *dóxa* (ver n. 85).

Un poco de atención es suficiente para descubrir, a través de los testimonios de Gorgias, de los de Platón, de la repercusión de las doctrinas melisianas en las escuelas médicas (textos 198 y 199), y hasta de los del mismo Aristóteles, que la reelaboración que hace Meliso del eleatismo llegó a adquirir en la antigüedad misma el carácter de una formulación global, canónica y paradigmática. La sistematización melisiana constituyó la clave a través de la cual fue durante mucho tiempo leído y explicado Parménides.

Su importancia, pues, como sistematizador, modelador y creador de una imagen del eleatismo clásico —que sería la última en la antigüedad— no puede quedar empequeñecida por la vecindad de cumbres tan altas como Parménides y Zenón, precisamente cuando los antiguos mismos reconocieron en Meliso la vía segura de acceso a tan difíciles alturas.

Estas consideraciones pueden justificar —por lo menos en parte— el elenco más amplio de testimonios y fragmentos —superior al de DK— que ofrecemos para recuperar la adecuada imagen del pensamiento de nuestro filosófo.

4. *Bibliografía principal.*

KERN = F. KERN, «Zur Würdigung des Melissos von Samos», en *Festschrift des Stettiner Stadtgym. zur Begrüssung der 35. Versammlung deutscher Philol. u. Schulm.*, Stettin (1880), 1-24.

PABST = A. PABST, *De Melissi Samii Fragmentis* (tesis doct.), Bonn, 1889.

CHIAPPELLI = A. CHIAPPELLI, «Sui frammenti e sulle dottrine di Melisso di Samo», en *Mem. d. Reale Accad. dei Lincei*, cl. sc. mor. VI 4, 1 (1889), 377-413.

OFFNER = M. OFFNER, «Zur Beurteilung des Melissos», *AGP* (1891), 12-33.

COVOTTI = A. COVOTTI, «Melissi Samii reliquiae», *SIFC* (1898), 213-227 (= *I Presocratici*, Nápoles, 1934, 291-301).

ZMR = E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, vol. III, *Eleati*, por G. REALE, Florencia, 1967.

CALOGERO, *St. el.* = G. CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932.

CALOGERO, *Log. sec. el.* = G. CALOGERO, «La logica del secondo eleatismo», *Atene e Roma* (1936), 141-170 (= *Storia della logica antica*, I, Bari, 1967, 171-208).

ALBERTELLI = P. ALBERTELLI, *Gli eleati*, Bari, 1939.

RAVEN = J. E. RAVEN, *Pythagoreans and eleatics*, Cambridge, 1948.

ZAFIROPULO = J. ZAFIROPULO, *L'école éléate*, París, 1950.

UNTERSTEINER = M. UNTERSTEINER, «Un aspetto dell'essere melissiano», *RCSF* (1954), 597-606.

LOENEN = J. H. M. LOENEN, *Parmenides, Melissus, Gorgias*, Assen, 1959.

REALE = G. REALE, *Melisso*, Florencia, 1970.

I. DATOS BIOGRÁFICOS DE MELISO.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

94 (30 A 1) D. L., IX 24: Meliso, hijo de Itágenes [1], natural de Samos [2]... Dice Apolodoro que floreció en la 84.ª Olimpíada (444/3 - 441/0).

95 (30 A 3) PLUT., *Pericl.* 26: Meliso, hijo de Itágenes, varón filósofo.

---

1 Mantengo la lección del códice B, que es, en este caso, el mejor.

2 Con el advenimiento del tirano Polícrates (hacia 533 a. C.), Samos se convirtió en una *pólis* floreciente y en agresiva potencia naval (HER., III 39). A la presencia de notables artistas y poetas (Teodoro, Esopo, Anacreonte), se unió el renombre alcanzado por algunas de sus obras arquitectónicas (por ej., el templo de Hera).

Después de la desaparición del tirano (hacia 523), y del gobierno de su escriba Meandro, la isla fue regida por Silosón —hermano de Polícrates— y quedó sometida a la hegemonía persa. Aunque logró plegarse a la revuelta general de Jonia (499), la permanente rivalidad con Mileto llevó a los samios a retirar sus naves de las filas atenienses en la batalla de Lada (494). Colaboró después Samos con la flota de Jerjes en Salamina (480), pero logró finalmente separarse de los persas en ocasión de la batalla de Micale (479). Junto a Lesbos y Quíos, fue admitida desde entonces en la liga marítima délico-ática y permaneció fiel a Atenas hasta que se sublevó a comienzos del verano de 440.

96 (30 A 9) AECIO, I 3, 14, en TEODOR., IV 8: Meliso de Mileto[3], hijo de Itágenes.

97 (30 A 12) EPIF., *Adv. haer.* III 2, 12: Meliso, hijo de Itágenes, samio de origen.

98 (30 A 1) EUS., *Cron.* Ol. 84a., 1 (444/3): Es famoso Meliso el físico[4].

---

3 Se trata evidentemente de un error del autor o de la transcripción: todas las restantes fuentes dan testimonio de su origen samio.

4 La referencia de Eus. procede de Apol. Este último establece la *acmé* de Meliso teniendo en cuenta la asunción del navarcado por parte de Meliso, seguramente coincidente con la rebelión de la isla, que se extendió del 440 a comienzos del verano de 439. Semejante datación, sin embargo, está muy lejos de resultar segura.

Para los pensadores cuya *acmé* coincide con la de Meliso —Empédocles y Protágoras—, es la fecha de la fundación de Turios (444/3) la que Apol. toma como referencia. Si esa datación de Apol. —cuyo margen de arbitrariedad es conocido— fuese exacta, Meliso habría nacido ca. 480 (75a. Olimpíada) y fallecido ca. 420 (80a. Olimpíada). Pero si se acepta, en cambio, el testimonio de Estesímbroto, como parece reconocerse hoy día (ver n. 12), y se concede entonces la posibilidad de alguna vinculación entre Temístocles y Meliso, ésta no puede haber tenido lugar verosímilmente más que entre los años que van desde 465/4 a 463/2, cuando Temístocles residió en Magnesia (no lejos de Samos). Meliso tendría entonces entre 15 y 17 años. No sólo resulta esto sumamente difícil, sino también la vinculación con Heráclito (ver texto núm. 114) y, sobre todo, el centro mismo de la referencia de Apol.: que Meliso haya sido a los 40 años lo suficientemente famoso como para comandar la más importante flota de la más tremenda rebelión contra la liga ateniense. Por eso, como sugiere SCHACHERMEYR, *Stesimbrotos und seine Schrift über die Staatsmänner*, Viena, 1965, página 14, n. 18 y REALE, págs. 8, 20 y *passim*, es conveniente suponer que si Meliso era ya conocido en 465 y gozaba de renombre en 441, tendría que retrotraerse la presunta fecha de su nacimiento «a fines del siglo VI, o por lo menos a los primerísimos años del V y no más allá» (REALE, pág. 8).

99 (30 A 2) *Suda, s. v.* «Meleto, hijo de Laro»: Vivió [Meliso] en tiempos de Zenón el eléata y de Empédocles[5].

b) *Personalidad y actuación política.*

100 (30 A 1) D. L., IX 24: Fue también político y gozó del aprecio de sus conciudadanos; por ello fue elegido navarca y despertó aún mayor admiración por su valor personal.

101 (30 A 2) *Suda, s. v.* «Meleto, hijo de Laro»: Fue adversario político de Pericles y al frente de los samios libró una batalla naval contra Sófocles[6], el poeta trágico, en la 84a. Olimpíada (444/3 - 441/0).

102 (30 A 3; ARIST., *Constitución de los samios*, fr. 577 Rose) PLUT., *Pericl.* 26: El mismo Pericles había

---

Pienso entonces que puede haber nacido probablemente ca. 495, con lo que contaría más o menos 30 años en la época de su relación con Temístocles, cuando sus doctrinas podían ya ser conocidas, y 50 en ocasión de la guerra samia. Esa misma edad, por otra parte, era más o menos la que tendrían Pericles y Sófocles por entonces. La muerte de Meliso podría ubicarse, tal vez, ca. 430.

5 El dato es exacto aun cuando exista un margen de incertidumbre en las fechas de los pensadores citados.

Obsérvese que para la cronología de Zenón parece resultar más verosímil el testimonio platónico (*Parm.* 127b) que el de Apol. (D. L., IX 29); por tanto, Zenón habría nacido ca. 490 y contaría 49 años en el momento del navarcado de Meliso (441/0 - 440/39). En cuanto a Empédocles, a quien D. L. designa la misma *acmé* que a Meliso (ver D. L., VIII 74), Zeller, Diels, Burnet, Zafiropulo, KR y Capizzi coinciden en corregir la referencia y retrotraer el nacimiento alrededor de diez años, con lo que coincidiría prácticamente la *acmé* de Empédocles con la de Zenón tal como lo da el testimonio platónico. Cf. nota 6 de Empédocles.

6 PLUT., *Pericl.* 8, y ESTR., XIV, I 18 atestiguan también la presencia de Sófocles en la expedición ateniense contra Samos.

sido ya vencido anteriormente por Meliso en una batalla naval.

103 (30 A 3) PLUT., *Pericl.* 26-28: Después que éste [Pericl.] se había lanzado al mar, Meliso, hijo de Itágenes, varón filósofo que era entonces estratega de Samos, desestimando el reducido número de las naves y la impericia de los jefes, persuadió a sus conciudadanos para que atacasen a los atenienses, y, trabado el combate, resultaron vencedores los samios, y al haber tomado muchos prisioneros y destruidas muchas naves, quedaron dueños del mar y se proveyeron de los elementos necesarios para la guerra, de los que antes carecían. Aristóteles afirma que el mismo Pericles había sido ya vencido anteriormente por Meliso en una batalla naval[7]. Los samios, devolviendo ultraje por ultraje, marcaron en la frente con la figura de la lechuza a los prisioneros atenienses: en efecto, los atenienses los habían marcado a ellos con la de una samena[8]... Dicen que a esas marcas aludía también el dicho de Aristófanes: «Es el pueblo de los samios, ¡qué pueblo marcado por las letras!»[9]. Al enterarse Pericles de la derrota de la armada, corrió inmediatamente en su auxilio y después de vencer a Meliso que le había hecho frente y ponerlo en fuga[10], estrechó rápidamente el cerco de los enemigos, pues quería vencer y tomar la ciudad con sacrificio de medios y tiempo más bien que al precio de sangre y riesgos para sus ciudadanos... Se rindieron los samios al noveno mes (verano del 439) y Pericles derribó las murallas de la ciudad, se apoderó de las naves e impuso el pago de un fuerte tributo, parte del cual entregaron los samios en seguida, mientras que por el resto ofrecieron rehenes y convinieron en determinado plazo para el pago. Duris de Samos exagera sobre estas cosas al acusar de gran

7 Confusión de Plut. en el uso de la referencia aristotélica. Por eso lo hemos separado como testimonio independiente.

Meliso, *en ese momento* no pudo haber vencido a Pericles, que se había marchado a Cauno de Caria en busca de naves fenicias o persas que podían supuestamente apoyar a Samos. En consecuencia, Meliso derrotó a la escuadra ateniense del bloqueo. La batalla naval aludida por Arist. no puede ser otra que la de la isla de Tragia, situada al sudeste de Samos, cuyos protagonistas sí fueron los atenienses, comandados por Pericles y los samios que ya estaban entonces al mando de Meliso (ver L. HOMO, *Péricles = Pericles* [trad. M. GARCÍA ROIG], México, 1959, pág. 187). Si bien TUC., I 116, PLUT., *Pericl.* 25, y DIOD. SÍC., XII 27, consideran a esta batalla como victoria ateniense, Arist. —que no estaba desacertado— no pensaba por lo visto lo mismo. Los atenienses, en manifiesta inferioridad numérica, consiguen, es cierto, sorprender a los samios, hacerles frente y no verse, por supuesto «derrotados» por ellos; pero esa «victoria» no les permite impedir que el grueso de la flota samia continúe su derrotero y se abra camino hacia Samos. Y así, Pericles, para continuar la lucha, no puede obviar la necesidad imperiosa de los refuerzos que le llegan desde Atenas, Quíos y Lesbos. Tanto K. J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, II, I², pág. 195, como L. HOMO, *Pericles*, pág. 187, han señalado el particular carácter de esa «victoria» ateniense.

8 Tipo de nave que se había construido por primera vez en Samos, en tiempos de Polícrates, y que unía a su velocidad una gran capacidad de carga. Pasó a constituir el emblema de la isla y su figura se acuñó en las monedas.

En cuanto a los estigmas mencionados, probablemente *no* ocurrió lo que indica el texto, sino que los atenienses debían de haber marcado con una lechuza a los prisioneros samios, y los samios con una samena a los prisioneros atenienses. Así lo indica uno de los fragmentos de Duris de Samos (66 J). Cf. ZAFIROPULO, pág. 218.

9 ARIST., fr. 575 Rose = ARISTÓF., *Babilonios* fr. 64 K. «Marcado por las letras» alude tanto a «estigmatizado» como a «ilustrado». Zafiropulo señala que el sobrenombre *polygrámmatoi* lo recibieron los samios ya en tiempos de Polícrates por ser los primeros en adoptar las veinticuatro letras que constituirían el alfabeto griego.

10 Aquí, como en el resto del texto, no sigo a DK, sino la lección y la puntuación de K. ZIEGLER (Leipzig, 1964).

crueldad a los atenienses y a Pericles, lo que no relatan Tucídides, Éforo, ni Aristóteles.

104 (30 A 3) PLUT., *Temist.* 2: Sin embargo, Estesímbroto afirma que Temístocles escuchó a Anaxágoras[11] y se interesó por Meliso, el físico, mas no se ajusta bien a la cronología. En efecto, fue contra Pericles, que era mucho más joven que Temístocles, con quien Meliso luchó en el sitio de Samos, y fue con Pericles con quien Anaxágoras estuvo vinculado[12].

105 (30 A 3) PLUT., *Adv. Colot.* 32, 1126b: Cuando Meliso era estratega de su ciudad venció en combate naval a los atenienses.

106 (30 A 3) EL., *Hist. varias* VII 14: ¿Y qué? ¿No fueron también los filósofos valientes en los asuntos de guerra? Me parece que sí, y si los tarantinos eligieron seis veces a Arquitas, también Meliso fue navarca.

107 (TIMÓN, fr. 5 W) D. L., IX 25: ...Meliso,

superior a muchos prejuicios, de pocos víctima[13].

---

11 F. SCHACHERMEYR, *ob. cit.* en n. 4, págs. 13-14, conjetura la posibilidad de un viaje de Anaxágoras a Magnesia ca. 465/4, anterior a su estancia en Atenas durante 463 a 433 (cf. D. LANZA, *Anassagora*, Florencia, 1955, págs. 5-7, notas).

12 Plut. alude casi siempre en forma crítica a Estesímbroto. Es discutible que Estesímbroto, tan cercano a los acontecimientos, haya podido cometer errores del calibre de esas noticias. En particular —comenta Reale— no puede concebirse que haya confundido una relación de hostilidad con otra de carácter intelectual (págs. 8-9). Debe advertirse, además, que, en cuestiones cronológicas, Plut. no es excesivamente cuidadoso (cf. A. W. GOMME, *A historical commentary on Thucydides*, I, Oxford, 1945, págs. 58-59, 68-69 y 398-399, y en cuanto al manejo de la noción de *acmé* por Plut., ver G. H. POLMAN, «Chronological biography and AKME in Plutarch», en *CP* (1974), 169-177).

13 Sigo la trad. de Untersteiner que acepta también Reale

c) *Vinculación con Parménides y con otros pensadores.*

108 PLATÓN, *Teet.* 180e: ...Y todas las otras cosas que los Melisos y los Parménides sostuvieron.

109 PLATÓN, *Teet.* 183e: De Meliso y de los demás... me avergüenzo menos que frente a un individuo solo como Parménides. Pues Parménides se me aparece, como diría Homero, «venerable» y al mismo tiempo «terrible»[14].

110 ISÓCR., *Antíd.* 15, 268: Las doctrinas de los antiguos sofistas, de los cuales algunos afirmaban que el número de las cosas que son es infinito...; Parménides y Meliso, uno; y Gorgias, absolutamente ninguno.

111 ARIST., *Fís.* I 2, 184b: ...Según dicen Parménides y Meliso.

112 (30 A 14) FILÓD., *Retór.* III 7: Ni tampoco según Parménides y Meliso.

113 S. E., *Adv. math.* X 45: Que no existe [el movimiento dicen] los seguidores de Parménides y de Meliso.

114 (30 A 1) D. L., IX 24: Fue discípulo[15] de Parménides[16]; sin embargo, también estuvo en contacto

---

y que es en el fondo la que ya daba Brochard. El elogio de Timón de Fliunte no es desdeñable (cf. ZAFIROPULO, pág. 226).

14 Ambas referencias platónicas muestran la estrecha vinculación establecida ya en la antigüedad —o que Platón mismo establecía— entre las figuras de Parménides y Meliso. La referencia a Homero corresponde a *Il.* III 172.

15 La expresión debe entenderse más bien como «partidario» o «seguidor» (cf. GUTHRIE, II, pág. 102).

16 De acuerdo con la cronología que da Apol. para ambos es imposible que Meliso haya tenido relación directa alguna con Parménides (ver nota 4).

con Heráclito[17], y en esa ocasión lo recomendó a los efesios, que no lo estimaban[18], así como Hipócrates había recomendado a Demócrito a los abderitas[19].

115 Eus., *Prep. ev.* X 14, 15: Se dice que Parménides sucedió a Jenófanes, Meliso a Parménides, Zenón de Elea a Meliso... De este último fue discípulo Leucipo.

116 Eus., *Prep. ev.* XIV 3, 9: Meliso fue adepto de Parménides y sostuvo lo mismo que éste[20].

117 (30 A 9) Aecio, I 3, 14 en Teodor., IV 8: Fue adepto de Parménides, pero no conservó inalterada la enseñanza recibida.

118 (58 A) Jámbl., *V. P.* 267: Que de todos los pitagóricos una parte nos sea desconocida y anónima, es cosa natural; de aquellos conocidos, los nombres son los siguientes: ...de Samos: Meliso, Lacón, Arquipo...[21].

17 El contacto aludido sólo es posible si se admite que Heráclito vivió más de 60 años (ver KR, pág. 183). Conforme con la cronología que adoptamos de Meliso (ver n. 4), tendría que haber sucedido ca. 470 o después, cuando el filósofo samio contaba veinte años o más. Éfeso, por supuesto, se halla muy cerca de Samos.

18 A pesar de que el dato le parece a Reale «totalmente creíble» (pág. 272), pienso con Zeller (ZMR, pág. 403, n. 2) que es inverosímil.

19 D. L., IX 42, cita como fuente para referirse a la relación Hipócrates-Demócrito al estoico Atenodoro de Tarso (I. a. C.), pero no alude en este pasaje a la recomendación aquí indicada.

20 Los testimonios de Eus. (cf. también *Prep. ev.* XIV 17, 10) tienen importancia porque proceden de Aristocles de Mesene (II d. C.), peripatético considerado generalmente como fuente fidedigna (ver M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, Milán, 1950, págs. 231-232), pero la referencia a Zenón no es exacta. Sólo pudo haber sido «condiscípulo» de Meliso.

21 Tardía asimilación de muchos filósofos a la «vida pitagórica».

119 Al-Mub., *Sentencias escogidas* 32: Él [Leucipo], Heráclito el oscuro, Empédocles, Meliso, Protágoras, Anaxágoras, Sócrates y Demócrates ⟨= Demócrito⟩ vivían en la misma época que Zenón el sabio.

120 Tzetzes, *Chil.* II 980: Leucipo... discípulo de Meliso[22].

121 Simpl., *Fís.* 236, 7: Como Meliso y Parménides decían.

II. Escritos.

a) *Cantidad de obras.*

122 (28 A 13, 59 A 37) D. L., I 16: Algunos de ellos [los filósofos] han dejado escritos; otros, no escribieron nada... Los que escribieron una sola obra: Meliso, Parménides, Anaxágoras.

b) *Título.*

123 (30 A 4) Simpl., *Fís.* 70, 16: También Meliso puso así por título a su obra *Sobre la naturaleza o Sobre el ser.*

124 (28 A 14) Simpl., *Del cielo* 556, 25: Tanto Meliso como Parménides titularon sus obras *Sobre la naturaleza...* y ciertamente no trataron en ellas sólo acerca de cosas que están por encima de la naturaleza, sino también de las que conciernen a la naturaleza, y pre-

22 A pesar de que ésta es la *única* evidencia que hace a Leucipo discípulo de Meliso —la mayoría lo hace de Zenón—, no hay por qué suponer, en principio, que no lo pueda haber sido de ambos. De todos modos, los textos muestran una vinculación entre el eleatismo posterior y el primer atomismo, tal como lo había establecido cierta crítica del siglo XIX y enfatizó al máximo Burnet (*EGP*, págs. vi y 333-336).

cisamente por eso, quizá no vacilaron en titularlas *Sobre la naturaleza.*

125 (30 A 4) SIMPL., *Del cielo* 557, 10: Y si Meliso puso por título *Sobre la naturaleza o Sobre el ser,* es evidente que consideraba que la naturaleza era el ser, y, las cosas naturales —las que son—, las sensibles.

126 ARIST., *Fís.* I 2, 184b: Indagar si el ente es uno o inmóvil no constituye indagación acerca de la naturaleza.

127 ARIST., *Fís.* I 2, 185a: No obstante, como a pesar de que no tiene que ver con la naturaleza [lo que sostienen], se les presenta la ocasión de formular dificultades concernientes a la naturaleza, quizá convenga discutir un poco acerca de ellas, pues semejante indagación no carece de interés filosófico.

128 SIMPL., *Fís.* 22, 23: Y si es inmóvil e infinito, como parece decir Meliso de Samos, o finito, como el eleático Parménides, hijo de Pires, hablan éstos no de un elemento físico, sino del ser en sí.

129 SIMPL., *Fís.* 45, 26: Pero, puesto que Parménides y Meliso indagaban acerca del ser, si uno o múltiple, y si uno, inmóvil o móvil, también éstos, dice [Alejandro de Afrodisia], no indagaban sobre los entes, como podría pensarse, sino sobre el principio de los entes.

130 SIMPL., *Del cielo* 556, 15: Lo que concierne, en efecto, al ser de lo uno y a la naturaleza del pensamiento lo comprendieron [Meliso y Parménides] realmente bien y en forma divina.

131 (30 A 2) *Suda, s. v.* «Meleto, hijo de Laro»: [Meliso] escribió *Sobre el ser.*

132 (30 A 4, 24 A 2) GALENO, *De elem. sec. Hipp.* I 9: Todas las [obras] de los antiguos se han titulado *Sobre la naturaleza,* las de Meliso, Parménides, Empédocles, Alcmeón, Gorgias, Pródico y las de todos los restantes.

133 (30 A 4) GALENO, *In Hipp. de nat. hom.* XV 5: Todas las obras de los antiguos filósofos —Empédocles, Parménides, Meliso, Alcmeón, Heráclito— han sido tituladas *Sobre la naturaleza.*

134 (82 B 3) S. E., *Adv. math.* VII 65: Gorgias de Leontino... en su libro titulado *Sobre el no ser o Sobre la naturaleza*[23].

---

23 El título genérico *Sobre la naturaleza,* supuestamente asignado en época más tardía a las obras de algunos pensadores presocráticos, puede haber sido original de Meliso. En el enunciado completo, que transmite SIMPL. (textos núms. 123 y 125), se advierte por primera vez la explícita identificación entre *phýsis* y *ón.*

Si bien es cierto que hay que ser cauteloso al respecto, porque el enfoque neoplatónico con que aborda Simpl. el tratamiento de Parménides y de Meliso (ver textos números 128 a 130) lo lleva respetuosamente a intentar una revalorización de esos pensadores frente a la crítica aristotélica (ver por lo menos textos núms. 155 y 156) y a buscar la identificación del *to ón* parmenídeo y melisiano con el ente inteligible, con lo cual la identificación de *phýsis* y *ón* se vuelve sospechosa, el título de la obra de Gorgias que nos transmite Sexto Empírico (ver texto núm. 134) se nos presenta concebido en deliberada antítesis con el de Meliso. A pesar de las discrepancias existentes entre los estudiosos, creo que UNTERSTEINER, *I sofisti,* I, 2.ª ed., Milán, 1967, páginas 231 y 256, n. 6 y GUTHRIE, I, pág. 73 y II, pág. 194 tienen razón al aceptar el origen gorgiano del título de la obra de éste, así como la referencia, que parece innegable, en él, al del libro de Meliso. Y en cuanto al contenido del escrito de Gorgias, una vez excluida la posibilidad de que constituya una mera parodia de ejercitación retórica —como desde H. Gomperz han sostenido tantos autores—, me parece imposible negar su manifiesto propósito antieleático. Loenen está, pues, en general en lo cierto cuando dice que el tratado de Gorgias se hallaba particularmente dirigido contra Meliso, ya que en él «no se ataca ninguna tesis que sea propia de

III. NATURALEZA DE LO QUE ES.

a) *Inexpresabilidad de lo que no es.*

135 SIMPL., *Fís.* 103, 13: Veamos ahora la doctrina de Meliso, a la cual [Aristóteles] se opone precedentemente. Valiéndose Meliso de los principios físicos acerca de la generación y la corrupción, comienza su obra de la siguiente manera: «Si nada es, ¿qué podría decirse de ella como si fuera algo?».

Parménides, mientras que hay en el texto numerosas afirmaciones y peculiaridades terminológicas que son específicas de Meliso» (pág. 181 y además págs. 189-203). Parece así posible, por lo menos en el caso de Meliso, que el título «Sobre la naturaleza» no corresponda a una época posterior, sino que proceda del mismo filósofo. Tal suposición se ha querido corroborar, en la medida en que puede serlo, con los textos de Arist. (ver textos núms. 126 y 127) que corresponden al capítulo 2 del libro I de la *Fís.*, donde el particular *énfasis* que pone su autor en excluir allí del tratamiento que está llevando a cabo a Parménides y Meliso —énfasis que, en todo caso, resulta algo excesivo y prueba indirectamente la incidencia de esos pensadores, en ese momento, en cuestiones que hacen a la física (*phýsis*)— sugieren con cierta plausibilidad que, en efecto, los escritos de ambos, o por lo menos el de Meliso, llevaban por título *Perí phýseōs*. El esfuerzo de Simpl., por lo demás, en hacer justicia a los eléatas, sin menoscabar con ello la autoridad de Arist., busca señalar que estos eléatas, que hablaban de *phýsis*, entendían tal noción desde una perspectiva que iba más allá de la puramente física a la que se había limitado el estagirita en su crítica. Y si tamaña vehemencia hay en Simpl. por aclarar adecuadamente —es decir neoplatónicamente— tanto esa noción de *phýsis* para los eléatas, como la de *ón*, cabe pensar que esas palabras bien podían haber servido *efectivamente* de título a los escritos de ellos (ver E. DUCCI, «Il *to ón* parmenideo nella interpretazione di Simplicio», en *Angelicum* 40 (1963), 173-194 y 313-327).

136 (28 B 2) PROCLO, *Tim.* I 345, 26-27; SIMPL., *Fís.* 116, 32-117, 1: «No podrías, en efecto, conocer lo que no es (pues es inaccesible), ni manifestarlo»[24].

b) *Lo que es como eterno.*

137 (30 A 5) PS. ARIST., *M. J. G.* 974a: Dice [Meliso] que si algo es, ha de ser eterno, puesto que no es posible que nada se genere de nada. Que todas las cosas se hayan generado, o que no todas las cosas se hayan generado, ambos casos resultan imposibles[25]; en efecto, si se generaran, tendrían las cosas que generarse de nada, y si se hubieran generado todas, nada existiría antes; y si, existiendo siempre algunas, otras se agregaran, lo que se aumentaría y se haría mayor, pero a su vez aquello por lo que aumenta y se hace mayor tendría que generarse de nada, ya que en la disminución no está contenido el aumento, así como tampoco en lo menor lo mayor[26].

---

[24] Meliso comenzaría su libro excluyendo la posibilidad de la nada y fundando esa exclusión en el lenguaje. Dice Loenen: «Meliso opera una inferencia de la esfera del lenguaje (y del pensamiento) a la del ser. Constituye esto indudablemente algo nuevo en la filosofía griega, porque aun cuando Parménides, antes que él, haya comenzado a partir del pensamiento y del lenguaje, no llega todavía a una distinción consciente entre el plano lógico-verbal y el ontológico. Meliso es el primer pensador que distingue con bastante nitidez entre ambos y que, al mismo tiempo, está todavía convencido de la absoluta correspondencia entre los dos» (pág. 141). Las líneas del fr. 2 de Parménides se traen a colación sólo para mostrar que lo dicho por Meliso aparece explícitamente indicado en el poema del eléata y que la reformulación melisiana se halla muy lejos de resultar algo inconcebible como argüía ALBERTELLI, pág. 244, n. 1.

[25] Leo con Bonitz *adýnata*, en lugar de *aídia*.

[26] Acerca de este tratado pseudo aristotélico, ver lo que escribió Zeller y las notas de actualización agregadas por Reale (ZMR, págs. 1-55), especialmente la nota que figura en págs. 43-54, donde se defiende la tesis sustentada por Untersteiner de

138 (30 B 1) SIMPL., *Fís.* 162, 23-26: También Meliso demostró que el ser es inengendrado, empleando ese principio común [el de los físicos, dice Simpl. líneas más arriba, y que se enuncia: «de lo que no es, nada se genera»]. Efectivamente, escribe así: «Siempre era[27] lo que era y siempre será. Si, en efecto, se hubiese generado, habría sido necesario que antes de generarse fuese nada; pero si era nada, de ningún modo podría haberse generado nada a partir de nada»[28].

---

que el autor es un megárico procedente de las filas peripatéticas. Cf. nota 7 a «Jenófanes» (tomo I, págs. 279-280).

[27] El uso del imperfecto (*ēn*) no ha sido aún satisfactoriamente explicado. Un empleo similar se encuentra en Anaxágoras (59 A 1, 59 A 12) y en Antístenes (fr. 45 D Caizzi).

La propuesta de Loenen de reemplazar *ēn* por *esti* (página 145) es inaceptable. El imperfecto expresa una persistencia que coloca a lo que es —o «era»— *por encima* de la temporalidad y lo ubica con independencia o «anterioridad» frente al lenguaje. Recuérdese que «*ēn* presenta una obvia indiferencia a la expresión de la duración... Expresa el hecho en sí, sin insistir ni contemplar su duración». Y además, «puesto que el griego no conoce un imperfecto intemporal, el uso del intemporal *ēn* demuestra que el valor aspectual de *ēn* no puede ser durativo; es necesario que sea neutro» (M. SÁNCHEZ RUIPÉREZ, *Estructura del sistema de aspectos y tiempos del verbo griego antiguo*, Salamanca, 1954, páginas 114-115).

[28] El uso del imperfecto tiene que ver con la noción melisiana de eternidad. Parménides había esbozado un intento de aproximación a la concepción de eternidad entendiéndola como *presencia permanente.* Meliso no se diferencia de él por haber optado por una visual que coloque a lo eterno como *extensión temporal* (ver CALOGERO, *St. el.*, pág. 61), sino por enfatizar la infinitud del *ahora* parmenídeo, haciéndolo tanto a través de los reiterados empleos de «*siempre*» como designando con el imperfecto y el futuro no ya el proceso y la extensión, sino el *permanecer atemporal* de lo que es. Naturalmente, al querer precisar y superar los posibles residuos de temporalidad que implicaba la concepción de Parménides, Meliso no tiene más remedio que valerse de un léxico que no

139 SIMPL., *Fís.* 103, 16-23: Si algo es, o bien se ha generado o bien siempre es. Pero si se ha generado, [lo ha hecho] o a partir de lo que es o a partir de lo que no es. Sin embargo, no es posible que de lo que no es se genere algo (ni otra cosa que no sea, ni menos aún lo que absolutamente es), y tampoco de lo que es. En efecto, en este [último] caso sería y no se generaría. En consecuencia, lo que es no se genera; por tanto, siempre es. Tampoco podría perecer lo que es: no puede, por cierto, pasar lo que es ni a lo que no es (y este principio es admitido también por los físicos), ni a lo que es. En este [último] caso, en efecto, de nuevo permanecería [siendo] y no perecería. De modo que lo que es, ni se genera ni perece; por tanto, siempre era y siempre será[29].

140 (82 B 3) S. E., *Adv. math.* VII 71: Además, lo que es ni siquiera puede ser generado. Si lo fuera, o ha sido generado de lo que es, o de lo que no es. Pero no ha sido generado de lo que es: si, en efecto, es, no ha sido generado, sino que ya es. Tampoco ha sido generado de lo que no es: lo que no es no puede generar nada porque necesariamente lo que genera debe participar de algo que subsista.

141 FILÓP., *Fís.* 51, 20-27 y 52, 4-6: Que el ser no se ha generado, [Meliso] lo demuestra así: si, en efecto, lo que es fuese generado, se habría generado de lo que es o de lo que no es. Ahora bien, si [se ha generado] de lo que es, éste tendría que existir antes de generarse (algo que es se genera de algo que es, mientras

---

puede evitar connotaciones de extensionalidad o espacialidad para aludir justamente a la permanente *mismidad* de lo que es.

[29] En las recopilaciones de fragmentos del siglo pasado figuraba este texto junto al 135 como constituyendo el primero de los fragmentos de nuestro autor. Hoy se lo considera sólo paráfrasis del 138.

que lo que es absolutamente no puede generarse de lo que es, porque entonces él mismo se generaría de sí mismo y, consiguientemente, sería antes de generarse, lo que es un absurdo); si, en cambio, [se ha generado] de lo que no es, tendría necesariamente que generarse de lo que no es de ningún modo: en efecto, si lo que es absolutamente se generase, tendría que generarse de lo que absolutamente no es. Pero es algo común, reconocido por todos los físicos, que nada se genera de lo que no es de ningún modo... Si, pues, es necesario que lo que es, si se genera, se genere o de lo que es o de lo que no es, y si en ambos casos resulta algo absurdo, entonces es evidente que lo que es no se ha generado.

142 Ps. Alej., *Ref. sof.* 49, 22-29: Y demostró [Meliso] esto partiendo de que el ser es inengendrado, o sea que el ser no se ha generado.

143 Anónimo, *Ref. sof.* 15, 29-32: Demostró [Meliso] la primera premisa [lo que es no se genera]...; la segunda [lo que no se ha generado no tiene principio]...[30].

c) *Lo que es como infinito.*

144 (30 B 2) Simpl., *Fís.* 109, 20-24: «Puesto que no se ha generado, es[31], ⟨o sea⟩ no sólo era, sino también siempre será, y no tiene [por tanto] tampoco principio ni fin, sino que es infinito[32].

Si se hubiese generado, tendría principio (pues en cierto momento habría comenzado a generarse) y fin (pues en cierto momento habría terminado de generarse); pero, puesto que no comenzó ni terminó, [pues] siempre era y siempre será, no tiene [por tanto] principio ni fin»[33].

---

30 El desarrollo de la argumentación melisiana, que no reproducimos en los textos núms. 142 y 143, es similar al apuntado por Filóp. (texto núm. 144).

31 Adopto la lectura de Simpl., 109, 20, *ésti dé*, que sigue también Loenen, pág. 145, pero sin compartir con él sus otros supuestos y conclusiones. Antes de Covotti, ésta era la lección aceptada.

Creo que el «siempre era y siempre será» aclaran de qué manera debe entenderse el «es» del que habla Meliso y éste, entonces, no forma parte de un grupo de tres instancias temporales. Cf. Ps.-Arist., *M. J. G.* 975a y 975b que responden a esta lectura.

32 *Infinito* (*ápeiron*) significa en Meliso tanto que no tiene límites externos como tampoco internos. Ambos aspectos no son independientes, sino que se hallan recíprocamente implicados. La noción se vincula a *continuo*, que es término ya empleado por Parménides (fr. 8, vv. 8 y 25). *Apeiron* no parece utilizado nunca en relación con el tiempo, ya que Meliso dispone de otros dos términos para aludir a él: *siempre* y *eterno*. En cambio, une a *ápeiron*, en el fr. 3, la expresión *to mégethos* (ver n. 37) y en el fr. 4 precisa justamente la distinción entre los dos «infinitos» antes indicada.

33 Este fr. ha sido el más discutido de los textos de Meliso desde Arist. en adelante (ver las distintas interpretaciones en Reale, págs. 73-98 y ZMR, págs. 413-418 notas). En él se afirma la inseparabilidad de la eternidad y la infinitud. De estas «propiedades» de lo que es no hay, en rigor, en Meliso —como daba por supuesto Arist.— una *deducción*, sino sólo la exhibición de su *equivalencia* total y absoluta. Así, el llamado «discurso verdadero» entre los eléatas aparece cuando se desprenden inferencias de esas equivalencias (postuladas como premisas necesariamente verdaderas) y se contrastan las conclusiones obtenidas de ellas por vía del absurdo.

En cuanto a la lectura del segundo párrafo del texto he adoptado contra Covotti y DK *ginómenon*, en ambos paréntesis, a favor del cual Calogero ha dado suficientes razones (*St. el.*, pág. 64, n. 1); por lo demás, siguen esta lectura Cherniss, Ross, Verdenius, Albertelli y Pasquinelli. La conjetura de Kranz, *y*, que introduce al final, uniendo «siempre era y siempre será» con «no tiene principio ni fin», desarticula toda la argumentación, al no advertir el carácter conclusivo de la última frase. He separado del texto la oración final («No es factible, en efecto, que siempre sea lo que

145 SIMPL., *Fís.* 103, 24-30: Pero, puesto que lo que se ha generado tiene principio, lo que no se ha generado no tiene principio; ahora bien, lo que es, no se ha generado, por tanto no tiene principio. Además, lo que perece tiene un fin. Pero si algo es incorruptible, no tiene fin. Por tanto, lo que es, siendo incorruptible, no tiene fin. Mas lo que no tiene ni principio ni fin sucede que es infinito. En consecuencia, lo que es, es infinito [34].

146 (30 A 1) D. L., IX 24: Creía [Meliso] que el todo fuese infinito, inalterable, inmóvil [35].

147 ARIST., *Fís.* III 4, 203b: Todo, en efecto, o es un principio o procede de un principio; ahora bien, de lo infinito no hay principio, pues sería su límite. Además, es también, en tanto principio, inengendrado e incorruptible, pues necesariamente todo lo generado ha de tener un fin y hay un término para toda corrupción. Por eso decimos que no hay principio de él, y que él parece ser principio de las otras cosas [36].

148 (30 B 3) SIMPL., *Fís.* 109, 29-34: Que, así como llama limitado substancialmente lo que «se ha generado en cierto momento», también así diga infinito substancialmente lo que «siempre es», lo aclara diciendo: «pero como siempre es, así también es necesario que siempre sea infinito en magnitud». Y habla de magnitud, no de extensión... Llama magnitud a la sublimidad de la hipóstasis [37].

149 (30 B 4) SIMPL., *Fís.* 110, 2-4: Y a continuación de lo eterno colocó lo infinito en cuanto a la sustancia, diciendo: «nada que tenga principio y fin es eterno ni infinito», de modo que el que no los tiene es infinito [38].

---

no es un todo») porque no es un simple corolario de lo afirmado anteriormente, sino que introduce la novedad de la noción de «todo» (ver texto núm. 163). Esta lectura no me permite compartir ninguno de los análisis de la estructura lógica del fr. ofrecidos hasta ahora (COVOTTI, pág. 215, CHERNISS, *ACPP*, págs. 69-72 y VERDENIUS, «Notes on the Presocratics», en *Mnemosyne* (1948), 8-10). Atenidos al esquema explicativo aristotélico han considerado que sólo existen relaciones de condicionalidad entre los enunciados, sin advertir las de equivalencia establecidas por Meliso («es» = «no sólo siempre era sino también será»; «no tiene tampoco principio ni fin» = «es»; «es» = «infinito»).

[34] Esta paráfrasis del fr. 2, que sigue la interpretación aristotélica, empobrece fundamentalmente la argumentación melisiana. Traduzco deliberadamente «incorruptible» siguiendo la terminología del anónimo autor. No deje, sin embargo, de advertirse la insistencia de Meliso en la afirmación «todo lo que nace perece», que constituye precisamente, en Oriente, la tesis fundamental de la doctrina budista (ver discursos 52, 56 y 79 del *Majhmanikaya*, *Therigatha IX* y *Milindapanha I*).

[35] El *ón* de Meliso es considerado como *todo*. Cf. sobre la fuente teofrastea de estas afirmaciones lo dicho por DIELS, *Doxographi graeci*, pág. 168.

[36] Este texto —junto con PLATÓN, *Parm.* 137d, no citado aquí—, muestra la fuerza que tuvo en el pensamiento antiguo la impostación conceptual y terminológica que hizo Meliso de la noción de *ápeiron* que ya habían manejado otros filósofos anteriores.

[37] Albertelli, que no considera auténtico este fr., en razón del contexto marcadamente neoplatónico e interpretativo donde Simpl. lo trata, piensa que el término *mégethos* no fue utilizado por Meliso (pág. 233, n. 2). Sin embargo, hay que resaltar el cuidado que tiene Simpl. precisamente para que no se entienda mal el término aludido, tratando dos veces, en las líneas que siguen, de lograr una precisión mayor.

Traducimos *mégethos* por «magnitud». Podríamos haberlo hecho por «grandeza». Pero el término apunta a algo más que a lo extenso o cuantitativo: remite a lo intensivo y cualitativo. La observación de GARCÍA BACCA, *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, 2.ª ed., Caracas, s. a., pág. 263, de que la palabra podría traducirse por «magnificencia» es atinada.

[38] A pesar de que Albertelli también piensa que este fr. no es auténtico, la mayoría de los estudiosos lo consideran como

150 (30 A 9) Cic., *Ac.* II 37, 118: Meliso [dice que] lo que es infinito e inmutable siempre ha sido y siempre será.

151 (30 A 9) Aecio, I 3, 14 en Teodor., IV 8: Decía éste [Meliso], en efecto, que el cosmos es infinito, mientras que aquéllos [Jenófanes y Parménides] decían que es limitado.

152 (30 A 9) Aecio, II 1, 6: Diógenes y Meliso [dicen] que el todo es infinito, mientras que el cosmos es limitado.

153 (30 A 9) Aecio, II 4, 11: Jenófanes, Parménides y Meliso [dicen] que el cosmos es inengendrado, eterno e incorruptible.

d) *Crítica aristotélica a la argumentación de Meliso, y en particular, a su «deducción» del infinito.*

154 *D. L.*, V 25: De la lista de los escritos aristotélicos: Contra Meliso, en un libro.

155 (30 A 7) Arist., *Met.* I 5, 986b: Éstos, pues, como dijimos, hay que dejarlos de lado en esta indagación [de las causas], y dos de ellos en particular, Jenófanes y Meliso, ya que son un tanto más rústicos; Parménides, en cambio, parece que habla en algunas partes con mayor penetración [39].

tal y así lo seguimos aquí. «Principio y fin» han de entenderse con significación tanto espacial como temporal.

[39] Para el alcance del término «rústico», ver Teofr., *Caract.* IV. No obstante, Arist. mismo lo define en *Ét. Nicóm.* 1108a: el que peca por defecto es un rústico, y su manera de ser, la rusticidad. No equivale, entonces, a «grosero», como suele traducírselo a veces, siguiendo el significado que la palabra tiene frecuentemente en Platón.

156 (30 A 7) Arist., *Fís.* I 2, 185a: O el dar una solución a un razonamiento erístico, como sucede precisamente tanto en Meliso como en Parménides. En efecto, no sólo parten de premisas falsas, sino que también sus razonamientos son no válidos; o, más bien, rústico es el de Meliso y no plantea ninguna dificultad, ya que una vez que se le haya concedido un absurdo, deriva de él todo el resto. Esto, ciertamente, no es nada difícil.

157 (30 A 10) Arist., *Fís.* I 3, 186a: Es evidente que Meliso comete paralogismos; piensa, en efecto, sostener que, si todo lo generado tiene principio, entonces lo no generado no lo tiene [40]. Eso es, precisamente, un absurdo: [suponer] que todo [lo generado] tiene principio real —y que no sólo lo hay de la simple generación sino hasta de la alteración—, y [que ese principio] no es temporal, ¡como si el cambio no fuera incesante! Después, ¿por qué deducir la inmovilidad de la unidad? [Toda unidad] que constituye una parte —como, por ej., esta agua que hay aquí— se mueve en sí, ¿y por qué no [entonces] el todo? Además, ¿por qué no habría alteración? Tampoco en cuanto a la forma podría ser uno —precisamente en cuanto a la forma el hombre es diferente del caballo y los contrarios se oponen—, a menos que lo sea por la materia. Y algunos de los físicos dicen que es uno de esta manera, pero no de la otra [41].

[40] La falacia formal que critica Arist. es la de suponer que por negar el antecedente queda necesariamente negado el consecuente.

[41] Este pasaje es una minuciosa y ordenada crítica de Arist. a Meliso.

El texto es difícil. Las líneas que, en el texto núm. 156, van desde «En efecto, no sólo parten de premisas falsas» hasta «no es nada difícil» figuran repetidas en la *Fís.* aristotélica al comienzo del texto núm. 157. Ross opta en su edición por

158 (30 A 10) ARIST., *Ref. sof.* I 28, 181a: O bien [el argumento] que procede por medio de opuestos: si esto sigue a aquello, a lo opuesto de esto sigue lo opuesto de aquello. De allí deriva también el razona-

excluirlo de esta segunda parte y dejarlo únicamente en la primera (pág. 462); pero, independientemente de las razones que lo mueven a ello, la estructura lógica del actual pasaje exige tenerlo en cuenta. La estructura lógica del texto es la siguiente: 1) Primera inferencia: si todo lo generado tiene principio, entonces lo no generado no lo tiene; 2) constatación de que el punto de partida es un absurdo: todo lo generado tiene principio, lo cual para Arist. es falso y más aún si cuando se habla de generación se elimina el tiempo; 3) segunda inferencia: de la primera se deriva que lo no generado es uno (Paso implícito en Arist.); 4) tercera inferencia: de la segunda se deriva que es inmóvil (Arist. la ataca); 5) cuarta inferencia: de la tercera se deriva que no hay alteración (y, en consecuencia, correspondería hablar de homogeneidad). De todo esto se desprende que el discutido pasaje que va de las líneas 13 a 16 (ed. Jaeger) debe interpretarse: a) con relación al absurdo que supone para Arist. el enunciado «todo lo generado tiene principio». Téngase presente que lo generado es equivalente a finito (¿cuál sería el principio del sol, la luna o el cielo? se pregunta SIMPL. en *Fís.* 105, 20); b) con relación al absurdo que es para Arist. el hecho de que Meliso hable de que todo lo generado tiene principio y quite del medio al tiempo; c) con relación al absurdo que es para Arist. no reconocer la realidad del incesante cambio de todo lo sensible. Por tanto, el pasaje —y no sólo estas últimas líneas comentadas— no debe excluirse del texto de la *Fís.* cual glosa marginal, como sugería OFFNER, pág. 27, ni tampoco deben interpretarse, en especial las líneas aludidas, como la continuación de una posible cita aristotélica de Meliso, según pensaron D. E. GERSHENSON y D. E. GREENBERG, «Melissus of Samos in a new light», en *Phr.* (1961), 1-9, en la que el eléata se referiría a que «el tiempo no tiene principio». Vemos, sin embargo, que Arist. insiste en señalar cuál es el punto de partida —un absurdo, según él— y derivar de allí —sin dejar de criticar paso a paso— cada uno de los atributos hallados, que son, precisamente, los que a Meliso le interesan. Obsérvese, además, que Arist. mantiene el mismo orden de presentación de ellos que el que se supone da Meliso.

miento de Meliso: si, en efecto, lo que ha sido generado tiene principio, hay que considerar que lo no engendrado no lo tiene, de modo que si el universo[42] no ha sido engendrado, será también infinito. Pero no es así: la conclusión vale sólo si se la da vuelta[43].

159 SIMPL., *Fís.* 104, 27-32 y 105, 3-7: Se le imputó [a Meliso] la incorrección del razonamiento por la consecuencia [al proceder] en otro orden del que tendría que haber seguido. No se concluye, en efecto, de «lo generado tiene principio» que «lo no generado no tiene principio», sino que «lo que no tiene principio no ha sido generado». En las proposiciones hipotéticas la conclusión por conversión es válida sólo cuando se parte de lo opuesto al consecuente y se concluye lo opuesto del antecedente... De manera que, en el argumento de Meliso, válida habría sido la conclusión si se hubiese partido del opuesto del consecuente —«lo que no tiene principio»— para llegar al opuesto del antecedente —«no ha sido generado»—. Y entonces todo habría sido así: «si lo generado tiene principio, lo que no tiene principio no ha sido generado», [donde] lo que es anterior pasa, por tanto, a ser posterior.

160 (30 A 10) ARIST., *Ref. sof.* I 5, 167b: La refutación que deriva del consecuente se produce cuando se supone que puede convertirse la conclusión. En efecto, establecido que si algo se da, se desprende necesaria-

[42] No es cierto lo que dice ZAFIROPULO, págs. 244-245, que con el término *ouranós* —que podría traducirse también por *cielo*— Arist. se refiera únicamente a *una parte* del todo, con lo cual resultaría incomprensible lo que dice Meliso. Más bien Arist. elige el término para aludir al *todo*, sólo que, como señala Reale, transcribe en fórmulas cosmológicas (con sus consiguientes derivaciones) un razonamiento que tiene alcance ontológico.

[43] O sea: de $A \supset B$, no se sigue $-A \supset -B$, sino $-B \supset -A$. Ver texto núm. 159.

mente que otra cosa se dé, se supone entonces, que si esa otra cosa se da, necesariamente la primera también se da. De allí surgen los engaños de las opiniones basadas en la percepción sensible. A menudo confundimos la bilis con la miel porque ésta va siempre acompañada de coloración amarillenta; y porque sucede que cuando ha llovido la tierra está húmeda, suponemos que si la tierra está húmeda es porque ha llovido. Pero ello no se sigue necesariamente. En las argumentaciones retóricas, todas las demostraciones que se basan en los indicios lo son a partir del consecuente. Cuando se quiere [por ej.] probar que alguien es adúltero, se toma el consecuente: es decir, que se acicala o que se lo ha visto deambular por la noche. Y en muchos casos esas apreciaciones son pertinentes, pero no aquella acusación. Lo mismo sucede en el caso de las argumentaciones silogísticas. Tal, por ej., el razonamiento de Meliso, según el cual el todo es infinito. Allí, por un lado se da por supuesto al todo como inengendrado (puesto que de lo que no es, nada puede generarse), y, por el otro [se da por supuesto] que lo que es generado lo es a partir de un principio. Entonces, si el todo no es generado, no tiene principio, de modo que es infinito. Pero tal conclusión no resulta necesariamente: en efecto, no es cierto que si todo lo generado tiene un principio, se siga por eso que si algo tiene un principio [significa que] se haya generado, del mismo modo que si alguien afiebrado tiene calor, se siga necesariamente que quien tiene calor está afiebrado [44].

[44] La falacia aquí cometida es, para Arist., de orden formal y consiste en suponer que de la afirmación del consecuente puede concluirse el antecedente. Es conocida como falacia de afirmación del consecuente o de ignorancia del consecuente. De ella se ocupa Arist. en *Ref. sof.* principalmente en el pasaje transcrito y en 181 a 22-30.

161 (30 A 10) ARIST., *Ref. sof.* I 6, 168b: Los [paralogismos] que derivan del consecuente son una parte de aquellos que dependen del accidente. En efecto ⟨podría decirse que⟩ el consecuente es un accidente, pero difiere, sin embargo, de él, en cuanto el accidente ha de suponerse únicamente de un solo ⟨objeto⟩ (por ej., lo amarillento y la miel se identifican, o lo blanco y el cisne), mientras que el consecuente se refiere siempre a más ⟨de un objeto⟩: las cosas, en efecto, que se identifican con otra única y misma cosa, terminan también identificándose entre sí, y de allí surge la refutación que deriva del consecuente. Pero eso no es cierto en todos los casos, como [no lo es], por ej., cuando se trata del accidente, pues entonces la nieve y el cisne, por ser blancos, serían la misma cosa. Ni tampoco, en el caso del razonamiento de Meliso, que parte de identificar el ser generado con el tener principio, o ⟨de quien dijese⟩ que «hacerse igual» se identifica con «adquirir la misma magnitud». En efecto, puesto que lo que se ha generado tiene un principio, piensa también que lo que tiene un principio se ha generado, como si ambas cosas fuesen las mismas —el haberse generado y el tener límite—, por el solo hecho de tener principio [45].

e) *Lo que es como un todo.*

162 (30 A 5) PS. ARIST., *M. J. G.* 974a: Puesto que es eterno, es infinito, y no tiene principio del que proceda ni término en el que acabe alguna vez. (Es, en efecto, un todo) [46].

[45] Este pasaje es importante —y no se ha reparado suficientemente en él—. Muestra cómo Arist. advierte que Meliso parte de asumir equivalencias o identidades entre términos (ver n. 33).

[46] Sigo el texto de la edición de APELT (Leipzig, 1888) que se apoya en el códice L y que difiere del que ofrecen DK,

163 (30 B 2) SIMPL., *Fís.* 109, 24-25: «No es factible, en efecto, que siempre sea lo que no es un todo»[47].

164 SIMPL., *Fís.* 109, 16-18: Así, dice que lo que no es un todo no es sin principio ni fin, o sea, no es una totalidad conjunta.

165 (30 A 10) ARIST., *Ref. sof.* I 5, 167b: Tal, por ej., el razonamiento de Meliso, según el cual el todo es infinito. Allí, por un lado se da por supuesto al todo como inengendrado...[48].

166 (30 A 1) D. L., IX 24: Consideraba [Meliso] que el todo era infinito, inalterable, inmóvil, uno, homogéneo consigo mismo y lleno.

f) *Lo que es como uno.*

167 (30 B 5) SIMPL., *Fís.* 110, 5-6: De lo infinito dedujo [Meliso] lo uno a partir del siguiente argumento: «Si no fuese uno, limitaría con otro»[49].

168 (30 B 6) SIMPL., *Del cielo* 557, 14-17: Puesto que la existencia de lo sensible parece ser de evidencia inmediata, si es uno lo que es, no podría haber otro fuera de él. Meliso dice, en efecto: «Si es ⟨infinito⟩

tomado de la ed. del mismo DIELS (Berlín, 1900). Contra esta lectura que adopto, véanse las extensas observaciones de J. COOK WILSON, en *CR* (1892), 101-105; a favor, REALE, págs. 302-303.

47 Ver n. 33.

48 Ver texto núm. 160.

49 Albertelli sostiene que Simpl. sólo *alude* a un argumento de Meliso, y no trae cita alguna de él (pág. 234, n. 1); pero aun cuando así fuese —lo que no es generalmente aceptado—, la alusión puede de todos modos reproducir de manera sintética el enunciado central de la argumentación y las palabras pueden ser precisamente aquellas que Meliso empleó.

tiene que ser uno. Si fuesen dos, no podría ser infinito, pues limitarían entre sí»[50].

169 SIMPL., *Fís.* 103, 28-30: Si es infinito, es uno. Si fuesen dos, no podría ser infinito, sino que tendría límites entre sí. Infinito es, sin embargo, lo que es; por tanto, las cosas que son no son múltiples, y, consiguientemente, lo que es, es uno[51].

170 (30 A 5) Ps. ARIST., *M. J. G.* 974a: Siendo, después infinito, es uno; en efecto, si fuesen dos o más limitarían éstos entre sí[52].

171 (EUDEMO, fr. 43 W) SIMPL., *Fís.* 115, 17-18: «No parece que Parménides haya demostrado que es uno lo que es, ni siquiera en el caso de que se le conceda que «es» se dice en un solo sentido»[53].

50 BURNET, *EGP*, pág. 322, n. 1, agrega el término *infinito* en el pasaje sobre la base de los textos que siguen. A excepción de COVOTTI, pág. 218, que da como corrupto el pasaje, y de LOENEN, pág. 154 y n. 53, que considera innecesario el agregado, todos los estudiosos coinciden en aceptarlo.

51 Infinito es lo que no puede tener límite alguno; de allí que implique la *unidad*. Y así, advierte correctamente REALE, pág. 198, n. 12, del mismo modo que infinito puede aludir a la ausencia de límite interno como a la ausencia de límite externo, *uno* apunta más a *indivisible* cuando se vincula al primer significado de infinito y en cambio remite más bien a *único* cuando connota el segundo.

52 Sigo para el comienzo del texto la lección de APELT (ver n. 46), pero no así para el final, donde éste introduce una ligera modificación.

53 El atributo *uno* aparece sólo una vez en el poema de Parménides (fr. 8, v. 6), según el texto aceptado por DK, pero no figuraría si se adoptara la variante propuesta por UNTERSTEINER (ver *Parmenide*, Introd., cap. I). Por lo demás, lo encontramos sólo mencionado y no nos ha llegado de él justificación alguna. ARIST., *Met.* I 5, 986b, la sintetizó o autoformuló así: «Junto a lo que es no puede darse el no ser, por tanto creía necesariamente que es uno lo que es y nada más». El texto

172 ARIST., *Tóp.* I 11, 104b: Una tesis es un enunciado general formulado por alguna de las personalidades conocidas de la filosofía y que está en desacuerdo con la opinión corriente, como, por ej., que «no es posible contradecir», según decía Antístenes, o que «todo se mueve», según Heráclito, o que «es uno lo que es», según decía Meliso.

173 ISÓCR., *Helena* 3: ¿Cómo se podría superar a Gorgias que tuvo el coraje de decir que ninguna cosa existe, o a Zenón, que trata de presentar las mismas cosas como posibles y, después, inversamente, como imposibles, o a Meliso, quien, frente al infinito número de las realidades existentes, se esforzó por hallar pruebas de que el todo es uno?[54].

g) *Lo que es como homogéneo.*

174 (30 B 7) SIMPL., *Fís.* 11, 18-20: Dice, pues, Meliso, concluyendo así lo que ha afirmado anteriormente y pasando a ocuparse del movimiento: «Es, pues, entonces, eterno, infinito, uno y todo homogéneo...».

de Eudemo quiere dar aquí sólo un indicio de esa influencia parmenídea.

[54] Parece evidente que en Meliso se dio todo un intento de justificación de lo uno y que tal justificación se hizo sobre la base de la infinitud.

Es muy curioso que el texto citado de *Tóp.* no haya sido incluido en ninguna de las recopilaciones modernas de Meliso —ni DK ni Reale lo traen—; ese texto muestra el relieve que los argumentos de Meliso sobre lo uno tuvieron ya en la antigüedad. El texto de Isócr., que sí trae Reale, pero tampoco figura en DK, confirma que asimismo, desde el punto de vista de la opinión general, Meliso era reconocido como un defensor de la unidad. Sorprende que ninguno de esos textos lo traiga a colación F. SOLMSEN, «The 'eleatic one' in Melissus», en *Meded. d. Konink. Nederl. Akademie van Wetensch.* (1969), 220-233, donde expresa sus reservas acerca de la importancia que la noción de uno tiene en Meliso.

175 SIMPL., *Fís.* 103, 30-31: Si es uno, es también inmóvil; en efecto, lo uno es siempre igual a sí mismo.

176 (30 A 5) PS. ARIST., *M. J. G.* 974a: Siendo, pues, uno, es totalmente homogéneo; si no fuese homogéneo, al ser más cosas, no sería ya uno, sino una multiplicidad[55].

h) *Lo que es como inmutable.*

177 (30 B 7) SIMPL., *Fís.* 111, 20-112, 6 [a continuación del texto núm. 174]: (2) Y no puede perder algo, ni hacerse más grande, ni cambiar su forma, ni tener dolor, ni sufrir pena[56]. En efecto, si padeciese alguna

[55] Se trata tal vez de un resumen de cómo Meliso presentaba el atributo *homogéneo* (del que Simpl. no da justificación alguna). La no homogeneidad supondría existencia de partes, elementos, etc., que, distinguiéndose, atentarían contra la igualdad de lo que es con respecto de sí mismo. Éste es justamente uno de los significados de *ómoion*.

Otro de los aspectos que el término connota es el de igualdad en tanto *permanencia*, que lleva a establecer, así, los otros atributos, como el de *inmovilidad*, por ej., que los textos muestran ya entrelazado con el de homogeneidad. El término era en la antigüedad exquisitamente eleático. HEIDEL señaló («The significance of the *en ómoion* in the eleatic philosophy», en *Congr. of Arts and Science* (1906), 3, 73) que distinguía a los eleáticos la *identificación* entre unidad y homogeneidad. Semejante identificación no creo que sea la única (ver n. 33).

[56] En este fr. se rechazan ordenadamente las siguientes posibilidades: a) perder algo o hacerse más grande (= alteración, cuantitativamente entendida), en (2); b) cambiar su forma (= cambio, cualitativamente entendido), en (3); c) tener dolor físicamente (= estar enfermo), en (4) y (5); d) sufrir pena moralmente, en (6).

En cuanto al término *alterarse* (*heteroiústhai*), si se acepta la cronología propuesta para Meliso (ver n. 4), lo habría éste introducido por primera vez en un contexto filosófico, y no Diógenes de Apolonia, en quien también aparece la

de estas cosas, entonces no sería uno[57]. Si se alterase, necesariamente no sería homogéneo lo que es, sino que tendría que perecer lo que era antes y tendría que generarse lo que no es. Si en diez mil años llegara a alterarse en un pelo, se destruiría todo en la duración toda del tiempo[58] (3) Pero no es factible que sea cambiada su forma[59]: en efecto, la forma que estaba antes no perece ni se genera la que no es. Y puesto que nada se agrega, ni perece, ni se altera, ¿cómo podría suceder que algo encuentre su forma cambiada? Si, en efecto, en algo se hiciese diferente, su forma ya habría cambiado. (4) No tiene dolor; no podría ser un todo

palabra. En cuanto a la vinculación y supuesta polémica entre Meliso y Diógenes, creo que sólo puede hablarse, en todo caso, de una entre Diógenes y Meliso —y no inversamente—. Así piensa hoy también J. JOUANNA, «Rapports entre Mélissos de Samos et Diogène d'Appolonie», en *REA* (1965), 306-323, especialmente 314, 316 n. 1 y 322, REALE, páginas 388-389.

57 No convencen las razones por las cuales F. SOLMSEN (*art. cit.* en n. 54, 230) sugiere que por lo menos en el aparato crítico de una edición de los fragmentos de Meliso debe señalarse la posibilidad de colocar entre corchetes este «uno», eliminándolo así del texto.

58 La más imperceptible alteración significaría, aun en el lapso más amplio (Mondolfo alude a la duración del *gran año*) irrupción del tiempo, el desencadenamiento del movimiento y la consiguiente destrucción del todo. Este pasaje muestra precisamente la incompatibilidad entre lo que es, en cuanto tal, y la temporalidad (ver n. 28). La *imagen* que aquí da Meliso cumple también una función *anticipatoria* de las que siguen (cambiar forma, tener dolor, sufrir pena). La misma imagen del pelo la vuelve a mencionar SIMPL. en *Del cielo* 113, 21-22.

59 El verbo *metakosmeîn* que traducimos por *cambiar su forma*, siguiendo a Covotti, DK y Reale, no tiene sentido cosmológico de *cambiar* o *sucederse de los mundos*, como han sostenido algunos (por ej., Gomperz y Zafiropulo). Es un vocablo que sólo se encuentra en Meliso y en ningún otro presocrático (ver CH. H. KAHN, *Anaximander and the origins of Greek Cosmology*, 2.ª ed., Nueva York, 1964², pág. 229).

si tuviese dolor. En efecto, una cosa que tiene dolor no puede ser siempre, ni podría tener una fuerza igual a la sana[60]; y no sería tampoco homogénea, si tuviese dolor: sufriría, ciertamente, si algo se le quitase o agregase, y no sería, por tanto, ya homogénea. (5) Tampoco lo que es sano podría tener dolor: perecería, en efecto, lo que es sano —lo que es— si se generase lo que no es. (6) Y también para el sufrir [vale] el mismo argumento que para el tener dolor[61].

178 SIMPL., *Fís.* 103, 31-104, 4: Lo que es homogéneo no puede perecer, ni hacerse más grande, ni cambiar su forma, ni tener dolor, ni sufrir pena. En efecto, si padeciese alguna de estas cosas, no sería entonces uno. Ciertamente, lo que se mueve por un movimiento[62]

60 Quizá no corresponda decir que Meliso continúa utilizando deliberadas imágenes sino que está recurriendo a términos cuyas connotaciones son amplias —y que podrían haberlo sido más aún entonces, con un alcance que ignoramos— y que hoy se nos muestran como demasiado físicos o vitales.

Una interpretación que quiere vincular la noción de *vida* a «lo que es» melisiano, apoyada en una concepción animista, es la de ZAFIROPULO, págs. 263-266. Piénsese, sin embargo, que *sano* no tardará en pasar a significar *válido*, cuando se habla de modos válidos o no válidos de argumentación (cf. I. M. BOCHEŃSKI, *Ancient formal logic*, Amsterdam, 1951, pág. 96). *Sano* encierra, pues, en Meliso, las nociones de compacto, íntegro, autosuficiente, inmaculado, con todos los elementos que, según indica Calogero, están naturalmente implícitos para la mentalidad arcaica en el tema semántico de *hygiés* («Logica del secondo eleatismo», en *Atene e Roma* (1936), 164 = *St. log. ant.*, I, págs. 194-195).

61 Para la conjetura sobre la posible influencia de los argumentos aquí utilizados por Meliso en LUCRECIO, III 510-522, ver J. LONGRIGG, «Melissus and the mortal soul (Lucretius III 510-522)», en *Philog.* (1975), 147-149.

62 Todos los cambios son vistos, en la paráfrasis, como movimientos, lo que indica la influencia platónico-aristotélica en la consideración, ya que el término *movimiento* en Meliso sólo

cualquiera cambia a partir de algo en algo distinto. Pero [dijimos que] no había otra cosa que lo que es; y eso, por tanto, no se mueve.

179 (30 A 5) Ps. ARIST., *M. J. G.* 974a: Siendo, pues, así lo uno, no sufre ni tiene dolor, es sano y sin enfermedad, no está sujeto a cambio de posición ni a alteración de forma, sino a mezcla con otro.

180 [HIPÓCR.], *De nat. hom.* 2: Digo, en efecto, que si el hombre es uno, de ningún modo puede tener dolor. No podría haber, por cierto, quien provoque el dolor, siendo uno. Pero si en cambio tiene dolor, es necesario que deje de ser uno: que sea múltiple[63].

i) *Lo que es y la imposibilidad del vacío.*

181 (30 B 7) SIMPL., *Fís.* 40, 91-12 y 112, 6-15[64]: Y Meliso demostró que ello [el ser] es inmóvil por el mis-

---

se refiere a lo que después se denominará movimiento local (ver SOLMSEN, pág. 227 del *art. cit.* en n. 54).

[63] Este texto, que trae JOUANNA (ver *art. cit.* en n. 56, 316) tiene semejanzas de contenido y estilo con el párrafo del fr. 7 de Meliso en el que se habla del dolor.

Aunque tiene propósitos diferentes —pues el autor del tratado, Hipócrates o Pólibo, lo utiliza en su polémica contra los filósofos monistas que conciben a la naturaleza humana constituida por un único elemento—, es evidente que reproduce un patrón melisiano. De todas maneras, es difícil hablar de una influencia de Meliso, como hace SCHUMACHER, pág. 103, en los médicos partidarios de la teoría de un humor único; más bien es cierto que, desde un punto de vista puramente especulativo, y con fines polémicos, algunos autores del *Corpus Hippocraticum* utilizaron argumentos de Meliso para aplicarlos a concepciones tal vez como las de Diógenes de Apolonia, a las que precisamente buscaban refutar, también, en terreno puramente especulativo (ver JOUANNA, pág. 322).

[64] Este texto contiene los parágrafos 7-10 del fr. 7, al cual, adjudicándole el n.º 6 Covotti lo constituyó como una unidad (219-221). SOLMSEN (págs. 228-9 del *art. cit.* en n. 54) sugiere su

mo motivo de que es necesario que si el ser se mueve, haya algún vacío del ser hacia el cual pueda desplazarse; pero demostró previamente que el vacío no es posible. Dice así en su propio escrito: (7) «Y no hay ningún vacío[65], porque el vacío no es nada: ¡y la nada

---

división por lo menos en dos partes: 7, 2-6 y 7, 7-10, en razón de la introducción de una nueva cuestión en 7, 7. En efecto, así estaba ya separado en las anteriores divisiones y numeraciones de los fragmentos hechas por Brandis y Mullach. Simpl., por lo demás, cita estos parágrafos, con excepción del 8, en forma independiente en *Fís.* 40, 12-15, 18-21 y 80, 7-10 y 11-14. Puede ser ello también un índice de que efectivamente constituyen un bloque susceptible de ser escindido del resto.

[65] La palabra vacío (*kenón*) no aparece en el poema de Parménides. El término designa tanto lo que podríamos llamar el vacío interno como el externo. No debe pensarse necesariamente que Meliso esté aquí polemizando con los atomistas; es probable —aunque no fácil de precisar— que tenga como referencia algunas doctrinas pitagóricas que si bien podemos suponer que no coincidirían exactamente con las que nos describe ARIST. (por ej., *Fís.* 213b 22 y ss.) —y que son posteriores— no dejarían, sin embargo, de tener vinculación con estas últimas y de contener elementos que han sido después desarrollados y sistematizados (ver CH. H. KAHN, «Pythagorean philosophy before Plato», en *The Pre-Socratics*, ed. por A. P. D. MOURELATOS, Nueva York, 1974, págs. 161-185, especialmente 183-185). Ver, también, lo que indica Raven acerca del conocimiento que se puede presuponer que tenía Meliso del pitagorismo de la época (págs. 79-82).

En cuanto al movimiento, Parménides se refiere a él en tres lugares de su poema, todos pertenecientes al fr. 8, versos 3-4, 26-33 y 36-41. El movimiento es rechazado en todos los casos por una sola razón: porque es una forma de cambio que implica un proceso y el ser parmenídeo es perfecto, contenido en sus límites y exento de generación y corrupción. El argumento de la imposibilidad del movimiento debido a la inexistencia del vacío se halla sólo en Meliso. Desde luego, tiene importancia también en la medida en que pueda haber influido en Leucipo. Acerca del argumento y sus implicaciones, ver G. S. KIRK y M. STOKES, «Parmenides' Refutation of Motion», en *Phr.* (1960), 1-14, y, en contra,

no podría ser! Tampoco [lo que es] se mueve: no tendría lugar alguno donde desplazarse, pues es un pleno. Si hubiese el vacío, podría desplazarse en el vacío; pero, puesto que el vacío no es, no tiene donde desplazarse. (8) Tampoco podría ser denso o raro. No es factible que lo raro sea pleno de manera semejante a lo denso, sino que lo raro precisamente resulta más vacío que lo denso [66]. (9) Entre lo pleno y lo no pleno hay que hacer esta distinción: si algo hace lugar a algo o lo acoge, no es pleno; si, en cambio, ni hace lugar ni lo acoge, es pleno. (10) En consecuencia, es necesario que sea un pleno, si el vacío no es. Y si, por tanto, es un pleno, no se mueve».

182 SIMPL., *Fís.* 104, 4-15: Y de otra manera: nada está vacío de lo que es; porque el vacío no es nada: ¡y la nada no podría ser! No se mueve, pues, lo que es: no tiene ningún lugar donde desplazarse, no habiendo vacío. Pero tampoco es posible que se reduzca a sí mismo: si esto fuera así, entonces sería más raro y más denso que sí mismo, lo que es imposible. Es, en efecto, imposible que lo raro sea pleno del mismo modo que lo denso, pues lo raro resulta más vacío que lo denso; pero el vacío no existe. Si es pleno lo que es, hay que distinguirlo por la posibilidad de acoger o no alguna otra cosa: si no lo puede acoger, es pleno; si, por el contrario, lo puede, no es pleno. Entonces, pues, si no hay vacío, es necesario que sea un pleno. Y si es así, no se mueve: no, porque no sea posible que se mueva a través de lo pleno, como decimos de los cuerpos, sino porque lo que es, en su totalidad, no puede moverse ni hacia lo que es (aparte de él, no hay nada), ni hacia lo que no es (puesto que no hay lo que no es) [67].

183 (30 A 5) PS. ARIST., *M. J. G.* 974a: Siendo eterno, infinito [68], totalmente homogéneo, lo uno es inmóvil: en efecto, no podría moverse si no fuera desplazándose hacia algo. Pero es necesario que se desplace yendo o hacia lo pleno o hacia el vacío; ahora bien, de éstos, uno no podría recibirlo, y el otro no es nada.

184 ALEJ. en SIMPL., *Fís.* 110, 13-17: «Meliso, después de haber demostrado lo infinito a partir del hecho de que no tiene principio ni fin, y que es uno a partir de lo infinito, demuestra a continuación que es también inmóvil, como dice Alejandro, porque lo que se mueve es necesario que se mueva o a través de lo pleno o a través del vacío... Pero, por un lado, no es posible que algo se mueva a través de lo pleno, y, por otro, el vacío no puede darse entre las cosas que son».

185 PLATÓN, *Teet.* 180e: ...Y todas las otras cosas que los Melisos y los Parménides sostuvieron, en oposición a todos estos [que afirman que todo se mueve], convencidos de que todo es uno y se halla quieto en sí mismo, sin tener lugar en el cual moverse [69].

P. J. BICKNELL, «Parmenides' Refutation of Motion and an Implication», en *Phr.* (1967), 1-5.

66 La alusión es a Anaxímenes.
En razón de la cronología que establecimos para Meliso (ver n. 4), no podemos aceptar que se trate de una polémica contra Diógenes de Apolonia, como sostienen H. DILLER, «Die philosophiegeschichtliche Stellung des D. von Apollonia», en *Hermes* (1941), 359-381, espec. 366 y ss., y a partir de él, GUTHRIE, II, pág. 115, y J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, Munich, 1962, pág. 187. Ver n. 56.

67 El texto corresponde a la paráfrasis de los parágrafos 7-10 del fr. 7 de Meliso.

68 Leemos *ápeiron*, según la corrección de Bergk adoptada por Apelt. Diels y DK mantienen la lección de los códices, *ámetron*.

69 Kirk y Stokes (ver n. 65) suponen que éste es uno de los pasajes que llevó erróneamente a atribuir a Parménides el

186 (28 A 26) PLATÓN, *Teet.* 181a: Si, en cambio sucediese que los partidarios de la totalidad dicen cosas más verdaderas, nos refugiaremos junto a ellos, huyendo de los que mueven hasta lo inmóvil.

187 (ARIST., *Sobre la filosofía* fr. 9 Rose, Walzer) S. E., *Adv. math.* X 46: Partidarios de la naturaleza y antinaturalistas [llamó Arist. a Parménides y Meliso].

188 (28 A 26) S. E., *Adv. math.* X 46: Sostuvieron, en cambio, que no existe [el movimiento] Parménides y Meliso y los seguidores de ambos, a quienes Aristóteles denominó «inmovilizadores de la naturaleza y antinaturalistas»; «inmovilizadores» a partir de «inmovilidad» y «antinaturalistas» porque la naturaleza es principio de movimiento, y éstos, eliminándola, afirman que nada se mueve [70].

189 (30 A 8) ARIST., *Fís.* IV 6, 213b: Meliso demuestra que el todo es inmóvil sobre la base de esas argumentaciones: si, en efecto, se moviese, necesariamente

argumento de la imposibilidad del movimiento por ausencia de vacío, que es propio de Meliso.

70 La fuente del texto aristotélico precedente es este pasaje de S. E. Arist., en lugar de llamarlos «partidarios de la totalidad» —como había hecho Platón en el *Teet.*— los denomina «partidarios de la naturaleza» por las mismas razones por las que se ocupa de Parménides y Meliso en el libro primero de la *Fís.*: porque ellos escribieron sobre la *phýsis* y, sin embargo, no son «físicos» en el sentido aristotélico del término (ver n. 23). En cuanto al texto, mantengo la expresión «de la naturaleza» que algunos códices admiten y que no incluyen DK. En la transcripción de la referencia por parte de S. E., éste interpreta abusivamente las palabras aristotélicas y vincula *stasiótas* (*partidarios* o hasta *revolucionarios*) con uno de los significados de *stásis* (reposo), creyendo encontrar allí un juego de palabras y por eso estima necesario aclarar los términos empleados. Tal vez un juego de palabras pudo haber existido, aunque quizá no como lo creyó S. E.

existiría —dice— el vacío, pero el vacío no es una de las cosas que son.

190 ARIST., *Fís.* IV 7, 214a: Pero de ninguna manera es necesario que si hay movimiento haya vacío. En todo caso, no es de ningún modo condición absoluta de todo movimiento, cosa que no vio Meliso, pues lo pleno es susceptible de alteración [71].

191 (30 A 8) ARIST., *De Gen. y Corr.* I 8, 325a: A algunos de los antiguos pareció que el ente fuese necesariamente uno e inmóvil, pues por un lado no existiría el vacío y por el otro no sería posible el movimiento al no haber vacío separado. Ni habría tampoco multiplicidad, no existiendo nada que divida. Y no hay diferencia [para ellos] en creer que el todo no es continuo, sino que está constituido por partes y afirman que hay multiplicidad y no uno y vacío. Si, en efecto, [el todo] es totalmente divisible, nada es uno, y tampoco consiguientemente una multiplicidad, sino que la totalidad será vacía; si, en cambio, es en parte [divisible], y en parte no, eso resultaría bastante artificioso. Pues, ¿hasta qué punto y por qué motivo una parte de la totalidad se comporta así y es plena mientras otra parte está dividida? Además, tanto en un caso como en el otro, es necesario que el movimiento no exista. A partir de estos razonamientos, algunos, yendo más allá de las sensaciones y desantendiéndolas, en la convicción de que hay que seguir [exclusivamente] el razonamiento, dicen que el todo es uno e inmóvil e infinito: en efecto, el límite limitaría con el vacío [72].

71 Estos dos pasajes confirman plenamente la originalidad de la argumentación de Meliso sobre el movimiento y el vacío (ver n. 65). Arist., cuya simpatía por Meliso es nula, no deja dudas, sin embargo, acerca de quién propugnaba esas posiciones.

72 Tal como ya lo señaló ZELLER (ZMR, pág. 428, n. 12), este texto que se inicia con una alusión general a los eléatas en

j) *Lo que es como «incorpóreo».*

192 (30 B 9) SIMPL., *Fís.* 109, 34-110, 2: Que Meliso, en efecto, quiere que el ser sea incorpóreo, lo ha manifestado diciendo: «Si, pues, es[73], necesario es que sea uno; y, siendo uno, necesario es que no tenga cuerpo».

193 (30 8B 9) SIMPL., *Fín.* 87, 6-7: «Siendo uno —dice—, necesario es que no tenga cuerpo; si tuviera espesor[74], tendría partes y no sería más uno».

194 (30 B 10) SIMPL., *Fís.* 109, 32-34: Y Meliso habla de magnitud, no de extensión; demuestra, en efecto, que el ser es indivisible: «Si fuere divisible lo que es —dice—, se movería; pero si se moviera, no sería». Pero llama magnitud a la sublimidad de la hipóstasis.

195 ARIST., *Fís.* I 31, 186b: Tampoco el ente tendría magnitud, si se trata del ente en cuanto tal: en ese caso cada una de sus partes sería diferente.

---

conjunto, concierne más bien a Meliso que a Parménides (y ello es además evidente en las últimas líneas). Justamente en esas últimas líneas encuentra Reale palabras que podrían considerarse como textuales de Meliso e incluye «el límite limitaría con el vacío» como fragmento 4. Aceptamos los argumentos de Reale, pero incluimos el fr. a continuación del 7 (ver texto núm. 233 y n. 96). Este pasaje se continúa en el texto núm. 213.

[73] Leemos *oun eie* según los códices EF de Simpl. y no *on eie* según aD.

Covotti defiende esta última lectura (pág. 224), de la cual, no obstante aceptarla, dudaba ya BAEUMKER, *Das Problem der Materie*, Münster, 1890, pág. 59, nn. 5 y 6, porque entonces *on* tendría que ser predicado de un sujeto que no podríamos determinar. La mayoría de los estudiosos aceptan hoy, a pesar de sus diferentes interpretaciones, la lectura que seguimos.

[74] La palabra ya fue usada por Zenón (ver fr. 1, texto número 88).

196 (30 A 11) ARIST., *Fís.* I 2, 182a: Meliso afirma que el ente es infinito. En consecuencia, el ente es algo como una cantidad; en efecto, lo infinito se halla en la cantidad, pero la sustancia no puede ser infinita, ni la calidad, ni la afección, a menos que lo sea por accidente (como sucede si son, también, al mismo tiempo, una cierta cantidad); la noción de infinito, pues, se sirve de la cantidad, pero no la de la sustancia ni la de la cualidad. Si fuese sustancia y también cantidad, el ente sería doble y no uno; en cambio, si es sustancia solamente, no será infinito y no tendrá magnitud alguna (si no, sería algo como una cantidad).

197 (30 A 11) ARIST., *Met.* I 5, 986b: Parménides parece haber captado lo uno según la forma; Meliso, en cambio, según la materia (y por eso el primero dice que es limitado y el segundo que es infinito)[75].

---

[75] Estos pasajes aristotélicos han sido decisivos por la influencia que ejercieron en la consideración de que «lo que es» de Meliso —lo uno, infinito, etc.— supone la materialidad.

Ello ha llevado, así, a que algunos estudiosos declarasen inauténtico el fr. 9 —entre ellos Chiappelli y Albertelli—, sosteniendo que sólo se trata de una interpretación neoplatónica de Simpl. con la que éste buscaba salvar a nuestro filósofo de las críticas aristotélicas. Otros, como Baeumker, Zeller y Burnet —y también Mondolfo—, para tratar de hacer de alguna manera compatible el texto del fr. con las críticas citadas, argumentan que el tema del fr. no lo constituye el uno de Meliso sino un sujeto imposible de determinar con precisión (Baeumker), o tal vez como en Zenón, cada una de las múltiples unidades (Zeller), o la hipótesis pitagórica de las unidades últimas (Burnet), o que este fragmento forma parte de una actitud polémica de Meliso, no contra los pitagóricos, sino contra la concepción de los miembros o partes del cuerpo del todo cuya reunión y separación defendía Empédocles (Mondolfo).

Entre los que, sin embargo, interpretaron como auténtico el fr., hay quienes arguyeron que la negación de la corporeidad implicaba una afirmación de la inmaterialidad (Kafka) o bien de la espiritualidad (Windelband). Pero semejantes

198 (30 A 6) [HIPÓCR.], *De nat. hom.* 1: Pero me parece que estos hombres neciamente se derriban a sí mismos con las palabras de sus propias doctrinas, cuando es la tesis de Meliso la que vuelven a poner en pie[76].

199 (30 A 6) GALENO, *CMG* V 9, 1, 17, 16: Es evidente que en todo este razonamiento se opone [el autor del texto anterior] a los que consideran que el hombre está constituido por uno solo de los cuatro elementos, y dice que se equivocan. [No dice] que nada demuestran, sino que la tesis de ellos es sumamente increíble. En efecto, no prueban que el hombre sea alguno de los cuatro elementos, y así confirman la tesis de Meliso que creía también que el hombre era cosa única, pero

concepciones, a las cuales se acerca recientemente Loenen, son susceptibles, todas, del error de proyectar en pensadores presocráticos categorías posteriores que sólo a partir de Platón pueden considerarse incorporadas a la mentalidad occidental. Estos textos aristotélicos tienen además valor porque manifiestan muy bien el esfuerzo del estagirita para acomodar a sus propias categorías conceptuales nociones que evidentemente escapaban a ellas. No sólo es ilustrativo lo que deriva de su propia noción de infinito, sino que en el texto 197 debe tenerse presente lo que ya señaló CHERNISS, *ACPP*, pág. 23, n. 85, acerca del cauto uso del término «parece» que hace Arist.

76 Para la lectura e interpretación de este pasaje sigo a J. JOUANNA (ver n. 56, págs. 314-315). Según este autor, el escritor del tratado concluye aquí la refutación de los filósofos jónicos partidarios del elemento único (ver n. 63), y después de haber apelado a un argumento teórico y a una prueba de orden práctico, afirma que todos los jonios están de acuerdo en sostener que «es uno lo que es y que este uno es todo», pero que discrepan en cuanto a los nombres (aire, fuego, agua, etcétera). De este modo se refutan a sí mismos, aunque en la medida en que en el fondo concuerdan, dan todos razón a la tesis de Meliso que podría, para el caso, quedar enunciada como se ha dicho.

no por cierto uno cualquiera de esos cuatro —aire, tierra, agua, fuego—. Parece que este hombre había pensado que existía una cierta realidad común subyacente a los cuatro elementos, inengendrada e indestructible, que los que vinieron después de él llamaron materia, pero que no fue capaz de mostrar eso claramente. Y así, a esta realidad la llama el uno y el todo[77].

k) *La noción de «incorpóreo».*

200 PLATÓN, *Sof.* 246b: También los que disputan contra éstos [los materialistas que piensan que la realidad y el cuerpo son idénticos] se defienden con gran sagacidad, desde arriba, en algún lugar de lo invisible, sosteniendo enérgicamente que la verdadera realidad consiste en ciertas formas inteligibles e incorpóreas.

201 PLATÓN, *Fed.* 85e-86a: También a propósito del sonido de una lira y de sus cuerdas podrá repetirse tu mismo argumento y decir que este sonido, en una lira bien afinada, es algo invisible, incorpóreo y perfectamente bello y divino.

202 (44 B 22) CLAUD. MAMERT., *De st. animae* II 7: Vuelvo ahora a Filolao, después de esta larga digresión, quien, en el tercero de sus libros titulados *Ritmos y medidas* habla así del alma: «Penetra el alma en el cuerpo por obra del número y del inmortal y consiguientemente incorpóreo acuerdo perfecto». Y agrega, más adelante: «El alma ama el cuerpo, porque sin él

77 Estos dos textos —y particularmente el comentario de Galeno al escrito hipocrático— han servido a CHIAPPELLI, página 412, para sugerir otra posible vía alternativa de interpretación frente a la dificultad del fr. 9 y, sobre todo, al hecho de su incompatibilidad con el 3. Piensa que puede haberse dado ya en Meliso un atisbo de distinción entre lo material y lo corpóreo. De la misma manera que en Arist. no coincide cuerpo con materia, porque esta última es más general, tampoco coincidiría en Meliso el cuerpo, entendido como constituido por partes y elementos heterogéneos con lo material, concebido como algo dotado de magnitud, y que es continuo, ilimitado, uniforme.

no podría hacer uso de los sentidos. Al ser después separada por la muerte, lleva en el mundo una vida incorpórea».

203 (13 B 3) OLIMP., *De arte sacra* 25: El aire [dice Anaxímenes] se halla próximo a lo incorpóreo; y puesto que nos generamos por su flujo, es necesario que sea infinito y rico, de manera que no cese nunca.

204 (1 B 13; ORFEO, fr. 13 = 54 K) DAMASC., *Pr.* 123 bis: La versión que nos ha llegado [de la teología órfica] según Jerónimo y Helánico —si no se trata de la misma persona— es así: «...Unida a ellos [Crono y Heracles] está Adrastea, incorpórea, que se extiende por todo el cosmos y llega a tocar los confines de él».

205 (21 B 23) CLEM., *Strom.* V 109: Jenófanes de Colofón, queriendo enseñar que el dios es uno e incorpóreo, dice:

Un solo dios, el más grande entre hombre y dioses,
ni por la figura ni por los pensamientos similar a los mortales.

206 SIMPL., *Categ.* 281, 28-31: Pero lo que no es ni por mezcla ni por combinación, sino que se presume que es una cierta sustancia simple, incorpórea, que se reduce a una única cualidad, es aquello que es totalmente diferente, libre de mezcla o combinación, como lo es lo indivisible, precisamente por ser indivisible.

207 EPIC., *Ep. ad Hdt.* 67: Hay que tener presente que empleamos «incorpóreo» según la acepción más general de la palabra, acerca de aquello que puede pensarse por sí mismo. Y por sí mismo no puede pensarse como incorpóreo más que el vacío, y el vacío no puede ni hacer ni padecer.

208 (30 A 5) PS. ARIST., *M. J. G.* 976a: Y si no tuviese cuerpo, ni longitud, ni amplitud, ¿cómo podría ser lo uno infinito? [78].

---

[78] Los textos citados bajo el apartado j) tienen por objeto apoyar la hipótesis de que el término *incorpóreo* con un cierto sentido técnico o «filosófico» —y por encima del ordinario (= «no tangible ni visible»), aunque basado en éste— pueda haber

IV. NEGACIÓN DE LA MULTIPLICIDAD.

209 (30 B 8) SIMPL., *Del cielo* 558, 19-559, 12: [Meliso] después de haber dicho del ser que es uno, inen-

---

sido efectivamente utilizado por Meliso y desechar tanto la suposición de la falsedad del fr. 9 como sus interpretaciones anacrónicas. Bien dice GUTHRIE, II, pág. 110: «Una de las más claras lecciones del pensamiento presocrático es que el concepto de realidad incorpórea no se alcanzó inmediatamente sino que fue el resultado de un proceso gradual».

El término aparece usado en los diálogos platónicos con un significado muy próximo al que hoy le asignaríamos. Hemos citado dos de las cinco o seis veces en que en ellos aparece. H. GOMPERZ, «*Asómatos*», en *Hermes* (1932), 155-167, trae a colación el pasaje de Claudiano Mamerto (texto número 202) en que aparece el término unido a *acuerdo perfecto* (*convenientia*) y al que se califica de *divino*. Según GOMPERZ, pág. 156, *convenientia incorporalis* equivale a *harmonía asómatos* del texto del *Fed.*, con lo cual se corroboraría si no la autenticidad de la referencia de Claudiano (DK la señala entre las falsificaciones de Filolao) por lo menos la posibilidad de un uso de «incorpóreo» con el simple significado de «carente de cuerpo». El supuesto fr. de Anaxímenes —que tampoco consideran auténtico DK (pero ver, no obstante, las observaciones de MONDOLFO, en ZM I 2, págs. 228-229)— permite unir la noción de *asómatos* con la de *ápeiron*, al igual que el texto núm. 204 que nos transmite Damascio, todos los cuales ayudan a suponer que la palabra es problablemente bastante anterior a Platón y que su significado gira no sólo en torno de aquello que no se puede ver ni tocar (uso corriente), sino de aquello que carece de límites y no puede ceñirse a una figura o forma determinada. M. UNTERSTEINER, «Un aspetto dell'essere melissiano», en *RCSF* (1953), 597-606, agrega a las referencias aportadas por Gomperz otros pasajes de los que hemos incluido el de Clemente. Acerca de él dice Untersteiner: «*uno* interpreta el primer verso del fr. 23; *incorpóreo*, el segundo. Puesto que el segundo verso no puede significar sino el *hómoios pánte* de los doxógrafos, con referencia al dios-ser de Jenófanes, se sigue que, para Clemente, *incorpóreo*, aun en el significado cristiano de la palabra, era, de todos modos, el término adecuado para indicar el atributo esencial del dios

gendrado, inmóvil, y que no hay vacío alguno que lo separe, sino que es un todo pleno de sí mismo, agrega: «(1) Este argumento constituye la prueba máxima de que sólo ⟨lo⟩ uno[79] es; mas las siguientes son también

de Jenófanes, concebido como igual y semejante en todo y por todo» (pág. 603). Esta única cualidad de homogeneidad es la que también puede hallarse en el pasaje de Simpl., donde incorpóreo se hace además casi sinónimo de indivisible. El texto de Epicuro pone de manifiesto la ausencia de toda diferenciación que comporta la palabra, si bien es cierto que está referido al vacío. El vocablo, en Meliso, puede bien tener entonces el significado de carente de toda propiedad, de diferenciación cuantitativa o cualitativa, de partes, en suma, y excluye toda figura o forma determinada, expresando, así, una noción muy cercana tanto a *ápeiron* como a *hómoion*. Por último, REALE señala (págs. 221-222) que en el texto núm. 208, su anónimo autor no está haciendo una suposición de las tantas que hace en la parte que critica a Meliso, sino —como lo revela el adecuado examen del contexto— una referencia a precisas afirmaciones de Meliso, con lo cual el texto —cuya importancia ya señalaban RITTER y PRELLER, *Historia philosophiae graecae*, 8.ª ed., Gotha, 1898, n. 146— adquiere un valor confirmatorio insospechado. Puede aceptarse, entonces, la conclusión a la que arriba Untersteiner: «Creo que Meliso en el fr. 9 no se representaba un ser incorpóreo, ni polemizaba contra un ser de otra filosofía, sino definía un aspecto de su ser, como *asómaton*, es decir, existente por sí y carente de toda determinación» (pág. 606). E igualmente es cierto lo que afirma Raven que se cumplía con ello un paso más hacia la aprehensión de lo abstracto, «pero es aún sólo un paso en esa dirección, no el logro final del propósito» (KR, pág. 304). Cf. además RAVEN, páginas 91-92 y ver, por otro lado, las reservas planteadas por N. B. BOOTH, «Did Melissus believe in incorporeal being?», en *AJP* (1958), 61-65.

[79] Interpreto *uno* como sujeto, tal como lo hacen COVOTTI, pág. 211, BURNET, pág. 323 y justifica plenamente CALOGERO, *St. el.*, pág. 78, n. 1. DK lo interpreta como predicado de un tácito *eón*. Así lo hacen también ALBERTELLI, pág. 240, n. 1, y recientemente MONDOLFO, que acepta la versión de Cataudella (*Eraclito*, Florencia, 1972, págs. 191-193).

pruebas: (2) Si existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser tal como yo digo que lo uno es. Si existiesen la tierra, el agua, el aire, el fuego, el hierro, el oro, y por un lado lo viviente y por otro lo muerto, y lo negro y lo blanco, y todas las demás cosas que los hombres dicen que son verdaderas: si, pues, existiesen esas cosas, y nosotros viésemos y oyésemos correctamente, sería necesario que cada una de ellas fuese tal como nos apareció la primera vez, y que no se transforme ni se haga diferente[80], sino que sea cada una siempre como es. (3) Ahora bien, nosotros decimos, en efecto, que vemos y oímos y comprendemos correctamente. (4) Pero sin embargo nos parece que lo caliente se hace frío y que lo frío se hace caliente, que lo duro se hace blando y que lo blando duro, y lo viviente muere y se genera de lo no viviente, y que todo se altera y que lo que era no es semejante a lo que es ahora, sino que [por ej.] el hierro, que es duro, se desgasta en el contacto[81] con el dedo, y así el oro, la piedra y toda otra cosa que parezca fuerte, y que del agua se generan la tierra y la piedra. Por consiguiente, sucede que ni vemos ni conocemos las cosas que son. (5) Esto, empero, no concuerda entre sí. Si afirmamos, en efecto, que hay una multiplicidad, eter-

[80] *metapíptein* y *génesthai heteroîon*, respectivamente. El primero aparece cuatro veces en este fr. Los críticos lo vinculan al *alloioútai* del fr. 67 de Heráclito y, naturalmente, al *metapesónta* del 88, pensando que hay un reflejo en el texto de ideas y expresiones heraclíteas (ver MONDOLFO, *ob. cit.* en n. 79, pág. 193). Después de Meliso el término aparece usado por Diógenes de Apolonia y por Demócrito. En Diógenes está, como en Meliso, asociado a *heteroioústhai* (que aparece dos veces en el fr., además de una tercera en la forma equivalente arriba citada).

[81] Sigo la lectura de Bergk: *omouréon*. En el texto se alude seguramente a algún proverbio popular. Otros ejemplos de él aparecen en OVIDIO, *Art. am.* I 473, y en LUCRECIO, I 312-14.

na, que tiene forma y consistencia, nos parece [después] que todo se hace diferente y se transforma de como lo vemos en cada ocasión. (6) Es evidente, entonces, que no veíamos en forma correcta y que aquella multiplicidad no rectamente nos parecía que era[82]. No se transformaría si en verdad fuese: sino que cada uno tendría que ser tal como parecía que era. En efecto, nada hay más fuerte que lo que es verdaderamente. (7) Si se hubiese transformado, entonces lo que es habría perecido; y se habría generado lo que no es. Así, pues, si existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser como lo uno.

210 ARISTOC. en EUS., *Prep. ev.* XIV 17, 1: Creen efectivamente que hay que rechazar las sensaciones y las imágenes y sólo confiar en el pensamiento mismo; cosas similares, en efecto, dijeron primeramente Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso.

211 (30 A 14) ARISTOC. en EUS., *Prep. ev.* XIV 17, 7: Al querer demostrar Meliso por qué nada hay realmente de los fenómenos y de las cosas que vemos, da una demostración por medio de los fenómenos mismos... Pero diciendo él éstas y muchas otras cosas similares, podría preguntársele ciertamente con todo derecho: ¿acaso lo que ahora es caliente y después se vuelve frío no lo conoces por los sentidos? Y, análogamente, con respecto de las demás cosas. En efecto, a lo que decía no se habría podido llegar si no es refutando y negando las sensaciones por medio de una completa fe en ellas[83].

212 (30 A 5) PS. ARIST., *M. J. G.* 974b: Sólo de este modo consideraba que era o se nos manifestaba la multiplicidad. Pero desde el momento que no es posible que sea así, tampoco es posible que los entes sean múltiples, sino que de esa manera, equivocadamente, creemos que son. En efecto, sucede que también muchas otras cosas se nos presentan en forma ilusoria, a través de los sentidos; en cambio, para el pensamiento no cabe que esas cosas ocurran ni que el ente sea múltiple, sino solamente que éste sea uno, eterno, infinito y totalmente homogéneo consigo mismo.

[82] Traduzco así según LOENEN, págs. 133-134 y REALE, pág. 403.
[83] El reparo de Aristoc. es algo más que «un'osservazione preziosa nella sua ingenuità» (CALOGERO, *St. el.*, pág. 83, n. 1).

213 (28 A 25) ARIST., *De Gen. y Corr.* I 8, 325a: Algunos, pues, y por estas razones así se han expresado acerca de la verdad. Pero si, considerando los razonamientos, éstas parecen ser las consecuencias que resultan, considerando sin embargo los hechos, el opinar de esta manera parece ser semejante a la locura[84].

214 (28 A 25) ARIST., *Del cielo* III 1, 298b: Algunos de ellos, en efecto, eliminaron del todo la generación y la corrupción: dicen que ninguno de los entes se genera o corrompe, sino que así nos parece, por ej., los seguidores de Meliso y Parménides, quienes, aunque tengan razón en otras cosas, no es posible decir que la tengan precisamente desde el punto de vista físico. En efecto, el que haya algunos entes inengendrados y totalmente inmóviles corresponde más bien a otro tipo de indagación.

215 (28 A 24) ARIST., *Met.* I 5, 986b: Parménides, en cambio, parece que habla en algunas partes con mayor penetración [que Jenófanes y Meliso]: puesto que considera que junto al ser no hay por cierto no ser, necesariamente cree que el ser es uno y que no hay nada

[84] Este texto continúa al 191. Se trae a colación porque no obstante toda la actitud crítica de Arist., hay sin embargo una cierta consideración por el modo de razonar que les es propio, como si aceptasen un «rigor» que no teme afrontar lo sensible.

más..., pero obligado a tener en cuenta los fenómenos, y admitiendo que el ser es uno según la razón, pero múltiple según la sensación, establece de nuevo dos causas y dos principios.

216 SIMPL., *Del cielo* 556, 12-14: Primero discute [Aristóteles] a los seguidores de Meliso y Parménides, de los cuales el primero afirmaba que no existe en absoluto generación, mientras que Parménides, en cambio, que no la hay con respecto a la verdad, pero sí en cuanto a la opinión [85].

217 (30 A 14) FILOD., *Ret.* 3, 7: Ni según Parménides y Meliso que afirman que el todo es uno, también por el motivo de que las sensaciones son falsas.

218 (30 A 14) AECIO, IV 9, 1: Pitágoras, Empédocles... Parménides, Zenón, Meliso... [dicen] que las sensaciones son falsas.

219 (30 A 12) AECIO, I 24, 1: Parménides y Meliso suprimían la generación y la corrupción por el hecho de creer que el todo era inmóvil.

220 (30 A 1) D. L., IX 24: No hay movimiento, aunque parece haberlo.

V. LO DIVINO.

221 (30 A 1) D. L., IX 24: Y en lo que concierne a los dioses, dice que no puede afirmarse nada: no hay de ellos conocimiento alguno.

[85] Reale incluye este testimonio señalando que se trata de un texto importante para defender la hipótesis de la inexistencia de una doctrina melisiana de la *dóxa*, que nuestro filósofo —dice— eliminó enteramente, no reconociéndole valor alguno y llevando, entonces, hasta sus últimos límites los principios de los que había partido.

222 (30 A 13) OLIMP., *De arte sacra* 81, 3: Meliso creía que lo divino fuese principio único, inmóvil e infinito de todos los entes.

VI. FRAGMENTOS PROBABLEMENTE AUTÉNTICOS.

223 SIMPL., *Fís.* 103, 15-16: Si nada es, ¿qué podría decirse de ella como si fuera algo? [86].

224 (30 B 1) SIMPL., *Fís.* 162, 24-26: Siempre era lo que era y siempre será. Si, en efecto, se hubiese generado, habría sido necesario que antes de generarse fuese nada; pero si era nada, de ningún modo podría haberse generado nada a partir de nada [87].

225 (30 B 2) SIMPL., *Fís.* 109, 20-24: Puesto que no se ha generado, es, ⟨o sea⟩ no sólo era, sino también siempre será, y no tiene [por tanto] tampoco principio ni fin, sino que es infinito.

Si se hubiese generado, tendría principio (pues en cierto momento habría comenzado a generarse) y fin (pues en cierto momento habría terminado de generarse); pero, puesto que no comenzó ni terminó, [pues]

[86] DK considera a este pasaje como parte de la paráfrasis que da Simpl., siguiendo con ello a Pabst (ver n. 29). Pero Burnet, que llegó hacia esa misma época (1892) a conclusiones similares a las de Pabst, advirtió que la expresión que introduce la cita en el texto de Simpl. es de tal fuerza («comienza su obra de la siguiente manera», ver texto núm. 135) que bien podría aceptarse como «perfectamente natural que las primeras palabras del libro hayan encabezado la paráfrasis» (*EGP*, página 321, n. 5). ALBERTELLI, pág. 244, n. 1, considera que se trata de una afirmación tan singular que difícilmente podría haberla hecho un pensador como Meliso, «elemental en el fondo» (!); pero tanto Loenen como Reale coinciden en reconocerlo como fr. auténtico. El libro de Meliso se abriría así con un total rechazo de la posibilidad de nombrar o concebir lo que no es (ver n. 24).

[87] Ver texto núm. 138.

siempre era y siempre será, no tiene [por tanto] principio ni fin[88].

226 (30 B 2) SIMPL., *Fís.* 109, 24-25: No es factible, en efecto, que siempre sea lo que no es un todo[89].

227 (30 B 3) SIMPL., *Fís.* 109, 31-32: Pero como siempre es, así también es necesario que siempre sea infinito en magnitud[90].

228 (30 B 4) SIMPL., *Fís.* 110, 3-4: Nada que tenga principio y fin es eterno ni infinito[91].

229 (30 B 5) SIMPL., *Fís.* 110, 5-6: Si no fuese uno, limitaría con otro[92].

230 (30 B 6) SIMPL., *Del cielo* 557, 16-17: Si es ⟨infinito⟩ tiene que ser uno. Si fuesen dos, no podría ser infinito, pues limitarían entre sí[93].

231 (30 B 7) SIMPL., *Fís.* 111, 19-112, 6: Es, pues, entonces, eterno, infinito, uno y todo homogéneo. (2) Y no puede perder algo, ni hacerse más grande, ni cambiar su forma, ni tener dolor, ni sufrir pena. En efecto, si padeciese alguna de estas cosas, entonces no sería uno. Si se alterase, necesariamente no sería homogéneo lo que es, sino que tendría que perecer lo que era antes y tendría que generarse lo que no es. Si en diez mil años llegara a alterarse en un pelo, se destruiría todo en la duración toda del tiempo. (3) Pero no es factible que sea cambiada su forma: en efecto, la forma que estaba antes no perece ni se genera la que no es.

[88] Para la lectura e interpretación de este fr., ver texto número 144 y notas 31 a 33.
[89] Para la separación de este fr. del B 2, ver n. 33.
[90] Ver texto núm. 148.
[91] Ver texto núm. 149.
[92] Ver texto núm. 167.
[93] Ver texto núm. 168 y n. 50.

Y puesto que nada se agrega, ni perece, ni se altera, ¿cómo podría suceder que algo encuentre su forma cambiada? Si, en efecto, en algo se hiciese diferente, su forma ya habría cambiado. (4) No tiene dolor; no podría ser un todo si tuviese dolor. En efecto, una cosa que tiene dolor no puede ser siempre, ni podría tener una fuerza igual a la sana; y no sería tampoco homogénea, si tuviese dolor: sufriría, ciertamente, si algo se le quitase o agregase, y no sería, por tanto, ya homogénea. (5) Tampoco lo que es sano podría tener dolor: perecería, en efecto, lo que es sano —lo que es— si se generase lo que no es. (6) Y también para el sufrir [vale] el mismo argumento que para el tener dolor[94].

232 (30 B 7) SIMPL., *Fís.* 112, 6-15: (7) Y no hay vacío, porque el vacío no es nada: ¡y la nada no podría ser! Tampoco [lo que es] se mueve: no tendría lugar alguno donde desplazarse, pues es un pleno. Si hubiese el vacío, podría desplazarse en el vacío; pero, puesto que el vacío no es, no tiene donde desplazarse. (8) Tampoco podría ser denso o raro. No es factible que lo raro sea pleno de manera semejante a lo denso, sino que lo raro precisamente resulta más vacío que lo denso. (9) Entre lo pleno y lo no pleno hay que hacer esta distinción: si algo hace lugar a algo o lo acoge, no es pleno; si, en cambio, ni hace lugar ni lo acoge, es pleno. (10) En consecuencia, es necesario que sea un pleno, si el vacío no es. Y si, por tanto, es un pleno, no se mueve[95].

233 ARIST., *De Gen. y Corrup.* I 8, 325a: En efecto, el límite limitaría con el vacío[96].

[94] Ver texto núm. 177.
[95] Ver texto núm. 181 y n. 64.
[96] Aceptamos las razones invocadas por REALE, págs. 98-103, para considerar a este texto como un presunto fragmento. Ver

234 (30 B 8) SIMPL., *Del cielo* 558, 21-559, 12: (1) Este argumento constituye la prueba máxima de que sólo ⟨lo⟩ uno es; mas las siguientes son también pruebas: (2) si existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser tal como yo digo que lo uno es. Si existiesen la tierra, el agua, el aire, el fuego, el hierro, el oro, y por un lado lo viviente y por el otro lo muerto, y lo negro y lo blando, y todas las demás cosas que los hombres dicen que son verdaderas: si, pues, existiesen esas cosas, y nosotros viésemos y oyésemos correctamente, sería necesario que cada una de ellas fuese tal como nos apareció la primera vez, y que no se transforme ni se haga diferente, sino que sea cada una siempre como es. (3) Ahora bien, nosotros decimos, en efecto, que vemos y oímos y comprendemos correctamente. (4) Pero sin embargo nos parece que lo caliente se hace frío y que lo frío se hace caliente, que lo duro se hace blando y lo blando duro, y lo viviente muere y se genera de lo no viviente, y que todo se altera y que lo que era no es semejante a lo que es ahora, sino que [por ej.] el hierro, que es duro, se desgasta en el contacto con el dedo, y así el oro, la piedra y toda otra cosa que parezca fuerte y que del agua se generan la tierra y la piedra. Por consiguiente, sucede que ni vemos ni conocemos las cosas que son. (5) Esto, empero, no concuerda entre sí. Si afirmamos, en efecto, que hay una multiplicidad, eterna, que tiene forma y consistencia, nos parece [después] que todo se hace diferente y se transforma de como lo vemos en cada

n. 72. Estas razones derivan de tener en cuenta lo dicho en el fragmento 5 y en el 6, donde, respectivamente, se habla de «si no fuese uno, limitaría con otro» y «si fuesen dos, no podría ser infinito, pues limitarían entre sí». Encontrar una tercera formulación, referida al vacío, como límite con el cual limitaría lo que es, hace que doctrinaria y estilísticamente se lo pueda tratar como una posible cita textual.

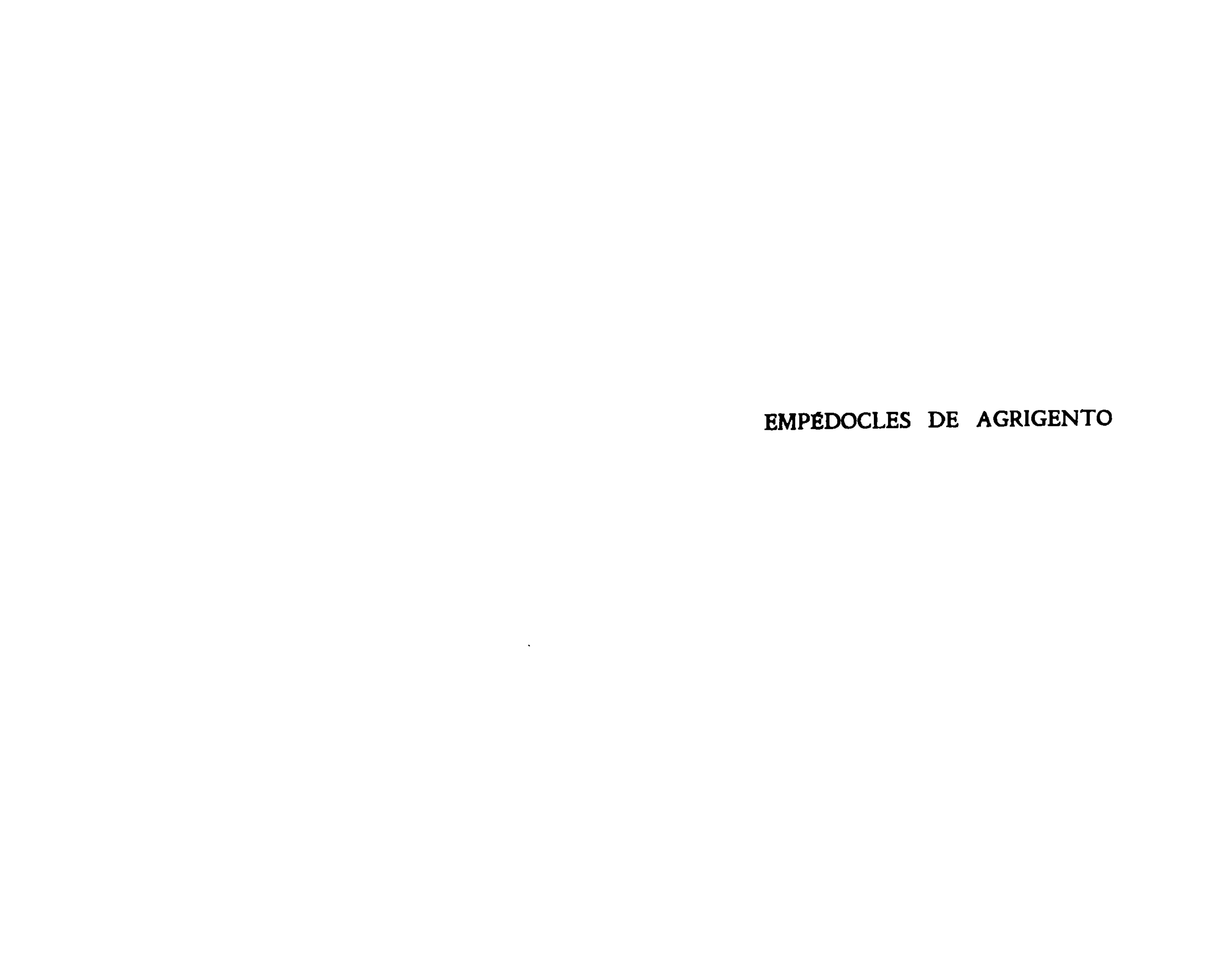
ocasión. (6) Es evidente, entonces, que no veíamos en forma correcta y que aquella multiplicidad no rectamente nos parecía que era. No se transformaría si en verdad fuese: sino que cada uno tendría que ser tal como parecía que era. En efecto, nada hay más fuerte que lo que es verdaderamente. (7) Si se hubiese transformado, entonces lo que es habría perecido; y se habría generado lo que no es. Así, pues, si existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser como lo uno.

235 (30 B 9) SIMPL., *Fís.* 110, 1-2: Si, pues, es, necesario es que sea uno; y, siendo uno, necesario es que no tenga cuerpo.

236 (30 B 9) SIMPL., *Fís.* 87, 6-7: Siendo uno, necesario es que no tenga cuerpo; si tuviera espesor, tendría partes y no sería más uno[97].

237 (30 B 10) SIMPL., *Fís.* 109, 33-34: Si fuese divisible lo que es, se movería; pero si se moviera, no sería.

97 Distingo, como REALE, págs. 404-405, las dos partes que han formado el fr. Ver textos núms. 192 y 193.



EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO

INTRODUCCIÓN

1. *Empédocles y sus dos poemas.*

Es Empédocles el filósofo en el cual se concentran y adquieren su síntesis culminante las más profundas tendencias espirituales de la Magna Grecia. Están presentes en él la intuición metafísica del Ser eleático, la argumentación racionalista —también eleática— contra el movimiento y el vacío, el clima propio de los cultos mistéricos con sus ritos para la liberación del hombre, las preocupaciones escatológicas del público agrigentino al cual Píndaro dirigió su *Olímpica* II, en fin, el arcaico hexámetro poético que Jenófanes y Parménides introdujeron como soporte de la filosofía. Y todos estos elementos son recogidos por un hombre de personalidad polifacética que trasciende sin duda la figura del sabio jónico o del filósofo ateniense: que Empédocles haya sido, además, médico, taumaturgo, adivino, orador y político, revela un tipo arcaico de humanidad que no ha dejado de desconcertar a los modernos.

La tradición nos ha conservado un gran número de fragmentos de los dos poemas que escribió: el *De la Naturaleza* y las *Purificaciones*; existen, empero, algunos de los que resulta difícil identificar su pertenencia a uno u otro poema. Cada uno de ellos exhibe un diverso tipo de contenido y de forma de enseñanza (poema

cosmológico y esotérico el *De la Naturaleza*, religioso-antropológico y exotérico el de las *Purificaciones*); sin embargo, los antiguos que nos transmiten los textos, no advirtieron ni supusieron que ambos poemas contuvieran *doctrinas dispares*. Gran parte de los estudiosos modernos, en cambio, consideran que la doctrina del poema cosmológico no deja lugar a la creencia en la supervivencia *post-mortem* y varios elementos de la religiosidad tradicional que se hallan presentes en las *Purificaciones*. Tal fue, en nuestro siglo, la principal *quaestio* empedoclea, que llevó a los eruditos a proponer una serie de explicaciones que van desde la de considerar que ambos poemas pertenecieron a distintas épocas de la vida de Empédocles entre las cuales medió una conversión espiritual, hasta la de admitir en el filósofo la existencia de puntos de vista correspondientes a las creencias de la religiosidad popular o mistérica no advertidos como contradictorios con su cosmolología.

2. *Problemas concernientes al estudio de su filosofía. Interpretaciones.*

Como ocurre con todos los filósofos presocráticos, la interpretación aristotélica de Empédocles ha marcado el signo propio de las posteriores interpretaciones directa o indirectamente —en este último caso, señalando *a priori* los temas o problemas empedocleos más dignos de atención o, inclusive, obrando una selección del material testimonial que nos ha llegado. Para Aristóteles, Empédocles es, ante todo, un filósofo pluralista emparejado con Anaxágoras y los atomistas. Todos ellos dividieron el ser eleático en un número de principios sustanciales eternos e inmutables a partir de los cuales se constituye, por mezcla o combinación, el universo de las criaturas.

En el caso de Empédocles, dichos principios son las cuatro raíces (que Aristóteles concibe como «elementos»), que reúnen a los diferentes principios (*archaí*) que progresivamente fueron proponiendo los filósofos jónicos (el agua de Tales, el aire de Anaxímenes, el fuego de Heráclito, a los cuales se agrega la tierra). Sobre ellos actúan, respectivamente combinándolos o disgregándolos, dos causas eficientes también eternas: la Amistad y el Odio. Cuando la primera de ellas reina en modo absoluto, los cuatro elementos se cohesionan para formar una mezcla única llamada Esfero. Pero como su dominio no es permanente, sino que se le ha asignado en modo alternativo con el Odio, éste inicia su acción destruyendo el Esfero y generando el mundo de la pluralidad en el cual vivimos. Y así sucesivamente, de modo que la realidad se halla sujeta a un ciclo eterno cuya única raíz permanente son los cuatro elementos. El Esfero constituye para Aristóteles, en definitiva, un estadio precósmico no demasiado distinto de aquel de Anaxágoras, en el cual todas las cosas «estaban unidas».

Los antiguos doxógrafos recogen, a partir de Aristóteles y de Teofrasto, esta dirección interpretativa. Entre ellos, los neoplatónicos introducen una novedad: asimilan el Esfero al mundo inteligible, haciéndolo por lo tanto coexistente con el mundo de la pluralidad cósmica, asimilado a su vez al mundo sensible. Esta versión neoplatónica (especialmente de Simplicio) desvirtúa, por supuesto, la esencia misma del ciclo cósmico; pero, en compensación, coloca en primerísimo lugar la radical distinción entre lo Uno (Esfero) y lo Múltiple (el cosmos), por encima de las etapas que desde una perspectiva menos fundamental puedan distinguirse en el devenir propio del mundo de la pluralidad.

Desde que, a fines del siglo pasado, se inician los estudios críticos sobre nuestro filósofo, dos son los

principales problemas que ocupan a los investigadores. En primer lugar, el ya mencionado tema de la aparente incompatibilidad entre la doctrina física y la religioso-antropológica; en segundo, el de determinar las etapas cósmicas que se cumplen desde la ruptura del Esfero hasta su retorno a él.

Sobre la base de algunos pasajes de Empédocles de difícil interpretación y, sobre todo, de algunos comentarios aristotélicos tampoco exentos de dificultades, Zeller, Burnet y principalmente Bignone presentan el siguiente cuadro del ciclo cósmico de Empédocles: Una vez quebrado el Esfero, el Odio no domina totalmente y se irá imponiendo sobre la Amistad progresivamente durante todo un hemiciclo. Se produce así una primera cosmogonía, pero el cosmos generado será destruido al conquistar el Odio la totalidad del poder y separar a los elementos en círculos concéntricos. Alcanzando este estadio acósmico contrapuesto al Esfero, la Amistad comenzará paulatinamente a recuperar su poder determinando un segundo proceso cosmogónico que, a su vez, finalizará cuando el Odio sea completamente desplazado y se reconstruya el Esfero.

Esta división del ciclo en cuatro fases —dos polares y dos transicionales y cosmogónicas— es hoy mantenida por Raven, por Guthrie y especialmente por D. O'Brien, que posee el estudio más completo y crítico sobre el ciclo cósmico de Empédocles. Como contrapartida, varios eruditos negaron (y niegan) esta reconstrucción del ciclo de las «dos cosmogonías», considerándola fantasiosa; mencionemos, en la primera época, a Tannery y a von Arnim y, más actualmente, a Solmsen y a Bollack. Según ellos (la interpretación de Bollack tiene no obstante características muy especiales) no existiría un momento del dominio total del Odio sino inmediatamente después de quebrarse el Esfero, por lo cual sólo se admite un único proceso

cosmogónico. Más adelante, al fin de esta Introducción, se hallarán las referencias bibliográficas correspondientes a los autores mencionados.

3. *Nuestra interpretación y criterio de presentación de los textos.*

Nada mejor para instruir de antemano al lector sobre nuestra perspectiva interpretativa (de la cual, por otra parte, depende nuestro criterio de presentación de los textos) que pasar revista brevemente, fijando nuestra posición, a las tres cuestiones fundamentales antes señaladas, que debe afrontar quien se dedique al estudio de Empédocles. Tales son: 1) la relación doctrinaria entre el poema *De la Naturaleza* y el de las *Purificaciones*; 2) la interpretación aristotélica de la prioridad ontológica de los elementos, de los que el Esfero constituiría una mezcla; 3) la hipótesis de que debe reconstruirse el ciclo cósmico a partir de la existencia de dos cosmogonías de cuño inverso (correspondientes a los semiciclos transicionales del Odio creciente y de la Amistad creciente). En rigor, la interpretación mencionada como segunda cuestión no ha sido objetada por los estudiosos modernos ni mayormente advertida; sin embargo, constituye el centro de nuestro interés.

No consideramos que exista disparidad doctrinaria entre los dos poemas de Empédocles. Más aún, percibimos en ambos un meollo doctrinario único caracterizable como la experiencia de una Unidad beatífica perdida pero recuperable, tanto en el plano cósmico como en el plano antropológico, según la perspectiva de ambos poemas, pero que adquiere dimensiones trágicas en el caso de las Purificaciones. Sin embargo, las dos obras se inscriben en contextos semánticos diversos: el poema cosmológico está dirigido a un dis-

cípulo que posee las calificaciones necesarias para recibir la doctrina; el poema religioso, en cambio, tiene por destinatario al pueblo y su autor recurre libremente a imágenes religiosas tradicionales que responden a las expectativas del hombre común. Por ello, debe buscarse la coincidencia entre ambos poemas en su sentido global y no intentar equipararlos en cada detalle.

Para aludir a la segunda cuestión enumerada, diremos que concebimos a Empédocles más cercano a Parménides que a Anaxágoras o a los atomistas. Y no vemos por qué deba concebirse de modo diferente al Esfero de Parménides y al de Empédocles, a no ser en cuanto que el primero posee carácter eterno y el segundo efímero. Esto nos lleva a rechazar la caracterización del Esfero como «mezcla» y a reivindicar su prioridad ontológica respecto de las cuatro raíces que, para existir como tales, requieren la previa ruptura de la Unidad por obra del Odio. La inmutabilidad y subsistencia de las raíces en el plano cósmico no deben proyectarse, creemos, al plano metacósmico del Esfero.

Respecto de la tercera cuestión, entendemos que algunos versos de Empédocles y ciertos testimonios aristotélicos permiten reconstruir, no sin dificultad, el ciclo cósmico de acuerdo con la hipótesis de que el mundo de la pluralidad atraviesa dos fases cosmogónicas inversas, separadas entre sí por el reino instantáneo del Odio total.

Obedecen, pues, a razones propias de nuestra interpretación los hechos de que, en nuestra ordenación de los textos, se incluyan los testimonios relativos a las cuatro raíces con posterioridad a los relativos al Esfero; de que en primer lugar se expongan los pasajes que tienen que ver con la alternancia mayor de lo Uno y lo múltiple e inmediatamente después (bajo ítem separado) los que aluden a la alternancia menor del

mundo de la pluralidad; y, por último, de que se evite mezclar o superponer textos correspondientes a uno y otro poema de Empédocles.

4. *Bibliografía selecta sobre Empédocles.*

Entre los textos del pensamiento presocrático o griego en su conjunto, citados al comienzo de este volumen, tienen especial importancia los de ZELLER, *ZN*, BURNET, *GP*, CORNFORD, *FRtP*, JAEGER, *Teología*, CHERNISS, *ACPP*, RAVEN, K-R, GUTHRIE, II, y STOKES, *One and Many*. Como estudios especiales agregamos los siguientes (que en adelante serán citados simplemente por el apellido de su autor):

H. VON ARNIM, «Die Weltperioden bei Empedokles», *Festschrift Theodor Gomperz, von Schülern Freunden Collegen*, Viena, 1902.

C. E. MILLERD, *On the interpretation of Empedocles. A dissertation*, Chicago, 1908.

E. BIGNONE, *I poeti filosofi della Grecia: Empedocle, studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Turín, 1916.

U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, «Die *Katharmoí* des Empedokles», *SBB* 27 (1929), 626-661 (reimpr. en *Kleine Schriften* I, Berlín, 1935, 473-521).

A. TRAGLIA, *Studi sulla lingua di Empedocle* (Serie *Mousikaí diálektoi*, supplementi: V-3), Bari, 1952.

H. MUNDING, «Zur Beweisführung des Empedokles», *Hermes* (1954), 129-145.

E. L. MINAR, «Cosmic periods in the philosophy of Empedocles», *Phr.* 8 (1963), 196-218.

J. BOLLACK, *Empédocle*, I: *Introduction à l'ancienne physique*, Paris, 1965. (Existen otros volúmenes, pero nuestras citas serán sólo del I.)

U. HÖLSCHER, «Weltzeiten und Lebenszyklus, eine Nachprüfung der Empedokles-Doxographie», *Hermes* (1965), 7-33.

F. SOLMSEN, «Love and Strike in Empedocles' cosmology», *Phr.* 10 (1965), 109-148.

D. O'BRIEN, *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the fragments and secondary sources*, Cambridge, 1969.

I. Datos biográficos de Empédocles.

a) *Cronología, lugar de nacimiento, linaje.*

238 (31 A 1) D. L., VIII 51-52: Empédocles de Agrigento[1], según dice Hipóboto, era hijo de Metón, quien a su vez era hijo de un Empédocles. Lo mismo expresa Timeo en el libro XV de las *Historias*, [añadiendo] que el Empédocles que era abuelo del poeta fue un hombre insigne. Con él coincide, además, Hermipo. Asi-

[1] La ciudad de Agrigento (*Akragas* en griego) existe hoy con el nombre de *Girgenti* y su puerto, en honor de nuestro filósofo, fue bautizado como *Porto Empedocle*. Ubicada en la costa de Sicilia que mira hacia el África, conoció el ápice de su esplendor y prosperidad durante la infancia de Empédocles. Gobernaba entonces el tirano Terón, magnífico personaje a quien Píndaro dedicó sus segunda y tercera odas olímpicas. Y es precisamente la *Ol.* II la única oda pindárica en la cual el poeta se refiere a la vida en el más allá componiendo un rico cuadro que incluye la metempsícosis, el juicio de los espíritus, los castigos de ultratumba y la meta final de las Islas de los Bienaventurados. Aunque rechacemos la hipótesis un tanto simplista de muchos eruditos modernos según la cual Píndaro habría expuesto poéticamente tales imágenes escatológicas a modo de un poeta mercenario solicitado por su audiencia, aún así dicha oda constituye un rico testimonio ilustrativo del tipo de inquietudes religiosas, de orden escatológico y esotérico, de las que participaban Terón y los agrigentinos y que, sin duda, constituyeron el clima espiritual del cual se nutrió Empédocles desde su infancia.

mismo refiere Heráclides en su *De las enfermedades* que era de linaje ilustre, pues su abuelo había sido criador de caballos de carrera. Y expresa Eratóstenes en las *Victorias olímpicas* que el padre de Metón fue triunfador en la olimpíada 71ª (496-2 a. C.) usando a Aristóteles como testimonio. Por otra parte, el gramático Apolodoro dice en sus *Crónicas* que

Era hijo de Metón, y a Turios
recientemente fundada,
dice Glauco que concurrió[2].

Y prosigue:

Los que relatan que huyó de su patria
a Siracusa y que con ella combatió
contra Atenas[3]*, se equivocan por completo,*
según me parece. Pues o bien ya no vivía más
o bien era del todo anciano, lo que no puede ser.

Aristóteles (y Heráclides además) dice que murió a los sesenta años[4]. Y aquel que triunfó en la olimpíada 71ª (496-2 a. C.)

con su cabalgadura, era el abuelo homónimo de él,

de este modo Apolodoro señala también su cronología.

239 (31 A 2) *Suda*: Empédocles, hijo de Metón, para otros de Arquínoco, para otros de Exéneto. Tuvo, ade-

[2] La ciudad de Turios fue fundada por los años 445-444 y Apolodoro, según su habitual sistema de fijar cronologías, considera que la presencia de Empédocles en ocasión de este evento corresponde al ápice de su florecimiento intelectual (*akmé*). Por ello (ver texto núm. 240) se coloca su *floruit* en la *Ol.* 84ª (años 444-1). De ahí se inferiría que nació hacia 484-1, pero ver nota 6.

[3] Se alude con seguridad a la expedición ateniense contra Sicilia del año 415.

[4] Cf. nota siguiente.

más, un hermano llamado Calicrátides... Fue un físico y poeta agrigentino. Era de la olimpíada 79ª (464-0 a. C.).

240 (31 A 1) D. L., VIII 73-74: ...Y [según Neanto] murió a los setenta y siete años... Sobre los años que vivió disiente Aristóteles, pues dice que murió a los sesenta; para otros, en cambio, fue a los ciento nueve [5]. Floreció en la olimpíada 84ª (444-0 a. C.).

241 (31 A 6) ARIST., *Met.* I 3, 984 a: Anaxágoras de Clazómena, anterior [6] a éste [Empédocles] por la edad, pero posterior [7] por sus obras...

b) *Personalidad* [8].

242 (31 A 1) D. L., VIII 73: [Dice Neanto de Cízico] Además, con las riquezas que tenía, proporcionó dote

[5] El testimonio de Aristóteles es, evidentemente, el más fiable. La atribución de una muerte acaecida a los 109 años surge de una confusión con la de Gorgias, cf. D. L., VIII 58.

[6] No muy anterior, según Teofrasto (en SIMPL., *Fís.* 25, 19), que dice que «no nació mucho después de Anaxágoras». Por ello, habría que retrotraer en una década por lo menos la fecha de nacimiento inferida a partir de Apolodoro (cf. nota 2). Luego, si vivió 60 años como dice Aristóteles, su muerte se situaría entre el 434-431.

[7] Entendemos que escribió sus obras con posterioridad a Anaxágoras. Pero no se excluye la posibilidad de que Alejandro de Afrodisia (en su comentario a este pasaje) tenga razón al interpretar que las obras de Empédocles, según Aristóteles, eran de calidad filosófica inferior. Cf. los argumentos de C. H. KAHN en favor de la versión de Alejandro (*Anaximander and the origins of Greek cosmology*, Nueva York, 1960, págs. 163-165).

[8] Respecto de la personalidad y, en general, de la vida de Empédocles, la obra más completa fue la de J. BIDEZ, *La Biographie d'Empédocle*, Gand, 1894, que aún puede consultarse con provecho. Las anécdotas numerosas ilustrativas de su personalidad provienen de una tradición popular (alentada y desarrollada sin duda por los comediógrafos) que lo dotó de perfiles legendarios, a lo cual se suma la desbordante imaginación

a muchas ciudadanas indigentes. Es así que vestía de púrpura y llevaba una cinta de oro, como narra Favorino en sus *Memorias*, y calzado de bronce y corona délfica. Su cabellera era abundante y marchaba con un séquito de niños; siempre se mostraba severo, con el mismo porte. Así se paseaba, y los ciudadanos que con él se topaban lo consideraban como poseedor de un cierto signo de realeza.

243 (31 A 1) D. L., VIII 70: Diodoro de Éfeso dice, escribiendo sobre Anaximandro, que lo emuló, revistiéndose de su aire trágico y llevando vestimentas suntuosas.

244 (31 B 112) CLEM., *Strom.* VI 30: Cuenta que lo seguían los que requerían vaticinios, y aquéllos atravesados por desgracias, ya en lo que respecta a una enfermedad o [a la herida de] un arma:

Oh amigos, que en la gran villa que mira al rubio Agri-
[gento [9]
habitáis, en las alturas de la ciudad, dedicados a nobles
[tareas,
venerables puertos para los extranjeros, ignorantes del
[mal,
os saludo. Yo, dios inmortal para vosotros, ya no más
[mortal,
voy honrado por todos, tal como lo merezco,
coronado con cintas y con floridas guirnaldas.
Cuando llego a las villas florecientes, por ellos,
hombres y mujeres, soy adorado... [10].

de la época alejandrina. Todo ello hace difícil, si no imposible, separar los datos ficticios de los otros y reconstruir una imagen segura de su personalidad y vida. Pero véanse los textos números 244 y 245 y la nota 10.

[9] El río de aguas amarillas, del mismo nombre que la ciudad, hoy *S. Biagio*. Cf. PÍNDARO, *Ol.* XII vv. 1 y ss.

[10] Las mismas palabras de Empédocles proveen sin duda de

245 (31 B 113) S. E., *Adv. Math.* I 302:

¿Pero por qué me ocupo de estas cosas, como si realizase una gran empresa,
puesto que me hallo por encima de los hombres mortales, en todo desgraciados?

246 (31 A 1) D. L., VIII 66: Y en verdad dice Timeo (que se refiere a él muchas veces) en los libros XI y XII, que poseía inclinaciones contrarias en política ⟨y en su poesía; porque en lo primero moderado y discreto⟩ se muestra[11], pero en lo segundo jactancioso y ególatra. Pues en efecto Empédocles dice «...os saludo... por todos» (frag. 112). Y en la ocasión en que asistió a Olimpia mereció mucha atención, de tal modo que en dichas reuniones nunca se conservó un recuerdo tan grande como el de Empédocles.

c) *Médico, taumaturgo, orador*[12].

247 (31 B 111) D. L., VIII 59: Sátiro dice que el mismo [Gorgias] manifestó haber estado presente en actos mágicos de Empédocles. Por lo demás, él mismo declara esto y otras cosas más en sus poemas, donde dice:

una cierta base para las anécdotas urdidas por la tradición; más bien, estas últimas habrían sido elaboradas a partir del material que el propio Empédocles expone en sus poemas. El carácter divino que se autoasigna seguramente tiene que ver con su certeza de que se hallaba en vísperas de abandonar definitivamente el ciclo de nacimientos y muertes y alcanzar la absoluta beatitud.

11 Es decir, era de ideas populares o democráticas, como lo testimonian los textos núms. 258-260.

12 Más allá del valor histórico relativo que puedan poseer muchas de las doxografías ubicadas en esta sección, el mismo Empédocles se adjudica poderes mágicos y curativos —hasta el límite de resucitar a los muertos— y sus propios poemas atestiguan su calidad de eximio poeta y orador. Esta personalidad

De cuantos remedios hay para los males y resguardo para la vejez
te informarás, porque para ti sólo realizaré yo todo esto.
Apaciguarás la furia de los infatigables vientos, que sobre la tierra
se agitan y destruyen con sus soplos los campos cultivados.
Y aún, si quieres, dirigirás sus soplos en sentido favorable;
y colocarás después de la lluvia sombría una sequía oportuna
para los hombres, y después de la sequía estival dispondrás

polifacética, especialmente en lo que se refiere a sus capacidades sobrenaturales, le ha hecho pensar a E. R. Dodds (*The Greeks and the irrational*, reimpr., Berkeley, 1959; hay trad. esp.) que nos encontramos frente a un chamán: «Si estoy en lo cierto, Empédocles representa no un nuevo sino un tipo muy antiguo de personalidad, el chamán, que combina las funciones aún indiferenciadas de mago y naturalista, poeta y filósofo, predicador, curador y consejero público. Después de él estas funciones se separaron... pero por cierto, un hombre así ya era un anacronismo en el siglo v» (pág. 146).

El chamán constituye un personaje muy típico de las culturas etnográficas, y aún existe entre ciertas tribus siberianas. Es conocido por sus poderes de bilocación, de experimentar raptos místicos, de viajar con su alma por los cielos, de curar, etcétera. Para Dodds, la cultura chamánica habría entrado en contacto con Grecia a través de Tracia y Escitia y habría determinado la aparición de personajes (bárbaros o griegos) como Abaris, Aristeas, Hermótimo, Epiménides, Pitágoras y nuestro filósofo (ver texto núm. 255). No compartimos la hipótesis del chamanismo de Empédocles, pero no podemos ahora discutir los argumentos en su favor. Contra Dodds véase especialmente C. H. Kahn, «Empedocles among the Shamans», apéndice del artículo «Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul», *AGP*, 42 (1960), 3-35. Sobre el chamanismo en relación con Pitágoras, cf. la nota 8 en el tomo I de nuestra obra.

las corrientes que nutren a los árboles y que irrigan [*el éter,*
y retornarás del Hades el vigor de un hombre muerto.

248 (31 B 112) D. L., VIII 60-61: Heráclides en su obra *De las enfermedades* dice que también a Pausanias le reveló el episodio de la [mujer] sin respiración... Agrega Heráclides que la mujer sin respiración se hallaba de tal manera que desde treinta días se mantenía sin aspirar y sin pulsaciones en el cuerpo. De ahí que lo llama médico y adivino, teniendo también en mente estos versos:

...Y me siguen
a miles preguntándome dónde está el camino que lleva [*al beneficio,*
los unos requiriendo vaticinios, los otros, para las en- [*fermedades*
más diversas buscan escuchar una palabra curativa,
pues desde hace tiempo están atravesados por arduos [[*dolores*].

249 (31 A 1) D. L., VIII 69: Dice Hermipo que curó a una agrigentina llamada Pantea, desahuciada por los médicos, y a causa de ello celebró un sacrificio.

250 (31 A 3) GAL., *Meth. med.* X 5: Antiguamente existía no poca rivalidad entre los [médicos] de Cos y de Cnido, que deseaban mutuamente obtener la victoria en el número de descubrimientos... Competían con ellos, con aquella 'buena envidia' que alaba Hesíodo[13], también los médicos de Italia, Filistión, Empédocles, Pausanias y sus compañeros[14]. Estaban, por lo

13 *Trabajos*, 11 y ss.

14 Se alude a la escuela médica siciliana, de la que alguna tradición considera a Empédocles como su fundador, aunque más probablemente se inicie con Acrón (ver textos núms. 251 y 266), que habría sido discípulo o amigo de Empédocles. Filistión, el más famoso médico de esta escuela era un siglo posterior.

tanto, estos tres descollantes grupos de médicos compitiendo entre sí.

251 (31 A 3) PLINIO, *Hist. Nat.* XXIX 1, 5: Otra escuela (que por su método experimental llamamos empírica) se originó en Sicilia con Acrón de Agrigento[15] mencionado por testimonio del físico Empédocles.

252 (31 A 1) D. L., VIII 60: Dice también Timeo en el libro XVIII que nuestro hombre fue digno de asombro en muchos modos. Pues una vez en que los vientos etesios soplaban con tal fuerza que dañaban los frutos, ordenó desollar unos asnos y hacer odres y los extendió a lo largo de las colinas y las cumbres para contener el soplo. Aplacado éste, fue celebrado como «domador de los vientos».

253 (31 A 1) D. L., VIII 70: Había caído una peste sobre la región de los selinuntios[16], causada por el olor fétido del río contiguo, que provocaba la muerte de los habitantes y el aborto de las mujeres. Meditó entonces Empédocles y con sus propios recursos hizo confluir en él a dos ríos vecinos y, mezclando las corrientes, las tornó dulces. Una vez que la peste hubo cesado y los selinuntios se encontraban celebrando un festín junto al río, apareció Empédocles; entonces éstos se levantaron, se prosternaron y lo adoraron como a un dios.

254 (31 A 14) PLUT., *De Curios.* I 515c: El físico Empédocles tuvo reputación de haber alejado de la región una peste, tras obstruir el desfiladero de una montaña

15 Ver nota anterior, D. L., VIII 65 y texto núm. 266.

16 De Selinunte, ciudad griega sobre la costa sur de Sicilia, vecina de Agrigento.

desde el cual soplaba el viento del sur, agobiante e insano, contra la llanura.

255 (31 A 13) NICÓM. (reconstruido a partir de PORF., *V. Pitág.* 29 y de JAMBL., *V. P.* 135): Empédocles de Agrigento, Epiménides de Creta y el hiperbóreo Ábaris participaron [de milagros similares a los hechos por Pitágoras]: muchas veces llevaron a cabo ciertas obras similares. Evidentes resultan sus obras, principalmente porque «protector de los vientos» era el apodo de Empédocles, «purificador» el de Epiménides, «el que marcha por los aires» el de Ábaris.

256 (31 A 1) D. L., VIII 57: Dice Aristóteles en el *Sofista* que Empédocles fue inventor de la retórica [17], y Zenón de la dialéctica.

257 (31 A 1) D. L., VIII 58: Dice Sátiro en las *Vidas* que fue médico y orador excelente.

d) *Actividad política.*

258 (31 A 1) D. L., VIII 63-64: También dice Aristóteles que era de sentimientos liberales y desdeñaba todo tipo de mando, como se desprendería del hecho de haber rehusado el reinado que le fuera concedido (según afirma Xanto en su libro dedicado a él), contentándose con cosas evidentemente más modestas. Lo mismo narra Timeo, agregando a su vez que tal es la causa de que fuera hombre de ideas populares [18].

259 (31 A 1) D. L., VIII 66: Más tarde Empédocles hizo disolver la asamblea de los mil, que había durado tres años, de modo que no solamente era miembro

17 Iniciador de la llamada escuela retórica siciliana, que Gorgias introdujo en Atenas. Ver texto núm. 265.

18 Traducimos *dēmotikón* como «de ideas populares», pero también podría haberse vertido como «democrático».

de la clase de los ricos sino también de la de los que poseían ideas populares.

260 (31 A 1) D. L., VIII 72: Neanto de Cízico, que también habló de los pitagóricos, cuenta que después de morir Metón se gestó un gobierno tiránico; entonces Empédocles persuadió a los agrigentinos de que aplacaran las querellas y que dispusieran la igualdad política.

e) *Maestros y discípulos de Empédocles* [19].

261 (31 A 7) SIMPL., *Fís.* 25, 19: ...Fue devoto y amigo de Parménides [20], y más aún de los pitagóricos [21].

19 Los doxógrafos eran muy adictos a establecer relaciones de maestro-discípulo entre los filósofos presocráticos, incluso a veces en casos en que detectamos una imposibilidad cronológica o geográfica. Por lo tanto, cuando nos hablan de tales filiaciones debemos observar la máxima prudencia, y a menudo debemos entender por «discípulo» simplemente a aquel que fue influenciado por otro o aprendió algo de otro, sin que sea necesario suponer un trato personal y permanente. Con esta acepción amplia traduciremos por «discípulo» vocablos como *mathetés* y *akoustés* (y verbos derivados), en cambio, en el texto número 262 vertimos *ēkroásato* por «fue alumno», teniendo en cuenta la referencia a una *akróasis*, esto es, curso o clase.

20 Parménides debe haber sido dos décadas (o quizá más) mayor que Empédocles; es por tanto posible cronológica y geográficamente que los dos filósofos itálicos hayan tenido algún tipo de contacto personal. Por de pronto, la influencia parmenídea en Empédocles es patente, no sólo por el hecho de que sus principales planteos filosóficos constituyen una adhesión —o una respuesta— consciente a las tesis eleáticas, sino sobre todo porque muchos versos empedócleos calcan expresamente el vocabulario de Parménides: es especialmente notable cómo los atributos del ser parmenídeo son recogidos por Empédocles en relación a la descripción de su Esfero o de los elementos, con el mismo lenguaje o, por lo menos, muy similar.

21 Los doxógrafos de la antigüedad tardía han insistido mucho respecto de la filiación pitagórica de varios presocráticos y, sobre todo, de Empédocles. Los intérpretes modernos gene-

262 (31 A 2) *Suda*: Primero fue alumno de Parménides, de quien llegó a ser el favorito, como dice Porfirio en la *Historia de los Filósofos*. Otros dicen que fue discípulo de Telauges[22], el hijo de Pitágoras.

263 (31 A 1) D. L., VIII 54-56: Refiere Timeo en el libro IX que fue discípulo de Pitágoras, agregando que fue una vez acusado de plagiar las doctrinas, por lo que (lo mismo que a Platón) se le prohibió tomar parte de las enseñanzas. Por lo demás, tiene en su pensamiento a Pitágoras cuando expresa:

Había entre ellos un hombre de saber trascendente,
quien adquirió vastísima riqueza en su mente...

---

ralmente han dado crédito a dichas versiones pitagorizantes de Empédocles; no faltando eruditos que, ante la ausencia de textos pitagóricos conservados de los siglos VI y V, llegan al punto extremo de considerar a las *Purificaciones* como la fuente «más segura y extensa para el pitagorismo antiguo» (O. GIGON, *Ursprung* (trad. cast.), pág. 140). Ahora bien, el problema es básicamente el siguiente: prácticamente carecemos de testimonios *fiables* que nos informen cuáles pudieron ser las doctrinas pitagóricas del siglo VI y, mucho menos, qué fue lo que enseñó Pitágoras en detalle. Entonces, intentar explicar las doctrinas de Empédocles, que sí conocemos, a partir de lo desconocido (el pitagorismo anterior a Empédocles) comporta un error metodológico que apenas merece ser comentado. Los puntos comunes entre el pitagorismo y Empédocles que se suelen señalar son, para tomar algunos ejemplos, los siguientes: a) la doctrina de la transmigración; b) ciertos preceptos y prescripciones (la prohibición de comer habas, etc.); c) el papel fundamental del culto a Apolo; d) la regla del silencio (véanse respectivamente los textos núms. 449-451, 466, 273, 469 y 275). Pero resta el mismo problema, no sabemos si Pitágoras sostuvo tales cosas, porque los textos que se las adjudican son demasiado posteriores.

22 Aun en el supuesto caso de que Telauges haya sido hijo de Pitágoras, tendría que haber sido mucho más viejo que Empédocles. Nuestro filósofo no podría haber tenido contacto más que con pitagóricos de la tercera generación, si datamos la muerte de Pitágoras en el año 500 a. C.

Otros consideran que al decir esto tiene en mente a Parménides[23]. Manifiesta Neanto que, hasta la época de Filolao y Empédocles, los pitagóricos comunicaban sus doctrinas. Pero desde que él las popularizó a través de su poesía, establecieron por ley que no se admitiera a ningún poeta[24] —dice, además, que Platón padeció la misma prohibición y fue excluido—. No menciona, sin embargo, de cuál de éstos [pitagóricos] fue discípulo Empédocles; no es, en efecto, digna de confianza la carta de Telauges que sostiene que tuvo tratos con Hípaso y Brontino. Teofrasto, por su parte, dice que fue devoto de Parménides y que lo imitó en sus poemas, pues también éste expuso en versos su doctrina sobre la naturaleza. Para Hermipo no fue devoto de Parménides sino de Jenófanes, a cuyas lecciones concurrió y a quien imitó en sus poemas; fue más tarde[25] cuando entró en contacto con los pitagóricos.

---

23 Ver aquí una referencia a Parménides es, por cierto, una confusión. Que se trata, en cambio, de Pitágoras podría parecer más plausible, pero es imposible de probar, sobre todo porque Empédocles en ningún momento menciona su nombre. A pesar de que en los versos citados de este frag. 129 (véase el último capítulo) podría parecer que existe una referencia a la erudición (*polymathíē*) de Pitágoras —que Heráclito critica en su frag. 40— y a la doctrina de la transmigración (supuesta en el recuerdo de las vidas anteriores), el asunto permanece oscuro.

24 La historia del plagio o divulgación de las doctrinas pitagóricas y la consecuente expulsión de la secta, posee todo el carácter de una fantasía urdida con posterioridad, sobre todo si se tiene en cuenta que Empédocles no fue el único personaje al que se le atribuyó tal cosa. Sin embargo, no faltan eruditos que le den crédito, por ej. Rostagni y Zafiropulo. El primero llega a considerar al poema *Purificaciones* como la divulgación misma del «verbo» de Pitágoras (cf. A. ROSTAGNI, *Il Verbo de Pitagora*, Torino, 1924, págs. 186 y ss.).

25 El hecho de que aquí se sitúe el contacto con los pitagóricos en una época posterior (cf. texto núm. 262: «*primero* fue alumno de Parménides») constituye un supuesto elemento en que se basan Diels y Kern para explicar el carácter diferente

Y dice Alcidamante en el *Físico* que hacia la misma época Zenón y Empédocles fueron discípulos de Parménides, pero luego se separaron de él, y Zenón cultivó su propia filosofía mientras que el segundo se hizo discípulo de Anaxágoras y Pitágoras: de este último emuló la dignidad en su vida y el carácter, de aquél, la doctrina física[26].

264 (31 A 1) D. L., VIII 58: Dice Sátiro en las *Vidas* que fue médico y orador excelente. Y, en efecto, Gorgias de Leontino fue discípulo de él, hombre insigne en retórica que legó un arte retórica.

265 (31 A 19) QUINTIL., III 1, 8: Pues se dice que Empédocles fue el primero, después de aquellos de que nos hablan los antiguos, que de alguna manera dio impulso a la retórica[27]. Escritores de este arte fueron, entre los más antiguos, los sicilianos Córax y Tisias, a los que sigue un hombre de la misma isla, Gorgias de Leontino[28], según se dice, discípulo de Empédocles.

de ambos poemas de Empédocles a partir de la prioridad cronológica de las *Purificaciones* (que, según la recreación de estos autores, habrían sido escritas tras una conversión espiritual del filósofo al pitagorismo o al orfismo, en el caso de Kern). Tal punto de vista, abusivo por cierto, ha sido recientemente reiterado por H. LAMBRIDIS, *Empedocles*, Alabama, 1976; cap. 8.

[26] Esto es evidentemente falso, porque no existen, a la luz de los fragmentos conservados, mayores puntos de contacto entre las doctrinas físicas de Anaxágoras y Empédocles.

[27] Ya se vio en el texto núm. 256 que Aristóteles adjudicó a Empédocles lo invención de la retórica. Tal atribución exagerada debe haberse basado en que su estilo inspiró a varios discípulos que dieron origen a la escuela retórica siciliana, entre los que se destacó Gorgias.

[28] H. DIELS, «Empedokles und Gorgias», *S. B. B.* 19 (1884), 343-368, supone que el pasaje platónico de *Menón* 76c testimonia que Gorgias habría pasado por un estadio de pensamiento de la física empedóclea, para luego caer en el escepticismo y finalmente en la mera preocupación retórica.

266 (31 A 3) *Suda*: Acrón[29], médico agrigentino, hijo de Xenón. Enseñó en Atenas juntamente con Empédocles... Contra él compuso Empédocles un epigrama burlesco...

f) *Versiones y leyendas sobre su muerte.*

267 (31 A 1) D. L., VIII 67-68: Acerca de su muerte existen versiones diferentes. Heráclides... dice que celebró un sacrificio en un campo de propiedad de Pisianacte; y concurrieron invitados varios amigos, entre ellos Pausanias. Después del festín, todos los demás se retiraron a descansar, unos bajo los árboles, ya que estaban en el campo, y otros donde más les placía; él, en cambio, se quedó en el lugar donde se hallaba. Cuando se levantaron al llegar el día ya no se encontraba allí. Se lo buscó y se interrogó a los sirvientes, que respondieron no saber nada; pero uno dijo que en medio de la noche había oído una enorme voz que llamaba a Empédocles, tras lo cual se puso de pie y percibió una luz celestial y un resplandor de antorchas, y nada más. Mientras todos se hallaban estupefactos por lo acontecido, Pausanias se adelantó y envió a algunos a que lo buscaran. Más tarde les hizo interrumpir esta tarea, expresando que había ocurrido un hecho agraciado y que correspondía ofrecerle un sacrificio como a alguien transformado en dios[30].

[29] Ver nota 14. Acrón y quizás otros discípulos de Empédocles habrían iniciado la escuela médica siciliana. Pausanias, que fue sin duda el principal alumno de Empédocles, también es mencionado como miembro de dicha escuela. Sin embargo, no hemos incluido en el presente ítem textos que aludan a él como discípulo de Empédocles, por haber carecido de proyección histórica como científico o filósofo, ignorándose su actividad independiente.

[30] Esta versión contiene un motivo común entre los griegos, el de la apoteosis o del rapto divino, que la leyenda atribuyó

268 (31 A 1) D. L., VIII 69: Y dice Hipóboto que se dirigió hasta el Etna y al llegar al cráter de fuego se arrojó en él y desapareció, con el propósito de dar confirmación a su fama de haberse convertido en dios. Pero luego se descubrió [el engaño], al ser arrojado hacia arriba uno de los zapatos de bronce que acostumbraba calzar. Pero Pausanias objetó esta versión[31].

269 (31 A 16) ESTRAB., VI 274: [Los que visitaron el Etna] estimaron, a partir de lo que vieron, que se cuentan muchas fábulas, especialmente aquellas que algunos refieren de Empédocles. Según ellos, saltó al cráter y perdió, a modo de rastro que revelaría lo sucedido, uno de los calzados de bronce que llevaba. Pues, despedido por la fuerza del fuego, fue encontrado fuera a poca distancia de la boca del cráter.

270 (31 A 1) D. L., VIII 71-72: A esto se opone Timeo, que afirma expresamente que emigró al Peloponeso y definitivamente no retornó, de ahí que sea incierta la forma de su muerte... Si se hubiera difundido un relato tal [como el de su muerte en el Etna], Pausanias habría hecho construir para su amigo un monu-

---

a varios personajes, por ej. Edipo. Como en otros casos, los mismos poemas de Empédocles parecen haber suministrado la fuente inspiradora: véase, por ej., el texto núm. 244.

31 La leyenda de Empédocles arrojándose al Etna constituye sin duda una contrapartida satírica a la versión que vimos en el texto núm. 267. Pues para Hipóboto, el simulacro de apoteosis efectuado por el filósofo habría sufrido su desmentido por el rechazo de la sandalia de bronce —que según Neanto acostumbraba calzar, ver texto núm. 242. A pesar de su carácter satírico, esta versión gozó de enorme fortuna como motivo literario; aparece en HORACIO, *Arte poét.* vv. 458 y ss. y, modernamente, en el poema de M. Arnold «Empedocles on Aetna» y en la *Tragedia de Empédocles* de Hölderlin. El poeta suabo recrea la búsqueda de la muerte en las llamas del volcán como el resultado del anhelo empedócleo de reintegración con la Naturaleza sagrada para recuperar la unidad divina primordial.

mento recordatorio, una estatua o un santuario como el de un dios, pues Pausanias era rico. Y se pregunta [Timeo] cómo puede ser que se haya arrojado al cráter del volcán, que él, siendo su vecino, ni siquiera una vez mencionó. Murió, por lo tanto, en el Peloponeso[32].

II. ESCRITOS.

a) *Obras que se le atribuyen*[33].

271 (31 A 1) D. L., VIII 77: El poema *De la naturaleza*[34] y las *Purificaciones*[35] alcanzan los cinco mil

---

32 Según D. L., VIII 67, murió allí exiliado, sin poder regresar por oponerse a ello los descendientes de sus enemigos políticos.

33 Como se verá en los textos siguientes, se le atribuyen a Empédocles obras de muy distinta naturaleza. Pero sólo conservamos los poemas *De la Naturaleza* y las *Purificaciones* y, respecto de los demás, ni siquiera podemos saber si realmente existieron.

34 Difícilmente el poema de Empédocles puede originariamente haber llevado este título (*perí phýseōs*, en griego), y ello no solamente porque estamos ante un rótulo que sospechosamente encabeza las obras de la mayoría de los presocráticos, sino porque —como bien señaló BIGNONE, pág. 387— en los textos de Empédocles la palabra *phýsis* no aparece con el significado de «naturaleza» en su conjunto, que tendría después. Su acepción es, en cambio, «nacimiento» (por ej., frag. 8, 1) o «propiedad» (frag. 110, 5: «naturaleza» concreta de un objeto individual) o simplemente posee un valor perifrástico (frag. 63).

35 En griego *Katharmoí*. Un *katharmós* era un ejercicio de purificación en general, ya se trate de una expiación religiosa para librarse de una desgracia (por ej. en SÓF., *Edipo rey* 99 y 1228), de una purga medicinal, o de ritos iniciáticos propios de los cultos mistéricos. En relación con el orfismo véase ARISTÓF., *Ranas* 1033; PLATÓN, *Rep.* 364e, *Fed.* 69c. Y precisamente en el contexto de los cultos mistéricos, existen personajes a los que se les atribuye haber escrito *katharmoí* (Epiménides según *Suda*, s. v., y Museo según un escolio al pasaje citado de *Ranas*). El título de la obra de Empédocles debe haber sido, según creemos, original; en ella aparecen muchas

versos en conjunto [36], el tratado *Médico* los seiscientos.

272 (31 A 2) *Suda*: Y escribió en versos el poema *De la naturaleza de los seres* en dos libros [37] (posee cerca de dos mil versos [38]), los tratados *Médicos* en prosa, y muchos otros.

273 (31 A 1) D. L., VIII 57-58: Y [agrega Aristóteles] también escribió otros poemas, la *Expedición de Jerjes* y el *Proemio para Apolo,* los que más tarde fueron arrojados al fuego por una hermana suya (o hija, según dice Jerónimo), involuntariamente en el caso del *Proemio* pero adrede en el del poema pérsico, porque se hallaba inconcluso. Y dice que también escribió tragedias y los *Políticos*. Pero apunta Heráclides de Sarapión que las tragedias eran de otro Empédocles. Jerónimo declara haber encontrado cuarenta y tres de ellas, y Neanto por su parte agrega que escribió las tragedias siendo joven y que solamente ha hallado siete.

---

prácticas o ritos que tendrían por objeto fundamental liberar el alma o hacerla avanzar en el ciclo transmigratorio. Véase el léxico de LSJ, s. v. *katharmós*.

36 H. Diels, «Ueber die Gedichte des Empedokles», *S. B. B.* (1898), 396-415, propuso leer «tres mil versos en total», corrigiendo en el texto *pentakischílía* por *pánta trischílía*. Si tomamos el pasaje de D. L. como nos ha llegado, entonces conservaríamos sólo cerca del diez por ciento de los poemas.

37 Tzetzes (cf. contexto de frag. 134), sin embargo, habla de la existencia de un tercer libro del poema físico. Bignone, pág. 106, n. 4, contra Diels, acepta a Tzetzes y menosprecia a la *Suda*.

38 Si el *De la naturaleza* posee dos mil versos, de acuerdo con el texto núm. 271, las *Purificaciones* se extenderían a tres mil, pero parece imposible un extensión tan grande, teniendo en cuenta que estarían incluidos en un solo libro. Por eso Diels propuso la corrección apuntada en la nota 36, rechazando el testimonio de Tzetzes (ver nota anterior); según él, entonces, el poema físico abarcaría los dos mil versos (cf. *Suda*) y el religioso los mil.

b) *Carácter distintivo de los dos poemas conservados* [39].

274 (31 B 1) D. L., VIII 60: Pausanias era su amado, como dicen Aristipo y Sátiro, y fue a él a quien dirigió el poema *De la naturaleza* con estas palabras:

Oye tú, Pausanias, hijo del sabio Anquites.

---

39 Ha sido muy usual entre los modernos destacar que entre ambos poemas de Empédocles existen incompatibilidades doctrinarias, a las que los comentadores antiguos no parecen haber hecho ninguna alusión. Ello indujo a algunos eruditos a elevar la hipótesis de que uno y otro poema pertenecen a distintos períodos de la vida de Empédocles, entre los que debió mediar una suerte de «conversión espiritual», ya desde una cosmovisión «científico-naturalista» hacia una religiosa (por ej. H. Diels y O. Kern, ver nota 25) o viceversa (Bidez, *op. cit.*).

Pero aun en el caso de que no se admita la existencia de tal incompatibilidad doctrinaria (una conciliación entre las supuestas diferencias fue hallada por F. M. Cornford, *FRtoPh*, págs. 226-242, que recoge material de conferencias no publicadas), resta el hecho de que ambos poemas se inscriben en contextos semánticos diversos. Y tal cosa sí la comprendieron los antiguos: en líneas generales los fragmentos del poema físico son transmitidos por la tradición peripatética, y los de las *Purificaciones* por Plutarco y los neoplatónicos.

La diversidad entre los poemas reside fundamentalmente, según creemos, en el tipo destinatario de cada uno de ellos. El *De la naturaleza* es un poema de carácter esotérico (ver texto núm. 275), dirigido a un discípulo selecto (texto núm. 274); las *Purificaciones*, por el contrario, son exotéricas (texto número 277) y su destinatario es el pueblo de Agrigento (texto núm. 276). Es así que las invocaciones en segunda persona del singular o del plural nos permiten ubicar, respectivamente, un cierto número de fragmentos en el poema físico y otros en el religioso (para el primero, los números 2, 4, 5, 6, 21, 23, 38, 110, 111; para el segundo, los 114, 124 y 136), dado que el contexto doxográfico sólo atribuye explícitamente los fragmentos 1, 8, 17, 62, 75, 85, 96, 103 y 104 al *De la naturaleza* y los 112 y 113 a las *Purificaciones*.

Hipotéticamente, podemos suponer que *una misma doctrina* habría adoptado formulaciones diversas (y por ello en algunos

275 (31 B 5) PLUT., *Quaest. Conv.* VIII 8, 1, 718e: Y [Empédocles] mi homónimo, exhorta a Pausanias a que, sus doctrinas, las

...esconda, mudo, dentro del ánimo.

276 (31 B 112) D. L., VIII 54: Él mismo dice que era agrigentino, de Sicilia, al comenzar las *Purificaciones*:

Oh amigos, que en la gran villa...

277 (31 A 1) D. L., VIII 63: Y se cuenta que el rapsoda Cleómenes cantó las *Purificaciones* en Olimpia, según lo expresa también Favorino en las *Memorias*.

c) *Estilo y juicios sobre su poesía*[40].

278 (31 A 1) D. L., VIII 57 (ARIST., frag. 70): En su *De los Poetas* [Aristóteles] expresa que Empédocles fue homérico y de estilo diestro, pues es amante de las expresiones figuradas y se vale de todos los otros recursos poéticos[41].

279 (31 A 22) ARIST., *Poét.* 1, 1447b: Homero y Empédocles no poseen nada en común salvo el metro.

casos aparentaría constituir doctrinas incompatibles) según la voluntad esotérica o exotérica de su autor.

40 Como estudios de la obra de Empédocles desde un punto de vista literario se pueden consultar con provecho a A. TRAGLIA, *op. cit.*, y B. A. VAN GRONINGEN, «Empédocle, Poète» en *Mnemos.* 24 (1971), 169-188. Los versos de Empédocles se caracterizan por un sesgo arcaizante y un notable vigor. Fuerza el orden natural de las palabras y emplea formas inéditas sin reglas fijas, a la par que es especialmente pródigo en renovar el lenguaje épico: en sus poemas abundan los *hápax legómena*, los vocablos técnicos del médico o del adivino, los epítetos novedosos coexistiendo con los tradicionales, los duros contrastes, etc.

41 «Homérico», es decir épico, pues utiliza el hexámetro dactílico de Homero y Hesíodo, al igual que Jenófanes y Parménides entre los filósofos.

Porque es justo llamar poeta al primero, pero el segundo es más físico que poeta[42].

280 (31 A 25) ARIST., *Ret.* I 5, 1407a: En segundo lugar es conveniente hablar con palabras propias... y en tercer lugar, hacerlo con términos no ambiguos, a no ser que se prefiera lo contrario, como suelen efectuarlo aquellos que no tienen nada que decir y simulan decir algo. Éstos se expresan en poesía como Empédocles. Pues engaña el abundante circunloquio, y el auditorio experimenta las mismas cosas que el vulgo ante los adivinos; cuando se les dicen ambigüedades dan su asentimiento:

«Cuando Creso atraviese el Halys destruirá un gran imperio»[43].

281 (31 A 25) ARIST., *Meteor.* II 3, 357a: Del mismo modo, también resulta ridículo si alguien, diciendo que el mar es el 'sudor de la tierra', cree haberse expresado de modo claro, como Empédocles. Al hablar así, se expresará adecuadamente desde el punto de vista de la poesía (pues la metáfora es poética), pero ya no en cuanto al conocimiento de la naturaleza.

282 (31 A 25) PLUT., *Quom. ad. poet. aud.* 16c: Los poemas de Empédocles y de Parménides... son discursos que utilizan el metro y el esplendor de la poesía

42 Este juicio aristotélico parece contradecirse con el expresado en el texto núm. 278, por cuanto allí le concedía a Empédocles estilo poético. Esta crítica según la cual el verso empedócleo constituye algo exterior e incluso incompatible con la filosofía de la naturaleza, es bastante generalizada (cf. textos núms. 280-282). Lo mismo se le impugnó a Parménides, con mucho más derecho, según creemos, que a nuestro filósofo.

43 Oyendo tal oráculo délfico, el rey Creso de Lidia cruzó el río en la creencia de que destruiría el imperio persa, pero el «gran imperio» destruido sería el suyo propio. Cf. HERÓD., I 53.

a modo de un carruaje para huir de la condición pedestre [de la prosa].

283 (31 A 26) DIONIS., *De comp. verb.* 22: Muchos fueron devotos de esta armonía [llamada austera] en el ámbito de la poesía, de la historia y de los discursos políticos. Y se destacaron de los demás Antímaco de Colofón y Empédocles el físico en la poesía épica, Píndaro en la lírica, Esquilo en la tragedia[44].

284 (31 A 21) LUCR., *De natur. cosas* I 726-733:

Esta región parece merecer admiración, como grandio-
[sa, por muchos motivos
y, como se dice, debe ser visitada por todos los hom-
[bres,
y a pesar de ser rica en bondades y estar defendida por
[mucha fuerza viril,
sin embargo no parece haber cobijado nada en sí más
[preclaro
que este varón, ni más santo ni más admirado y que-
[rido,
a tal punto que los poemas de su divino pecho
profieren y exponen evidencias preclaras,
de modo que apenas parece haber sido creado de estir-
[pe humana[45].

---

[44] Según esta clasificación, las otras «armonías» o estilos son el brillante o florido y el común. La armonía austera corresponde al estilo abrupto, duro y enérgico, que busca el efecto de los sonidos discordantes y de las palabras de grandes dimensiones.

[45] Reproducimos parcialmente los célebres versos que Lucrecio dedica a Empédocles. El gran poeta latino es realmente heredero de Empédocles y reconoce su deuda con una de las más lúcidas y mayores alabanzas que se concedieron a nuestro filósofo.

III. ORDEN Y PRINCIPIOS CÓSMICOS.

a) *El Esfero o lo Uno*[46].

285 (31 B 27) SIMPL., *Fís.* 1183, 28: Eudemo refiere que la inmovilidad [acaece] en el reino de la Amistad,

---

[46] El Esfero o lo Uno (ambos términos utilizados por Empédocles) representa el estadio beatífico del universo, de *absoluta* unidad, perfección, divinidad y reposo. Debe ser entendido, en rigor, como una fase acósmica o precósmica, si se designa con el vocablo «cosmos» al mundo de la pluralidad de lo existente: en un sentido análogo parece entenderlo el comentador Simplicio (ver texto núm. 292) quien, desde su perspectiva neoplatónica, distingue al Esfero de los cosmos. Pero tal uso de la palabra *kósmos* no era propio de Empédocles, pues ella servía para nombrar, aparentemente, cualquier tipo de «orden» universal o particular (por ej., en el frag. 26, v. 5 se designa al Esfero como un *kósmos* (= *orden*) único).

A través del análisis de las pocas líneas conservadas que Empédocles dedica al Esfero, descubrimos dos tipos de aproximación descriptiva. En primer lugar, el filósofo se refiere a él en forma negativa, en el estilo de Jenófanes de Colofón (véanse los frags. 11-18 de éste), previniendo contra la posibilidad de que se lo entienda de acuerdo con la perspectiva antropomórfica de la religión popular. El Esfero es una unidad totalmente uniforme, pero no solamente porque no se asemeje a un dios antropomórfico sino porque en él ni siquiera están presentes las características propias del fuego o de cualquier otro elemento diferenciado (véase nota 48). En segundo lugar, cuando Empédocles describe al Esfero en términos positivos, lo hace mediante imágenes mítico-poéticas, calcando expresamente el lenguaje parmenídeo referido al Ser. La expresión «esfera redonda» es común a ambos: *eukýklou sphaírēs* en el frag. 8, 43 de Parménides y *sphaîros kykloterḗs* en Empédocles 27, 4 y 28, 2; pero nótese que la palabra «esfera» es femenina en el primero, masculina en Empédocles. La caracterización parmenídea de «por todas partes igual» (*pantóthen íson*) de Parménides, frag. 8, 49 reaparece en los frags. 28, 1 y 29, 3 de nuestro filósofo. Finalmente, el papel de la *Díke* en el frag. 8, 14 del eléata es sin duda análogo al de la *Harmoníe* en Empédocles, frag. 27, 3.

bajo el Esfero, cuando todas las cosas se hallan reunidas

allí ni se distinguen los veloces miembros del sol[47]

Como ya se ha adelantado en la Introducción, creemos que el Esfero de Empédocles debe ser interpretado como no esencialmente diverso del Ser parmenídeo; así lo sugieren las palabras con las que lo describe y, al fin y al cabo, las palabras son lo único que nos resta. Debe, por lo tanto, ser rechazada la versión aristotélica del Esfero como «mezcla» (sobre esto, ver nuestra nota 56).

La única propiedad del Ser parmenídeo que Empédocles obviamente no podía retener, pues en ese caso hubiera sacrificado su radical concepción del ciclo cósmico, era la de la eternidad o permanencia absoluta del Esfero. Parménides negaba expresamente la posibilidad de que el Ser «haya crecido», esto es, devenido (*péi póthen auxethén*, se pregunta en el frag. 8, 7), mientras que el mismo verbo es atribuido por Empédocles a lo Uno en los versos 1 y 16 del frag. 17. El Esfero, sin embargo, posee cierta permanencia y no constituye una fase momentánea y efímera del ciclo cósmico; no se trata de un mero *Augenblicksgott*, como sostuvo Minar en su artículo de quince años atrás (pág. 136). Nos hemos referido a este autor porque es el único erudito moderno que llega al extremo de negar la misma realidad del Esfero como estadio cósmico de unidad, refiriendo inclusive los fragmentos que lo describen a la fase cósmica opuesta de la pluralidad total (*ibid.*, págs. 132 y ss.). Ahora bien, puesto que el Esfero no es eterno ni tampoco instantáneo, ¿debemos entonces suponer que posee una determinada duración temporal? Y, en este caso, ¿puede ella calcularse a partir de las fuentes? D. O'Brien (en el cap. 4 de su obra citada) responde afirmativamente a ambas cuestiones, a partir de su interpretación del texto núm. 339 (ver nota correspondiente) y de su análisis de la cifra de «30.000 estaciones» del frag. 115, 6, deduciendo que el Esfero poseería una duración equivalente de los diez mil años. Ello es ir demasiado lejos en la racionalización del sistema de Empédocles pero, además, implicaría quizás aplicar a dicho sistema una noción de tiempo que le es anacrónica, esto es, un tiempo que, al estilo newtoniano, constituiría un marco neutro y absoluto que abraza toda la realidad. Pero el Esfero, de absoluta unidad y permanencia acósmica, difícilmente podría

sino que, como dice

así, permanece firme en el hermético reducto de la [Armonía[48]
el redondo Esfero que goza de la quietud que lo rodea.

286 (31 B 29) Hipól., VII 29: Y respecto de la forma del mundo, de cuál sea la que ha sido dispuesta por la Amistad, se expresa de esta manera:

Pues de su espalda no se elevan dos ramas,
ni hay pies en él, ni rodillas veloces, ni órganos geni-[tales,
sino que era un Esfero ⟨por todas partes⟩ igual a sí [mismo.

287 (31 A 32) Aecio, I 7, 28: ⟨Dice Empédocles que lo Uno es esférico, eterno[49] e inmóvil⟩ y que lo Uno

---

soportar tal categoría temporal. De cualquier modo, este tipo de especulaciones nos parecen ociosas y vuelven abusiva a la interpretación. A propósito, véase la respectiva objeción de J. Bollack en la pág. 437 de su reseña del libro de O'Brien (en *Gnomon* 43, 5, 1971), que citamos en nuestra nota 105.

[47] «Sol« debe ser entendido aquí como una forma simbólica de designar a la raíz fuego, al igual que en los frags. 71, 2 y 21, 3, aunque en otros casos, como por ej. frags. 38, 40, 56, etc. «sol» alude al astro cósmico. Muy probablemente seguirían a este verso otros que Simplicio no cita y que aludirían a las demás raíces, también con nombres simbólicos (como en el texto núm. 340). Del mismo modo, «no se distinguen» deberá quizá constituir otra forma poética de decir «no están allí».

[48] «Armonía» es la Amistad: ver texto núm. 304. Puede considerarse que ella forma una coraza en derredor del Esfero, impidiendo que penetre el Odio que se halla en los confines (frag. 36). Pero, paralelamente al sentido literal de los versos, se nota una imagen similar a la del papel de la *Dike* de Parménides, como ya se dijo en la nota 46.

[49] Se trata, por supuesto, de una falsa atribución. La esencia del sistema empedócleo —y su diferencia con el de Parménides— reside precisamente en la no eternidad de lo Uno.

es la Necesidad[50], constituyendo su materia los cuatro elementos y, su forma, el Odio y la Amistad. Y dice que los elementos son dioses, y también el mundo, mezcla de los elementos, y antes de éstos el Esfero[51], en el cual todo se resuelve, lo uniforme[52].

288 (31 A 41) Filóp., *De Gen. y Corr.* 19, 3: Y expresa nuevamente Empédocles que al dominar la Amistad todo llega a ser Uno y se realiza el Esfero, que no posee cualidad. De este modo ni lo característico del fuego ni de cualquiera de los otros elementos se preserva en él, dejando de lado cada uno de los elementos su forma particular[53].

289 Arist., *De Gen. y Corr.* I 1, 315a: Pues en verdad sin que existieran aún el fuego, la tierra y el agua, el todo era Uno[54].

---

50 Identificar a lo Uno con la Necesidad es sin duda una confusión. Cf. los textos núms. 297 y 298.

51 El Esfero constituye la primera jerarquía de lo divino. Véase el texto núm. 320.

52 *tó monoeidés* es literalmente «lo uniforme». Pero Bignone lo traduce por «unità omogenea» basándose en la consideración, errónea a nuestro juicio, de que los elementos forman allí una mezcla homogénea.

53 Más que cualquier otro doxógrafo, Filópono pone de manifiesto la indiferenciación interna del Esfero, estimando que los elementos no se hallan presentes como tales en él, por eso lo llama *ápoion* («sin cualidad»). Pero los prejuicios del Esfero =mezcla hacen que los modernos intérpretes nieguen validez al testimonio: cf., por ej., Millerd, pág. 61, n. 12, que expresa que es «muy inexacto en sus interferencias», y Bignone, pág. 337, n. 2.

54 Esta afirmación parece algo desconcertante en la medida en que procede de Aristóteles, que considera al Esfero como una mezcla (ver nota 56).

Los traductores del pasaje parecen hacer esfuerzos por evitar las consecuencias de la afirmación aristotélica: «...feu, terre et eau... *comme éléments séparés*» (Mugler en la edición de la obra de «Les Belles Lettres», París, 1966), «...Fire, Earth and Water had no *distinctive* existence» (Joachim en la «Oxford Translation»); creemos que las palabras que hemos subrayado están de más y que buscan dejar abierta la posibilidad de que los elementos *de alguna manera* sigan estando presentes. El contexto de *De Gen. y Corr.* de donde extraemos estas líneas constituye una de las más profundas aproximaciones de Aristóteles a Empédocles, hasta tal punto que se pregunta si nuestro filósofo es monista o pluralista (dentro de la concepción aristotélica ello equivale a cuestionar si el Esfero o los cuatro elementos constituyen el verdadero *arché*), expresando que después de cada Esfero los elementos deben reconstituirse nuevamente.

290 Arist., *Met.* III 4, 1000b: Por eso de acuerdo con él [Emp.], el dios bienaventuradísimo es [sin embargo] menos inteligente que los otros seres, pues no conoce todas las cosas. En efecto, no posee odio, y el conocimiento es de lo semejante por lo semejante[55].

291 Arist., *De Gen. y Corr.* II 6, 333b: Empédocles solamente alaba a la mezcla...[56].

---

55 Véanse los textos núms. 416-418. Podría uno preguntarse, replicando a Aristóteles, si acaso el dios bienaventuradísimo de su *Metafísica* lo conoce todo.

56 Este pasaje es uno de los ejemplos que muestran la concepción aristotélica del Esfero como *mígma* o mezcla. Cf. además *Met.* 1069b22, 1075b4, 1092b7 y *Fís.* 187a22. Aristóteles entiende que los cuatro elementos de Empédocles son inmutables (nosotros también creemos que lo son, pero sólo en el plano cósmico, ver texto núm. 317 y notas correspondientes) y, como ellos están presentes antes y después del Esfero, no puede sino suponer que éste constituye una mezcla de ellos. Ahora bien, la *míxis* en la física aristotélica consiste en una combinación «química» de los elementos en la cual ellos pierden sus cualidades distintivas. Ante esto, ese agudo crítico de las interpretaciones aristotélicas de los presocráticos que es H. Cherniss acepta que el Esfero sea una mezcla, pero no en el sentido de Aristóteles de mezcla química sino como una «combinación mecánica», suponiendo sin más que «la concepción popular de mezcla como un agregado meramente mecánico de cantidades imperceptibles era en realidad la doctrina común de los presocráticos» (*ACPP*, pág. 142). Esto es posiblemente cierto, pero

292 SIMPL., *Del cielo* 310, 13: Afirma Empédocles que las Ideas son diferentes de los mundos [de Demócrito], por lo cual también se vale de diferentes nombres, llamando esfero a las unas y mundo a los otros [57].

¿por qué aceptar que el Esfero sea una mezcla? Al corregir a Aristóteles Cherniss se aleja más de Empédocles que el mismo Aristóteles porque, de cualquier manera, la noción de este último de mezcla radicalizada se aproxima más a una descripción de la absoluta unidad del Esfero (que, no obstante, no es una mezcla) de lo que puede hacerlo la «combinación mecánica».

Aun reteniendo la falsa versión del Esfero como mezcla, otro autor moderno, N. I. BOUSSOULAS, llega a dar cuenta de él en términos mucho más adecuados. En su artículo «Essai sur la structure du Mélange dans la pensée présocratique. Empédocle», *Revue de Métaphysique et de Morale* 2-3 (1958), 135-148, sostiene que la noción de mezcla constituye la «piedra de toque» de todo el sistema de Empédocles y distingue, a propósito, tres clases distintas de mezcla detectables en él: la mezcla-confusión (el Esfero), la mezcla-yuxtaposición (la fase del Odio total, ver nuestro ítem «i») y la mezcla intermedia (propia de las criaturas del mundo). La «mezcla-confusión» es caracterizada, a partir del tratado *De mixtione* de Alejandro de Afrodisia, «por el hecho de que ninguno de los cuerpos que la componen no ha salvaguardado ni su sustancia, ni sus cualidades propias, ni su propia superficie, ni su contorno» (pág. 139). Ahora bien, una descripción del Esfero en términos semejantes caracteriza más a una situación de absoluta unidad que a lo que podemos entender por «mezcla».

57 Este testimonio es una muestra de la interpretación neoplatónica que identifica al Esfero con el mundo inteligible y que, por lo tanto, lo hace eterno y coexistente al mundo de la pluralidad.

Esta versión anacrónica fue revivida por S. KARSTEN, *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae*, Amsterdam, 1838, y actualmente, en parte, por J. Bollack, que la ve como una «trasposición que no es falsificación» (pág. 102).

b) *La alternancia entre lo Uno y lo Múltiple* [58].

293 (31 B 17) SIMPL., *Fís.* 157, 25: Así Empédocles, en el primer libro de la *Física* refiere lo siguiente:

Algo doble diré: Una vez creció hasta ser Uno solo desde muchos, y otra vez se separó hasta ser muchos [desde uno [59].

294 (31 A 29) PLATÓN, *Sof.* 242d: Junto a nosotros, el clan eleático, que comenzó con Jenófanes y aún antes, ha expuesto los mitos de que son una sola cosa las que llamamos «todas». Posteriormente, algunas Musas de Jonia y de Sicilia han pensado que es más seguro combinar ambas tesis y decir que el ser es tanto muchas cosas como una sola, cohesionándose por

---

58 Ubicaremos en este ítem textos correspondientes a la «alternancia mayor» del ciclo (cf. esta expresión en O'Brien), es decir, aquella que va del Esfero a lo múltiple y viceversa. Por lo general los antiguos comentadores de Empédocles al considerar el ciclo cósmico tuvieron en cuenta fundamentalmente dicha alternancia y parece que en su perspectiva sólo en segundo lugar conceden importancia a la llamada «alternancia menor», o sea aquella que tiene que ver con la modalidad evolutiva e involutiva del cosmos de la pluralidad (aludimos a ella en los ítems h, i, j). Nuestro orden de presentación de los textos intenta respetar dicha perspectiva. Hasta tal punto es preciso tener en cuenta esto, que inclusive no descartamos la posibilidad de que, en algunos casos, cuando un comentador griego (por ej., Simplicio) utiliza la expresión «bajo el reino del Odio» para ubicar algún tipo de acontecer cósmico, no se refiera con ello al llamado «período del Odio creciente» sino al mundo de la pluralidad en su totalidad, como distinto de lo Uno. Pero, por supuesto, cada caso en que se utiliza la mencionada expresión requerirá un análisis especial.

59 Obsérvese que en el orden de estos versos, se alude al proceso que va de lo Uno a lo Múltiple antes que al inverso, y posiblemente haya ocurrido lo mismo en la serie total del poema. Se daría entonces el caso de que el orden expositivo no coincidiría con el orden «filosófico», según el cual lo Uno debe ser absolutamente primero.

el Odio y la Amistad. En efecto, al diverger siempre convergen, dicen las más rígidas de las Musas; mientras que las más dúctiles han morigerado la tesis de que esto sea siempre así: por turnos, dicen, el todo unas veces es uno y pacífico por obra de Afrodita, otras veces múltiple y belicoso consigo mismo por alguna clase de odio.

295 (31 A 46) ARIST., *Fís.* I 4, 187a: Según otros, de lo Uno se separan los contrarios que están dentro suyo, como dice Anaximandro y aquellos que expresan que existe lo Uno y lo múltiple, como Empédocles y Anaxágoras. Ellos, en efecto, hacen separar de la mezcla las demás cosas. Se diferencian uno del otro en que el primero establece un itinerario circular y, el segundo, un sentido único; para el primero existen infinitas homeomerías y contrarios, para el segundo, los llamados elementos [60].

296 (31 B 30) ARIST., *Met.* III 4, 1000b: Y, al mismo tiempo, Empédocles omite decir la causa de este cambio, sino que expresa que ocurre así naturalmente:

60 Los textos núms. 294 y 295 constituyen un testimonio especialmente significativo, porque al comparar a Empédocles respectivamente con Heráclito (la «musa de Jonia») y con Anaxágoras arrojan una luz clarificante para determinar la esencia misma de su sistema: la alternancia cíclica entre lo Uno y lo Múltiple contrasta nítidamente con la coincidencia de ambos términos en la filosofía heraclítea y con el proceso anaxagórico único e irreversible. Es asimismo innegable que las expresiones «por turnos» (*en mérei*) e «itinerario circular» colocan, de hecho, serias objeciones contra todos aquellos intentos de interpretar el ciclo cósmico refiriendo las alternancias de que hablan los fragmentos a aspectos del microcosmos (Hölscher), o sosteniendo la eternidad de lo Uno (Bollack) o negando la misma realidad del Esfero o lo Uno (Minar). No es ocioso recordar, por último, que el testimonio platónico constituye la más antigua referencia al ciclo cósmico de Empédocles que poseemos.

Pero una vez que el magno Odio se crió en sus miem-
[bros
y se lanzó en busca de sus prerrogativas, al cumplirse
[el tiempo
que, alternativamente, les fue establecido por el vasto
[juramento

Dice, de este modo, que el cambio es necesario, pero no manifiesta en absoluto la causa de la necesidad [61].

61 De acuerdo con lo que Aristóteles entiende por «explicar» —es decir, desarrollar las causas a la causa pertinentes— es cierto que en los fragmentos de Empédocles no encontramos ninguna alusión en términos físicos al porqué de la alternancia entre la unidad y la pluralidad. Podría decirse simplemente que es anacrónico exigir de Empédocles una explicación al estilo aristotélico, ni siquiera a la manera socrático-platónica, por el mero hecho de que es un pensador presocrático. Pero el asunto es más complejo. Empédocles no deja de dar cuenta de muchos fenómenos particulares con singular habilidad, por ejemplo, la respiración, el vacío, la sensación, etc., y a primera vista parece desconcertante que ante el meollo mismo de su sistema se limite a hablar de la Necesidad o del vasto juramento (ver además el frag. 115, en el contexto antropológico). Sin embargo, en dichas expresiones se concentra una profunda semántica *mítica*, que probablemente constituya lo más característico de este pensador arcaizante.

Quizás haya sido F. M. CORNFORD el primero en advertir ciertos nexos orientadores para la interpretación: «es fácil reconocer en este juramento el Gran Juramento de los Dioses, que aseguraba sus privilegios en el *dasmós* (véase el comienzo del canto XV de la *Il.*), y entender que es llamado 'vasto' porque constituye una barrera o defensa (*hérkos*)» (*FRtoP.*, pág. 237). En la misma línea de análisis, J. BOLLACK, «Styx et serments», *REG* 71 (1958), 1-35, llega a proponer para *hórkos* la traducción de «límite» y no de «juramento». La relación entre los juramentos y todo aquello que es liminar, que marca la separación entre diversos estados del ser y que por tanto constituye una suerte de «frontera metafísica», es efectivamente perceptible al considerar el juramento tradicional homérico por el agua de la laguna Estigia («que es el juramento mayor y más terrible para los bienaventurados dioses», *Il.* XV 36 y ss., trad. Segalá), porque ella

297 HIPÓL., VIII 29: Empédocles... llama Necesidad a la transformación de lo Uno en lo múltiple según el Odio, y de lo múltiple en lo Uno según la Amistad.

298 (31 A 45) AECIO, I 26, 1: Dice Empédocles que la Necesidad es una causa que utiliza a los principios y a los elementos.

c) *La Amistad y el Odio. Sus respectivos papeles.*

299 (31 A 37) ARIST., *Met.* I 4, 985a: Empédocles fue ciertamente el primero entre los antiguos en introducir la división de la causa [en dos], sin establecer un único principio del movimiento sino diversos y contrarios [62].

---

marca la separación de la tierra respecto de los mundos infernales. Desgraciadamente, lo único que se puede hacer es destacar la presencia en Empédocles de estas relaciones significativas de carácter mítico; más allá de ello se corre el riesgo de caer en interpretaciones abusivas y fantasiosas.

[62] Al evaluar Aristóteles a los sistemas de los presocráticos sobre el marco de su propio esquema de las cuatro causas, atribuye a Anaxágoras y Empédocles el haber sido los primeros en aislar el principio motor o eficiente; en el caso de nuestro filósofo, este motor está representado por la Amistad y el Odio, causas respectivas de los movimientos contrarios que obran la unión y la separación de las cosas. Aristóteles es consciente, sin embargo, de que la Amistad y el Odio no juegan en el sistema de Empédocles el papel de causas eficientes en sentido estricto y exclusivo: en el texto 304 son tratados, en cierta forma, como esbozos de la causa final, y en el texto 307 la Amistad es vista como causa inmanente y no sólo agente. Pero, por supuesto, dicha dificultad en asimilar lisa y llanamente los dos principios empedócleos a la causa motora, no es considerada por Aristóteles como el resultado de la inadecuación de su propio esquema causal para su aplicación a Empédocles sino, por el contrario, como consecuencia del hecho de que estos filósofos «no parecen saber lo que dicen, pues casi no evidencian hacer uso de estos principios sino en grado mínimo» (*Met.* I 4, 985a16-18).

Aun tomando las debidas precauciones respecto de la interpretación aristotélica, no es ilícito plantearse dos importantes interrogantes: 1) ¿Amistad y Odio actúan sobre los seres al modo de fuerzas externas? y 2) ¿Son ellos los únicos responsables de todo tipo de cambio o movimiento que se produce? Los versos 22-26 del frag. 17 proporcionan una respuesta negativa al primer interrogante, pues nos hablan de la Amistad como un poder natural, inserto en la intimidad de los seres mortales. La segunda pregunta alude a un tema complejo y debatido, que fue analizado con profundidad por C. E. MILLERD, págs. 34 y ss. Según esta autora, en Empédocles seguiría vigente el viejo hilozoísmo jónico, y la Amistad y el Odio no causarían todos los movimientos existentes sino que muchos de ellos se producirían independientemente, a partir de la misma naturaleza de los objetos: tal sería el caso de la atracción de los semejantes (a la que nos referiremos luego), de las funciones activas del fuego y de su movimiento hacia arriba (cf. ARIST., *De Gen. y Corr.* II 6, 334a4), o del hecho de que la noción de «peso» podría estar implicada en el proceso de separación de las raíces a partir del Esfero (Millerd remite a FILÓN, *De Prov.* II 60, pág. 86). Sin que sea necesario analizar en detalle cada uno de estos movimientos particulares, la observación de Millerd parece bastante adecuada. La Amistad y el Odio, creemos, no deben ser pensados como los responsables *directos* de *todo* movimiento, sino como los principios que determinan las condiciones básicas para que exista la realidad cósmica y su desarrollo dinámico. Sin el Odio, por cierto, sólo existiría la quietud absoluta del Esfero y ningún movimiento sería posible, sin la Amistad no podrían existir las «cosas» y reinaría el caos más estéril. Responsable último de todo movimiento es, sin duda, el Odio, y probablemente la fase del Odio total (ver ítem «i») no esté desprovista de movimiento.

300 (31 A 39) ARIST., *Met.* I 4, 984b-985a: Puesto que también parecía estar presente en la naturaleza lo contrario del bien, y no solamente el orden y lo bello sino asimismo el desorden y la fealdad, y puesto que existen más cosas malas que buenas y viles que bellas; por ello otro [filósofo] introdujo la Amistad y el Odio, cada uno de los cuales es respectivamente la causa de las cosas buenas y las malas. Y si se lo sigue de cerca a Empédocles captándolo según su razonamiento

y no según lo que torpemente balbucea, se descubrirá que la Amistad es causa de las cosas buenas y el Odio de las malas. Por lo tanto, si alguien afirmara que Empédocles de algún modo dice —siendo el primero en decirlo— que el mal y el bien son principios, haría quizás una afirmación correcta, si es cierto que el bien en sí mismo es causa de todas las cosas buenas.

301 (31 B 16) HIPÓL., VII 29: El funesto Odio es artífice y autor de la generación de todas las criaturas, mientras que la Amistad lo es de la finalización del mundo de las criaturas, de su transmutación y de su reintegro a un orden único. Respecto de ellos, Empédocles afirma que constituyen un par inmortal e inengendrado y que no han experimentado un comienzo de su nacimiento, hablando del siguiente modo:

Pues así como antes eran, así también serán, y nunca, [creo,
el tiempo inconmensurable quedará vacío de este par.

¿Quiénes son ellos? El Odio y la Amistad; pues su generación no tuvo comienzo, sino que antes eran y siempre serán[63].

302 (31 A 52) SIMPL., *Del Cielo* 293, 18: Otros dicen que el mismo mundo alternativamente se genera y se destruye, y al generarse nuevamente se destruye nuevamente, siendo esta sucesión eterna. Esto cree Empédocles, diciendo que al predominar por turnos la Amistad y el Odio, la primera reúne las cosas en lo Uno, destruye el mundo del Odio y crea el Esfero a partir de éste; el Odio, en cambio, separa nuevamente los elementos y crea este mundo.

303 ARIST., *Met.* III 4, 1000a-b: Hay alguien que puede ser considerado como el que se expresa en forma más coherente: éste es Empédocles; pero también él puede ser objeto del mismo reproche. Así, supone que un principio —el Odio— es causa de la destrucción, pero este principio parece no menos que el generador de todo excepto de lo Uno, porque todas las cosas proceden de él salvo el dios... Pues si él no estuviera en las cosas, todo sería Uno, según dice... Pero, tomando el argumento desde su comienzo, es evidente esto: de acuerdo con él el Odio no es más causa de la destrucción que del ser. Y, del mismo modo, la Amistad no lo es sólo del ser, pues al obrar la reunión en lo Uno, destruye todo lo demás[64].

[63] La eterna existencia de la Amistad y del Odio expresada en este par de versos de Empédocles indica la interminable sucesión del ciclo de la alternancia entre la unidad y la pluralidad y, de ningún modo, puede ser incompatible con las periódicas destrucciones de estos términos como quiere HÖLSCHER, pág. 18. Pero, por supuesto, la eterna permanencia de la Amistad y del Odio no determina (o no es correlativa con) una eterna actividad, puesto que al alcanzar uno de estos principios su poder absoluto, ello supone que el otro principio resta inactivo y confinado.

[64] «El dios» es el Esfero o lo Uno.
H. Cherniss observa que también aquí encontramos una interpretación equivocada de Aristóteles, sobre todo en lo que se refiere al Odio como causa del mundo, expresando que «esto, no obstante, deja de considerar el hecho de que no sólo el 'Odio' sino también el 'Amor' deben estar presentes para la formación de un mundo orgánico» (*ACPP*, página 232). Sin embargo, el comentario aristotélico no nos parece esencialmente errado, a pesar de que coloca en un mismo nivel planos distintos. En efecto, el Odio juega su papel destructivo en lo que se refiere a las criaturas particulares pues busca su disolución; por el contrario «crea este mundo» (como se dice además en el texto núm. 302) al establecer la pluralidad básica (es decir, las cuatro raíces) que posibilita la formación de las diversas criaturas. Análogo es el papel de la Amistad: en un plano absoluto destruye el mundo orgánico retornándolo a lo Uno, pero en el ámbito

304 (31 B 18) PLUT., *De Is. et Os.* 370D: Empédocles llama Amor al principio benéfico y, muchas veces, «Amistad» y, además, Armonía de grave semblante; y al principio maléfico, Odio funesto y Lucha sangrienta[65].

305 (31 B 17) SIMPL., *Fís.* 25, 21: Por eso son seis los principios según él. Y, en efecto, se da el caso en que concede poder activo al Odio y a la Amistad cuando dice:

Ya confluyendo hasta ser Uno por causa de la Amistad,
ya, en cambio, conducido cada uno separado por el [rencor del Odio,

o ya los dispone como elementos semejantes a los otros cuatro, cuando dice:

...Y otra vez se separó hasta ser muchos desde Uno:
fuego, agua, tierra y la inmensa altura del aire,
y el funesto Odio separado de ellos, igual en todo res- [pecto,
y la Amistad entre ellos, semejante en largo y en an- [cho[66].

---

cósmico reúne entre sí a las raíces y de ese modo es la causa de las existencias particulares.

[65] La palabra entre comillas es la que, según DK, constituye el fragmento. Traducimos *Philíe* o *Philía* por «Amistad» y no por «Amor» para conservar el género femenino del griego (sin embargo, con «Amor» traducimos *Philótes*, también femenino, para marcar la diferencia con *Philíe* en este texto; en otros textos en cambio ambas palabras son vertidas como «Amistad»). Empédocles se vale también de nombres de dioses tradicionales para designar a los dos principios: Afrodita o Cipris nombra muchas veces a la Amistad (fragms. 17, 24; 71, 4; 73, 1, etc.) y Ares probablemente al Odio en el frag. 128, 1.

[66] Estos dos últimos versos no se refieren a la ubicación del Odio y la Amistad en la fase del Esfero, como han creído algunos, sino a su propio comportamiento en cualquier mo-

306 ARIST., *Met.* III 4, 1001a: [Otra cosa sostienen] los que se dedican al estudio de la naturaleza, por ejemplo Empédocles, que transitando el camino más sencillo dice que lo Uno es. Así, parece expresar que la Amistad es lo Uno (en todo caso, ella es la causa, para todas las cosas, del hecho de ser Uno)[67].

307 ARIST., *Met.* XII 10, 1075b: También Empédocles procede de modo extraño, pues identifica al bien con la Amistad; pero ésta es un principio tanto en el sentido de motor (pues produce la reunión) como en el de materia (pues forma parte de la mezcla)[68].

---

mento del ciclo cósmico. Los calificativos aplicados al Odio y a la Amistad tienen por objeto equipararlos a las cuatro raíces, como indica el doxógrafo. Quizás con ello Empédocles quiera indicar que, siendo las dos fuerzas coextensivas a las raíces, actúan sobre ellas (o «en» ellas) cubriendo todo su ámbito; sin embargo, la interpretación nos parece difícil de sostener. Por otra parte, parece innegable que se aluda al carácter «corporal» de la Amistad y del Odio, lo cual no debe sorprendernos: todo aquello que, debido a su perfección o superioridad fue representado como inmaterial o espiritual en estadios posteriores de la historia del pensamiento, es concebido por los presocráticos como poseyendo una corporalidad de carácter sutil.

El penúltimo verso es de lectura y traducción complicada: no nos parece necesario entender *atálanton* como significando «de igual peso», cf. GUTHRIE, II, pág. 154. En lugar de *hapántei* (trad. «en todo respecto») los manuscritos (en adelante abrev. MSS.) de Simplicio traen *hékaston*, lo que indicaría que las cuatro raíces y el Odio son iguales.

[67] Véase nuestra nota 54 (al final) y el texto núm. 309. Cuando Aristóteles interpreta a Empédocles desde una perspectiva monista, se ve llevado a identificar al Esfero con la Amistad, lo cual sin duda no concordaría con su versión de él como mezcla. No creemos, en cambio, que aquí Aristóteles identifique a lo Uno con la Amistad porque ella forme parte de la mezcla, como se afirma en el texto siguiente.

[68] Como ya se adelantó, la Amistad, aunque obra según Aristóteles fundamentalmente como causa motora, también pa-

d) *El principio de la manifestación cósmica*[69].

308 (31 B 31) SIMPL., *Fís.* 1184, 2: Y cuando, nuevamente, el Odio comienza a predominar, se produce un movimiento en el Esfero:

rece jugar en su sistema los papeles de causa final y material. Véase nuestra nota 62.

Cf. la adecuada crítica de CHERNISS, *ACPP*, pág. 108, n. 444, a Burnet y Ross, quienes creen que Aristóteles considera a la Amistad como causa material por el hecho de que Empédocles habla de ella en términos corporales en el frag. 17, 20 (texto núm. 305).

69 Los textos siguientes ilustran la destrucción de la unidad homogénea del Esfero obrada por el Odio, que equivale a la separación de las cuatro raíces. Ellas actúan como condición de posibilidad del conjunto de la manifestación cósmica, pues a partir de su combinación se constituye la totalidad de las criaturas del mundo. Parece necesario que en el origen mismo de este proceso cosmogónico, posterior a la quiebra del Esfero, las cuatro raíces alcancen un alto grado de separación, de modo de constituir el «marco cósmico» adecuado (esto es, las cuatro agrupaciones de elementos bajo la forma de planos separados: el cielo ígneo, el cielo aéreo, el mar y la tierra) dentro del cual tendrá lugar la formación de las criaturas.

Ahora bien, lo anterior no aparenta estar de acuerdo con la hipótesis de las dos cosmogonías inversas (ver *Introducción*), según la cual la máxima separación de los elementos en círculos concéntricos (o sea, la fase del dominio total del Odio) se produciría no inmediatamente después de la quiebra del Esfero sino al finalizar el hemiciclo del Odio creciente, debido a que al comienzo de dicho hemiciclo el poder de la Amistad es muy grande y, el del Odio, mínimo. Éste es uno de los motivos fundamentales por los cuales F. Solmsen rechaza la versión del ciclo cósmico de las dos cosmogonías: «...si los seres vivientes... deben surgir en un período de Odio creciente, el Odio tiene que haber realizado una buena parte de su obra de antemano. Porque tales seres necesitan tierra y mar para existir, los cuales surgen tardíamente en la separación de los *maxima membra mundi*» (pág. 122). Sin embargo, creemos nosotros que la separación de las raíces (que simultáneamente constituye la formación del marco cósmico, como lo muestra el texto núm. 312) en este comienzo cosmogónico, no requiere ser total, como en el caso de la fase del dominio absoluto del Odio que se producirá al finalizar el hemiciclo. Por otra parte, un «alto grado de separación» de los elementos obrado por el Odio no estaría en contradicción con el predominante nivel de dominio de la Amistad propio de este momento cósmico, porque ésta ejercería su acción en la inmediata constitución de las criaturas, antes que en el plano del marco cósmico (esto es afirmado acertadamente por SOLMSEN, página 120).

Todos los miembros del dios se agitaron unos tras
[otros[70].

309 ARIST., *De Gen. y Corr.* I 1, 315a: Tampoco queda claro si debemos colocar como principio de ellos, es decir del fuego, de la tierra y de sus análogos, a lo Uno o a lo múltiple. Pues en tanto se coloque como materia aquello a partir de lo cual se generan, por transformación causada por un movimiento, la tierra y el fuego, entonces existe un único elemento[71].

310 (31 B 38) CLEM., *Strom.* V 48: Más bien se entiende que sea el éter que abraza y estrecha a todas las cosas, como dice Empédocles:

70 «Los miembros del dios» no designan, a nuestro juicio, a las raíces (contra BIGNONE, pág. 425). Simplemente la expresión sería un equivalente perifrástico de «el cuerpo del dios», a partir de una perspectiva poético-antropomórfica (a pesar de su ataque al antropomorfismo en el texto núm. 286). El movimiento producido por la intervención del Odio, que se hallaba en los confines, marca el comienzo de la cosmogonía.

71 El origen de la cosmogonía es asimilado por Aristóteles a la transformación de su propia materia prima en las realidades elementales, al actuar sobre ella las cualidades contrarias primarias.

Véase CHERNISS, *ACPP*, pág. 36, n. 135 y pág. 110, que considera a la interpretación aristotélica como un grueso error basado en el deseo de emparentar a Empédocles con el «monismo materialista» de los milesios.

Pero vamos, te diré primeramente el origen del sol,
y de dónde llega a ser manifiesto todo lo que ahora
[vemos,
la tierra, el mar de olas agitadas, el aire húmedo
y el titán éter, que encierra todas las cosas en su
[ciclo[72].

311 (31 A 30) Ps. PLUT. en EUS., *Pr. Ev.* 1, 8, 10: ...Dice que el aire, separándose de la primera mezcla de los elementos, se esparció en derredor. Y después del aire disparó el fuego y, sin tener otro lugar libre por arriba, corrió bajo la mole firme del aire...

312 (31 A 49) AECIO, II 6, 3: Dice Empédocles que el éter se separó en primer término, en segundo término el fuego, después de él la tierra, y de ésta, fuertemente comprimida por el impulso de la rotación [del cielo], saltó el agua. De ésta se evaporó el aire. Y del éter nació el cielo, del fuego el sol, y de los otros se produjo la condensación de la superficie terrestre[73].

---

72 Empédocles, sin duda, iba a hablar del modo en que se ha constituido el mundo tal cual es ahora, a partir de las cuatro raíces (el «origen del sol», por ej., nos remite al fuego). Sol, tierra, mar, etc. no designan pues a las raíces sino a los cuerpos cósmicos «que ahora vemos» pero, al mismo tiempo, constituyen grandes acumulaciones de las raíces con poco grado de mezcla aún. El aire húmedo es el aire mezclado con agua cercano a la tierra, y el «titán éter» es el aire brillante, mezclado con fuego, más exterior. Sobre el éter ver nota 100.

Al final del primer verso los MSS. de Clemente traen *hélion archén*, aparentemente sin sentido. Tomamos la corrección de Stein, *heliou archén* (origen del sol), no recogida por DK.

73 El orden de separación y ubicación de las raíces puede parecer extraño en lo que se refiere al aire y al fuego, pues uno esperaría que el segundo se coloque por encima del primero. La solución es entender que primero se separó el éter (como dice Aecio, no el aire como dice el Ps. Plutarco) que es aire mezclado con fuego. Luego este éter se dividió en aire y fuego. Los textos referidos al origen del cielo se hallan más adelante (cap. IV, ítem «a»); por el momento sólo intentamos hacer una referencia general al proceso cosmogónico originario.

e) *Las cuatro raíces.*

313 (31 B 6) AECIO, I 3, 20: El agrigentino Empédocles, hijo de Metón, dice que hay cuatro elementos —fuego, aire, agua, tierra— y dos fuerzas originarias, Amistad y Odio, una de las cuales es unificadora y la otra divisiva. Y habla de este modo:

Escucha, primero, las cuatro raíces[74] *de todas las cosas:*

---

74 Como puede verse, Empédocles utilizó la palabra *rizómata* («raíces) para denominar al fuego, aire, tierra y agua, y no el vocablo *stoicheia* («elementos»). Sin embargo, estamos habituados a que, ya desde la antigüedad, se hablara de «los cuatro elementos de Empédocles» (y nosotros, a veces, también nos expresamos así), a partir de la asimilación que hizo Aristóteles de los principios empedócleos a su propio concepto físico de *stoicheîon*.

Si creemos a SIMPLICIO, *Fís.* 7, 12, la palabra *stoicheîon* fue utilizada por primera vez por Platón (cf. *Crát.* 224b, *Teet.* 201e y *Pol.* 278d), y ya parece comenzar a ser utilizada con el significado filosófico general de «componente» de cualquier cosa, acepción que será universalizada por Aristóteles. Pero la palabra tiene origen en el léxico de los gramáticos, significando el componente de la palabra (o sea la letra), y posiblemente fueran los atomistas, como sugiere SKEMP, *Plato, The Stateman*, London, 1961, pág. 161, n. 1, los que dieron lugar a que *stoicheîon* trascendiera el significado gramatical y se aplicara a los átomos. No creemos que sea ilícito hablar de los cuatro elementos en Empédocles, a condición de que no se los entienda en sentido aristotélico. Para Aristóteles el elemento es el «constituyente primero de cada cosa» (*Met.* V 3, 1014b15), producto de la conformación de la materia prima por las cualidades elementales de lo cálido, frío, seco y húmedo (cálido y seco es el fuego, cálido y húmedo el aire, fría y seca la tierra, fría y húmeda el agua), pudiendo transformarse un elemento en otro al cambiar una de dichas cualidades. En su concepción, los elementos desempeñan el papel de la causa material (en grado penúltimo en el plano del análisis, en grado último

Zeus brillante, Hera dadora de vida, Aidoneo
y Nestis, que con sus lágrimas hace brotar la fuente
[mortal [75].

---

en el de la realidad). En definitiva, las raíces de Empédocles exhibirían las siguientes diferencias respecto de los elementos aristotélicos: a) ellas no se transforman unas en otras como los elementos (lo cual determina las críticas de Aristóteles a nuestro filósofo en *Gen. y Corr.* II 6, 333a16 ss.); b) las raíces son inmutables a lo largo del ciclo cósmico, pero se generaron a partir del Esfero; c) las raíces son algo más que componentes materiales de las cosas, pues es difícil que al integrar compuestos pierdan su *éthos* o modo de ser propio.

[75] Desde la antigüedad hubo ciertas discordancias en identificar a cuál de las raíces designa cada nombre divino. Lo más probable, según creemos, es que Zeus designe al fuego, Hera a la tierra, Aidoneo al aire y Nestis al agua (de esta última, por lo menos, no cabe ninguna duda, visto su epíteto).

Como puede verse, los testimonios 313 y 314 discrepan en cuanto a la interpretación de los nombres de Hera y Aidoneo: para Aecio se trata respectivamente del aire y la tierra, para Hipólito (con el cual coinciden Diógenes Laercio, VIII 76 y Estobeo, *Ecl.* I 10, 11b) es a la inversa. A pesar de que a) como intentó demostrarlo Diels, *Dox. Gr.*, pág. 89, Aecio podría parecer más fiable por remontarse a la tradición de Teofrasto, y de que b) la mayoría de los autores modernos, por ej. Zeller, Diels, Bignone, Millerd, Guthrie, siguen la interpretación de Aecio, nos inclinamos no sin ciertas dudas a considerar a Hera como la tierra, sobre todo porque el epíteto *pherésbios* aparece calificando a esta última en Hesíodo, *Teog.* 693, y en el *Himno homérico a Apolo*, 341. Respecto de Aidoneo, no obstante que el hecho de ser un dios infernal podría inclinar a su identificación con la tierra, el significado de su nombre («invisible») parece adecuadísimo para el aire. Knatz, «Empedoclea», *Schedae... Usener... oblatae*, Bonn, 1891, intentó probar que Aidoneo representa al fuego, pensando en la relación de este elemento con lo subterráneo a partir de los volcanes sicilianos; pero, a pesar de que su sugerencia tuvo el apoyo de Burnet, no nos resulta nada convincente.

Llama Zeus a la ebullición y al éter, Hera dadora de vida al aire, Aidoneo a la tierra, y Nestis y «fuente mortal» indican el semen y el agua.

314 (31 A 33) Hipól., VII 29: Zeus es el fuego; Hera dadora de vida es la tierra, que es la que otorga los frutos que sirven para la vida; Aidoneo es el aire, pues a pesar de que vemos todo a través del aire, él es lo único que no podemos observar; y Nestis es el agua: pues sólo ella constituye el vehículo del alimento para los que se nutren, pero por sí misma no es capaz de alimentarlos. Pues si pudiese alimentarlos, dice, entonces los animales nunca se encontrarían con hambre, dado que el agua siempre abunda en el mundo. Por eso llama Nestis al agua, porque siendo la causa del alimento no posee el poder de alimentar a los seres.

315 (31 B 17) Simpl., *Fís.* 157, 25:

...Oye, empero, el trayecto no engañoso de mi discurso.
Todos ellos son semejantes y de la misma edad,
pero cada uno es dueño de diferentes prerrogativas y
[posee su propio carácter,
y predominan por partes en el girar del tiempo [76].

---

[76] «Todos ellos» son las cuatro raíces: no se trata ni del par de fuerzas cósmicas, Amistad y Odio, ni tampoco del conjunto de los seis principios (las raíces y las fuerzas).

Esto último sostuvieron Bignone, pág. 407 y Jaeger, *Teología*, n. 48 en pág. 240, pero nos parece imposible, porque no creemos que Empédocles pueda haber equiparado hasta tal punto a fuerzas y raíces y, por otra parte, el frag. 26 —que parece prolongar el sentido del presente pasaje (el frag. 17, 29 es repetido en 26, 1)— alude incontestablemente a las raíces. Como bien dice Bignone, pág. 407, la coetaneidad y semejanza de las cuatro raíces es afirmada contra los jonios, que le asignaban preponderancia sólo a una, de la cual procedían las demás. Cf. *Il.* XV 186 ss. donde Poseidón expresa que Zeus, Hades y él participan del mismo honor o prerrogativa (*timé*, en la cuarta línea del texto): Esto

316 (31 B 21) SIMPL., *Fís.* 159, 13: Y además, refiriendo otras cosas, agrega [la mención de] el carácter propio de cada uno de los nombrados, designando «sol» al fuego, «resplandor» y «cielo» al aire, «lluvia» y «mar» al agua. Se expresa de este modo:

Y vamos, observa estos testimonios para los anteriores [discursos,
por si hubiera en lo precedente alguna carencia en [cuanto a su forma[77],
observa el sol brillante a la vista y totalmente cálido,
y a cuantos seres inmortales[78] *están empapados de [calor y resplandor radiante,*
y a la lluvia, sombría y glacial por encima de todo;
y de la tierra surgen cosas firmes y sólidas.
En el Rencor todos tienen aspecto distinto y se hallan [escindidos,
pero en la Amistad marchan juntos y se desean mutua- [mente[79].
De ellos procede, pues, todo lo que fue, es y será,

---

fue señalado por CORNFORD, *FRtoP.*, pág. 64; pero en Empédocles, como bien añade VLASTOS, «Equality and justice in early Greek cosmologies», *CP* 42 (1947), 159, n. 29, la igualdad es más completa que en la *Il.* pues allí (vv. 165 ss.) Zeus dice ser superior en fuerza y primero en nacimiento.

77 Interpretamos que se trata de la forma de los discursos, no de la de los elementos (DK y Bignone).

78 Los «seres inmortales» son sin duda los astros, aunque se trata de una concesión a la tradición religiosa y popular, porque en rigor los astros no son inmortales para Empédocles.

79 GUTHRIE, II, pág. 17, n. 3, cree que la expresión «se desean mutuamente» debe recordarnos que los elementos no son inanimados. Pero ocurre que los elementos se desean porque en ellos actúa la Amistad: precisamente porque la Amistad y el Odio están presentes por doquier, compenetrándose con las cosas, encontramos en Empédocles una suerte de animismo universal o, mejor, no se encuentra aún trazada la frontera entre lo animado y lo inanimado. Ver también nuestra nota 62.

brotaron los árboles, los hombres y las mujeres,
las fieras, los pájaros y los peces que se nutren en el [agua,
y también los dioses de larga vida[80], *superiores en [dignidad.*
Son ellos, pues, los mismos, pero corriendo uno a tra- [vés de otro
se vuelven de apariencia diversa: hasta tal punto se [transmutan por la mezcla[81].

317 (31 B 26) SIMPL., *Fís.* 33, 18: Y, un poco más adelante, dice:

Y predominan[82] *por partes en el girar del ciclo,*
y se consumen unos en otros y se acrecientan en la [parte que les asigna el destino[83].

---

80 Se trata de los dioses tradicionales de la religión, que de «siempre existentes» como en Homero, pasan a ser en Empédocles solamente «de larga vida». Aún ellos constituyen una combinación de los elementos, por lo tanto efímera.

81 Compárense estos dos últimos versos con las líneas 34-35 del frag. 17 y con la 3.ª del frag. 26. Los elementos *aparentan* transformarse en diversas cosas al combinarse entre sí, pero en realidad no experimentan mutaciones que hoy podríamos llamar «cualitativas» y subsisten como tales a lo largo del ciclo cósmico (no en el Esfero).

82 El sujeto está constituido por los elementos, lo mismo que en el frag. 17, 29 del cual esta línea es reiteración. Es imposible que se esté hablando del Odio y de la Amistad (como quiere MUNDING, «Zur Beweisführung des Empedokles», *Hermes* (1954), 140).

83 A pesar de ser inmutable, un elemento puede «consumirse» en otro al entrar a formar parte de una combinación (por ejemplo, el agua al entrar a formar parte de una combinación con el aire: se constituye entonces una masa de «aire húmedo» en la cual el agua desaparece en apariencia). Además, un elemento «crece», es decir, parece aumentar su propio volumen, al separarse de una combinación en la cual, al no preponderar, se hallaba oculto (por ej., en el caso de la lluvia); entonces,

Son ellos, pues, los mismos, pero corriendo uno a través [de otro
se vuelven hombres y diversas razas de fieras
ya confluyendo en un único orden por causa de la [Amistad
ya, en cambio, conducido cada uno separado por el [rencor del Odio,
hasta que creciendo juntamente queden totalmente sub- [sumidos y se vuelvan Uno[84].
Así, en tanto se habituaron a constituirse en Uno desde [muchos[85]

---

el elemento en cuestión es «conducido separado por el rencor del Odio» (verso 6).

Probablemente estos aumentos y disminuciones tengan que ver con las estaciones: cf. el texto núm. 374 (que habla del predominio del fuego en verano, etc.) y GILBERT, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig, 1907, pág. 257, nota. No nos parecen sólidas las razones que BIGNONE, pág. 534, opone a esta alusión a las estaciones, lo que es perfectamente compatible incluso con su propia explicación del fragmento. El «girar del ciclo» puede aludir simultáneamente al curso anual y al ciclo cósmico; no es extraño, por otra parte, que en las tradiciones arcaicas se considere al primero como un reflejo del segundo.

84 Es difícil la interpretación de este verso, pero creemos que indica que la separación de las raíces dura *hasta que*, tras crecer juntamente (*symphýnta*; o sea, tras marchar progresivamente hacia su conjunción) lleguen a ser una sola cosa (el Esfero), perdiendo su misma identidad al quedar totalmente subsumidas en él (*tó pán hypénerthe, tó pán* con significado adverbial).

Adecuadamente MUNDING, *Hermes* (1954), 142, remite este verso al testimonio de Filópono de *Gen. y Corr.* 19, 6-9 (ver nuestro texto núm. 28).

85 El significado de los próximos versos (muy discutido por cierto) nos parece el siguiente: las cuatro raíces devienen porque nacen al quebrarse lo Uno y mueren al reducirse en lo Uno, respectivamente al comenzar y finalizar el ciclo —ésta es, por otra parte, la lectura obvia, aunque el prejuicio de la eter-

y como, a su vez, al separarse lo Uno se realizan los [muchos,
de este modo están sujetos al nacimiento y su vida no [es estable;
pero en tanto que ellos nunca cesan de cambiar ininte- [rrumpidamente,
así, siempre son, inmutables a lo largo del ciclo[86].

318 (31 A 28) ARIST., *Met.* I 3, 984a: Empédocles supone cuatro [elementos], agregando a la tierra como el cuarto después de los tres mencionados. Y afirma que ellos siempre permanecen y no devienen, salvo en mayor o menor cantidad, uniéndose y separándose en lo Uno a partir de lo Uno[87].

---

nidad de los elementos se opuso a ella—; ahora bien, puesto que las raíces vuelven a aparecer en cada ciclo, puede decirse que siempre surgen como siendo las mismas— que —en tanto que siempre surgen como siendo las mismas— son inmutables y eternas. En la antepenúltima línea (esto es especialmente significativo para nuestra interpretación) Empédocles le niega a la vida de los elementos uno de los rasgos del ser de Parménides (cf. *émpedon*, «estable» en PARM., frag. 8, 30. Véanse los vv. 9-13 del frag. 17, que reiteran estas líneas).

86 *akínetoi* aparece en masculino cuando uno esperaría un neutro; la mejor explicación es que los elementos son pensados por Empédocles como dioses. Tomamos el verbo ser como existencial y no como copulativo, por lo cual agregamos una coma en la traducción; de este modo se mantiene, como señala GUTHRIE, II, pág. 154, nota, el contraste post-parmenídeo entre devenir y ser (*gígnontai... éasin*). SIMPLICIO, *Fís.* 1124, 24, refiere la *akinesía* a la eterna identidad del cambio; en realidad, los elementos son *akínetoi* (que traducimos por «inmutables», no «inmóviles») debido precisamente a ello: ver nota anterior. Respecto de la interpretación que daría Aristóteles a esta palabra, ver nota 104.

87 Este pasaje es clarificado por las tres interpretaciones sustitutivas que aporta Alejandro (ver texto siguiente). La segunda interpretación debe ser rechazada, a nuestro juicio, porque no alude a la alternancia mayor entre el Esfero y lo múltiple —la que evidentemente tiene en vista Aristóteles— sino al proceso físico que mencionamos antes en la nota 83. En cuanto

319 ALEJ., *Met.* 27, 15: ¿En qué sentido dice «en mayor o menor cantidad»? Porque la mezcla de ellos y su reunión en lo Uno producida por la Amistad traen consigo el cambio hacia lo menos y la Unidad, en tanto que la división producida por el Odio y la separación de ellos a partir de lo Uno crea la multiplicidad. Y añade que a ellos les es posible, en este cambio, conservar su propia naturaleza. O acaso no diga esto respecto de la unión y separación producidas por el Odio y la Amistad, sino con respecto a la generación y destrucción aparente de los elementos. Pues cada uno parece generarse cuando una cantidad de ellos se combina: en efecto, cuando en una mezcla es mayor la parte de fuego, parece producirse la generación del fuego y, cuando es menor, su destrucción. O quizás, aún, lo que se dice es que ellos no devienen, y que la mayor o menor cantidad de seres [creados] se produce a partir de la división de ellos.

320 (31 A 40) ARIST., *De Gen. y Corr.* II 6, 333b: Y sin embargo no es el Odio sino la Amistad la que separa los elementos, que son por naturaleza anteriores al dios, y también ellos dioses [88].

a la tercera, es también descartable pues, como dice Ross, *Arist., Metaph.*, pág. 131, «parece tomar *pléthei kaí oligóteti* en un modo imposible», además del hecho de que también se le aplica a ella la misma objeción que a la segunda. Resta pues la primera interpretación: se trataría de un devenir cuantitativo de uno (el Esfero) a cuatro (o quizás a un número indeterminado, si consideramos a los múltiples seres que se constituyen a partir de los elementos), que tendría por sujeto a la misma realidad en su conjunto antes que a los elementos particulares. Contra esta versión J. Bollack replica que «*oligótes* («menos») jamás ha significado *uno*» (pág. 20, n. 1); fuera de contexto ello es cierto, pero en la expresión «en mayor o menor cantidad», «menor» señala una dirección del cambio cuantitativo opuesta a la de la pluralidad, esto es, hacia la unidad.

[88] Aristóteles retoma la objeción que había hecho a Empédocles en *Met.* I 4, 985a21 y ss., que inversamente a su papel

321 (31 A 35) AECIO, II 7, 6: Empédocles decía que los lugares de los elementos no son siempre estables ni definidos, sino que todos ellos se intercambian mutuamente [89].

322 (31 A 37) ARIST., *Met.* I 4, 985a: Y además fue el primero en decir que los llamados elementos, de especie material, son cuatro. Pero no se vale de los cuatro, sino que hace como si se tratara de dos solos —el fuego en sí mismo y, por otro lado, sus opuestos como formando una naturaleza única: tierra, aire y agua. Tal cosa se comprenderá si se observan sus palabras [90].

323 (24 A 3) ISÓCR., *Antíd.*, 268: [No te extravíes en] los discursos de los antiguos sofistas, uno de los cuales dijo que la cantidad de los seres es infinita, Empédocles que son cuatro y que en ellos se encuentran el Odio y la Amistad, Ion que no son más de tres, y Alcmeón que sólo son dos [91].

propio, la Amistad a veces separa los elementos (los separa de los cuerpos en que se hallaban combinados para retornar al esfero) y el Odio los une (ver nota al texto núm. 341). El «dios» es el Esfero, y la concepción aristotélica de éste como una mezcla lo lleva a afirmar que los elementos-dioses son anteriores a él.

[89] Aristóteles contrasta de este modo a Empédocles con su teoría según la cual los elementos poseen lugares naturales.

[90] En algunos pasajes del propio Empédocles se observa, en efecto, un papel activo del fuego respecto de las demás raíces: aparece, por ejemplo, en el frag. 26 empujando hacia arriba a los seres vivientes.

[91] Este testimonio (incluido por DK en el capítulo correspondiente a Alcmeón de Crotona) es especialmente interesante dada su antigüedad, y se trataría de la primera alusión a las cuatro raíces de Empédocles dentro de los textos que conservamos. Es de destacar el hecho de que Isócrates habla de cuatro «seres» (*ónta*), lo que nos vuelve a prevenir contra la interpretación de las raíces en términos de «elementos». En fin,

f) *Carácter aparente del nacimiento y de la muerte. Negación del vacío.*

324 (31 B 8) AECIO, I 30, 1: Dice Empédocles[92] que no existe nacimiento de nada, sino mezcla y división de los elementos. En efecto, en el primer libro de la *Física* escribe esto:

Y te diré otra cosa: no existe nacimiento[93] *de ninguno*
[de los
seres mortales, ni tampoco un fin en la funesta muerte,
sino que solamente la mezcla y el intercambio de lo
[mezclado
existen, y esto es llamado nacimiento por los hombres.

325 (31 A 44) AECIO, I 24, 2: Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Epicuro y todos cuantos construyen el mundo por una reunión de finas partículas corporales, admiten combinaciones y separaciones, pero no legítimas generaciones y destrucciones. Pues estas últi-

quizá nos hallemos ante la única referencia a Empédocles independiente de la tradición platónica y aristotélica.

[92] En este fragmento (y además en los números 9, 11 y 12) nos encontramos ante una nítida influencia parmenídea. Los elementos son inmutables como el ser de Parménides (*akínetoi*, frag. 17, 13 y 26, 12; cf. PARM., frag. 8, 26), no generados (*agéneta* en el frag. 7; cf. PARM., 8, 3), «siempre los mismos» (*aién homoia* en 17, 35; cf. *pân homoîon* en Parm. 8, 22) y, por lo mismo, inmortales, en el contexto cósmico. Nada puede entonces llegar a ser o dejar de ser, y muerte y nacimiento son solamente palabras que designan la disociación de las criaturas en los elementos o su combinación a partir de ellos. Véase sin embargo el frag. 9 donde Empédocles admite seguir utilizando a veces dichas palabras dejándose llevar por la costumbre.

[93] Traducimos por «nacimiento» la palabra *phýsis*; ver nuestra nota 34. LOVEJOY, «The meaning of *phýsis* in the Greek physiologers», *PR* (1909), 371, entiende, inconvincentemente, la palabra en este fragmento como significando la naturaleza permanente, lo que lo obliga a leer en el verso segundo que la muerte no tiene fin.

mas no se producen a partir de una alteración cualitativa, sino de una reunión cuantitativa[94].

326 (31 B 13) PS. ARIST., *M. J. G.* 2, 976b: Y cuando [las sustancias] se reúnen en una única forma para constituir un único todo, dice que:

No hay nada en el Todo que sea vacío o lleno[95].

327 (31 B 14) PS. ARIST., *M. J. G.* 2, 976b: Y del mismo modo dice Empédocles que las cosas siempre están en movimiento, combinándose perpetuamente, y que nada existe de vacío; se expresa así:

Y, del todo, nada hay vacío: ¿de dónde, pues, podría
[provenirle algo más?

g) *Composición de las criaturas.*

328 (31 B 22) SIMPL., *Fís.* 160, 26:

Del mismo modo, aquellas cosas que son más aptas
[para la mezcla
se aman entre sí, habiéndose vuelto semejantes por
[obra de Afrodita[96].

[94] Más allá de lo apropiado que es este testimonio en lo que se refiere a la generación y destrucción en Empédocles, notamos una asimilación indebida de su filosofía al atomismo: ver nota al texto núm. 341.

[95] En el texto núm. 327 el contexto del Ps. Aristóteles muestra que la negación del vacío se refiere, en ese caso, al Esfero. Pero dicha negación (que constituye otro postulado parmenídeo, porque el vacío equivaldría al no-ser) vale para cualquier instancia del ciclo cósmico, como lo muestra el texto siguiente.

[96] Para que cosas diversas puedan participar de una misma mezcla, deben ser *en algún grado* «aunadas», homogeneizadas o vueltas semejantes (en el texto *homoiothénta*) por Afrodita o la Amistad. Se trata del mismo poder que en otro momento del ciclo cósmico edificó la unidad *absoluta* del Esfero, pero que en el mundo no puede lograr más que una mezcla armó-

329 (31 B 23) SIMPL., *Fís.* 159, 27: Y también, pone un claro ejemplo de la producción de los diferentes seres a partir de ellos:

Y como cuando los pintores decoran las ofrendas reli-
[giosas
—hombres bien diestros en su arte por la comprensión
[que poseen—
ellos, tomando pinturas multicolores en sus manos
y mezclándolas con armonía, con un poco más de unas
[y menos de otras,
ejecutan con ellas figuras que se asemejan a todas las
creando árboles, hombres y mujeres, [cosas,
fieras, aves y peces que se nutren en el agua,
y también dioses de larga vida, superiores en digni-
[dad[97].

330 (31 A 34) GAL., *in Hipp. nat. hom.* XV 32: Creía Empédocles que la naturaleza de los cuerpos compuestos procede de los cuatro elementos inmutables, estando los elementos primarios de tal modo mezclados entre sí, tal como si alguien, después de desmenuzarlos por completo y hacerlos polvo, mezclara herrumbre, pirita de cobre, calamina y tierra vitriólica, de modo de que no pueda manipular ninguno de ellos por separado.

nica donde sus componentes no pierden la identidad, debido a la pluralidad básica instaurada por el Odio.

97 Empédocles compara la composición de un cuadro a partir de las pinturas con la constitución de las criaturas a partir de los elementos. Con toda probabilidad tiene en cuenta que los colores básicos que usaban los pintores en su época eran cuatro (cf. Ps. ARISTÓTELES, *De Mundo* 396b12). Aecio, además, refiere (I 15, 3 = 31A93) que Empédocles equiparaba los colores a los elementos: blanco, negro, rojo y amarillo.

331 (31 A 43) ARIST., *De Gen. y Corr.* II 7, 334a: ¿Cuál será el modo [de constitución de las cosas a partir de los elementos] según aquellos que opinan como Empédocles? Pues será necesario que la unión se produzca tal como en una pared de ladrillos y piedras. Y ésta será una mezcla de elementos que se conservan tal como son y que se hallan yuxtapuestos en pequeñas partículas unos junto a otros. De este modo ocurre con la carne y con cada una de las otras cosas[98].

332 (31 B 96) ARIST., *Del Alma* I 5, 410a: No es de cualquier manera como cada una de estas cosas posee a los elementos, sino en una determinada proporción y composición, tal como dice Empédocles del hueso:

Y la amable tierra, en los crisoles de su amplio pecho,
obtuvo dos octavas partes del fulgor de Nestis,
y cuatro de Hefesto. Y nacieron los blancos huesos...[99].

98 Cuesta saber como concebía nuestra filósofo el modo en que se obraba la mezcla propia de las criaturas del mundo. La inmutabilidad de los elementos exigiría que se trate de una combinación en la cual éstos subsistan como tales, lo cual llevaría a suponer una yuxtaposición de pequeñas partículas. Tal interpretación la hallamos en los dos textos anteriores, sobre todo en la imagen aristotélica del «muro de ladrillos». Ahora bien, la versión de Aristóteles es especialmente peligrosa, porque parece asimilar indebidamente a Empédocles a los atomistas.

CHERNISS, *ACPP*, n. 139, págs. 190-1, habla de la tendencia de Aristóteles a tratar a Empédocles como un atomista inconsciente y a suponer como objetos individuales a los fragmentos de una raíz, dirección que es llevada a su último grado en la afirmación de AECIO, I 31, 1 = 31A43: «Empédocles dice que hay partículas diminutas homeoméricas anteriores a los elementos, como si se tratara de elementos anteriores a los elementos».

99 No es descartable que Empédocles haya determinado con cierta claridad matemática la proporción de las raíces o fórmula propia de la mezcla de una cierta cantidad de sustancias (como aquí se utiliza para los huesos la fórmula de agua 2/8, fuego

333 (31 B 98) SIMPL., *Fís.* 32, 3: Y por cierto dice esto a menudo, también en los versos siguientes:

Y la tierra se encontró con ellos en proporciones casi
[iguales,
con Hefesto, con la lluvia y con el éter resplande-
[ciente [100],
tras amarrar en los puertos terminales de Cipris,
ya en proporción un poco mayor o menor que el máxi-
[mo.
Y de ellos nació la sangre y otras formas de carne.

h) *La estructura del ciclo cósmico* [101].

334 (31 B 17) SIMPL., *Fís.* 157, 25:

4/8, tierra 2/8; y en el texto siguiente se dice que la sangre posee partes de los cuatro elementos en modo proporcionado). Observa MINAR, pág. 140, n. 1, que «el fr. 98 muestra que, aunque él pensaba que *había una ratio* en cada caso, no le asigna gran importancia a establecerla con precisión matemática». De este modo Minar, acertadamente, busca minimizar la cuestión de la influencia pitagórica que, según algunos autores, explicaría la presencia de dichas proporciones matemáticas en Empédocles. Pero aun en el caso de que él pensara en un número considerablemente alto de fórmulas claramente establecidas, aun así, creemos, la hipótesis de la influencia pitagórica sigue siendo gratuita.

100 *Aithér* («éter»), antes que se impusiera la doctrina de los cinco elementos, designaba al aire mezclado con fuego, brillante, de la atmósfera exterior; nombra, por lo tanto, fundamentalmente a la raíz aire, pero por su carácter ígneo puede oponerse (quizá como fuego) al aire inferior de la atmósfera. Ver notas 72 y 73.

Así aparece *aithér* en el frag. 100 distinguido de *aér* (aire) y en el frag. 38 el «titán éter» es mencionado diferenciado del «aire húmedo», por lo cual puede pensarse que, por ser ígneo, podría en ocasiones designar al fuego. Pero el uso más frecuente de *aithér* es el que lo hace significar «aire», como en el presente fragmento (aquí es opuesto a Hefesto, nombre simbólico del fuego) y en los frags. 71 y 109.

101 Presentamos en este ítem testimonios a partir de los cuales puede reconstruirse el ciclo cósmico de acuerdo con su «alternancia menor», es decir según la hipótesis de que el mundo de la pluralidad se presenta en dos hemiciclos de cuño inverso: la cosmogonía del Odio creciente —que va desde el Esfero hasta el dominio total del Odio— y la de la Amistad creciente —que se prolonga desde la fase recién mencionada hasta la reconstrucción del Esfero. Ver *Introducción.*

Doble es la generación de los seres, doble su desapari-
[ción;
pues una generación es procreada y hecha perecer por
[la concurrencia de todas las cosas
y otra es criada y se volatiliza a su vez al separarse
[éstas... [102].

102 Quizá éstos sean los versos que, entre toda la obra conservada de Empédocles, más discusiones suscitaron en lo que respecta a su lectura e interpretación, sobre todo en lo referido a la cuestión de si ellos contienen una alusión a la «doble cosmogonía». Nosotros creemos que sí, e interpretamos que dicen lo siguiente: *línea 2*: se produce la generación de un universo de seres al unirse las raíces separadas y se destruye al volverse dicha unión total bajo el Esfero; *línea 3*: al separarse las raíces a partir del Esfero se genera un nuevo universo que a su vez perece al volverse dicha separación total (dominio absoluto del Odio). Debemos entender «generación» en nuestra traducción con significado verbal y no como designando al conjunto de seres.

En la segunda línea «una generación» es traducción de *tên mén* («la una»), y la hacemos sujeto de un verbo pasivo, pero en el griego es objeto directo de «la concurrencia de todas las cosas». Los problemas fundamentales que se presentan son los siguientes: a) si *tên mén* debe ser tomado como acusativo externo o interno, y b) si los antecedentes de *tên mén* y *hē dé* («la una... la otra») son solamente la generación (Burnet), respectivamente la generación y la desaparición (HÖLSCHER, págs. 30-31), o un par de generación y destrucción para ambos (GUTHRIE, pág. 153 n.; STOKES, *One and Many*, pág. 155). En ambas cuestiones, elegimos la posibilidad nombrada en último término. O sea, una generación y destrucción se produce como consecuencia del Esfero, y lo mismo tiene lugar debido a que el Odio alcanzará su dominio absoluto. En la tercera línea tomamos la lección de *threphthéisa* («es criada») de DK, aportada por Panzerbie-

335 (31 A 42) ARIST., *De Gen. y Corr.* II 6, 334a: Y dice asimismo que el mundo se encuentra de la misma manera ahora, en el período del Odio, como antes en el período de la Amistad. ¿Y cuál es, por consiguiente el primer motor y la causa del movimiento? No ciertamente la Amistad o el Odio, que sólo son causas de un determinado tipo de movimiento [103].

336 SIMPL., *Del Cielo* 587, 24: Empédocles dice allí 'en el período de la Amistad' no en el sentido de que la Amistad ejerza ya su dominio sino de que se halla en vías de dominar.

337 (31 A 38) ARIST., *Fís.* VIII 1, 252a: Empédocles parece decir que la acción de dominar y de imprimir

ter, en vez del *thryphthéisa* («es quebrada, disuelta») de los MSS. Sin tal corrección quedaría oscura la *doble* cosmogonía, pero es requerida por el propio contexto, pues de lo contrario no hallaríamos en este verso el contraste existente en los dos anteriores. Esta lección fue aceptada con pocas excepciones (WILAMOWITZ, HÖLSCHER, pág. 31, y antes VON ARNIM, pág. 25).

103 Los dos estados del mundo aluden a los universos nacidos y destruidos del texto núm. 334. La expresión *epí tés philías* (o *tés philótetos*) —en el período de la Amistad— es clarificada por Simplicio en el texto siguiente a éste: nombra al período que va desde el reino total del Odio hasta el Esfero (o sea, la fase de la Amistad creciente), y así debe entenderse en los textos núms. 344, 384 y en *Gen. Animal.* 722b. ZELLER (ZM, página 783, n. 20), sin embargo, interpreta la expresión como «en el Esfero», siendo esta perspectiva seguida por algunos eruditos. Ello es enteramente rechazable, no porque *epí tês philías* no pueda eventualmente significar eso (ver nuestra nota 58) sino porque el Esfero no tiene ninguna semejanza con el mundo actual. Es relevante la clara referencia de Aristóteles a que *el mundo actual se ubica en la etapa del Odio creciente*; por ello algunos testimonios aluden a la etapa de la Amistad creciente utilizando adverbios de tiempo pasado. Debe consultarse el minucioso análisis que hace O'BRIEN, págs. 172 y ss. de este pasaje.

movimiento que por turnos ejercen la Amistad y el Odio residen en las cosas por Necesidad, así como el reposo en el tiempo intermedio.

338 ARIST., *Fís.* VIII 1, 250b: O, como dice Empédocles, el movimiento y el reposo se dan por turnos, el movimiento cuando la Amistad crea lo Uno de lo múltiple y cuando el Odio crea la múltiple de lo Uno, y el reposo en los tiempos intermedios [104].

104 La única fase del ciclo en la cual todo tipo de movimiento está ausente es la del Esfero (cf. texto núm. 285); en la fase contrapuesta del dominio total del Odio no existe reposo (ver nota 106). Ahora bien, Aristóteles aquí asigna reposo a los momentos intermedios (en el texto núm. 337 hablaría en singular de «tiempo intermedio» por estar pensando en cada ciclo, mientras que en el 338 tendría en consideración la serie de los ciclos, cf. MILLERD, pág. 54, n. 1) entre el período de la Amistad creciente y el del Odio creciente; pero lo «intermediario» entre los dos períodos transicionales no es solamente el Esfero, sino el momento en el que el Odio reina absolutamente. Nos resulta difícil, pues, interpretar que Aristóteles sólo se refiere como «tiempo intermedio» a una sola de las fronteras que separan dichos períodos (o sea, el Esfero) con exclusión de la otra. Es decir, creemos que Aristóteles le asigna reposo también a la fase del Odio total, con lo cual distorsiona un aspecto importante del sistema de Empédocles.

O'BRIEN, págs. 7 y ss., considera que es imposible que Aristóteles interprete erróneamente a Empédocles en este punto, porque en varios de sus pasajes (ver textos números 344 y 384) demuestra tener clara conciencia de que bajo el Odio total la realidad se hallaba en movimiento. Por lo tanto, este autor sostiene que el «tiempo intermedio» alude sólo al Esfero, cosa que ya antes sostuviera VON ARNIM, págs. 17-18. Sin embargo, no es de extrañar que Aristóteles sea inconsecuente consigo mismo y que en los presentes pasajes no haya tenido en cuenta que hay movimiento bajo el dominio absoluto del Odio, quizá —como sugiere CHERNISS, *ACPP*, pág. 175, n. 130— por haber aplicado su propia teoría de que entre movimientos contrarios debe existir el reposo. Al finalizar el texto núm. 338 Aristóteles cita los versos 8-12 del frag. 26 (iguales a los 9-13 del frag. 17) con el propósito de justificar su observación. Como Aristóteles está hablando

339 ARIST., *Fís.* VIII 1, 252a: Pero el hecho de que [el accionar de la Amistad y el Odio] también ocurra a través de iguales intervalos de tiempo requiere una explicación [105].

de la «inmovilidad», *es lógico suponer* que aquellas palabras de Empédocles que él quiere utilizar a modo de ilustración, son las de la última línea (v. 12. Cf. texto núm. 317 y nota): *akínetoi katá kýklon*, para lo cual interpretaría *akínetoi* como significando «inmóviles» (SIMPLICIO, *Fís.* 1123, 5, cree que Aristóteles le dio a la palabra tal significado), cuando en rigor debe ser «inmutables», suponiendo que los elementos están en reposo durante los dos tiempos intermediarios. O'Brien dedica varias páginas (252-261) para demostrar que esta suposición de que Aristóteles malinterpretó la palabra *akínetoi* es errónea, pues él en realidad «habría visto en estas líneas la alternancia de reposo y movimiento subyaciendo a la alternación de la unidad y la pluralidad» (páginas 253-254); pero sus argumentos no nos terminan de convencer.

105 Si se lee el pasaje aristotélico desde un poco antes (252a22) se descubrirán ciertos indicios que llevan a suponer que los períodos de tiempo que se están equiparando son los que corresponden a los hemiciclos de la Amistad creciente y del Odio creciente y no, como quiere O'BRIEN, págs. 59 y ss., a la alternancia de reposo (= Esfero) y movimiento. Pues Aristóteles habla inmediatamente antes de la Amistad como «algo que reúne a los hombres», lo que mal podría corresponder a la acción de ella en el Esfero. Además, con la interpretación que elegimos, quedaríamos liberados de suponer que Empédocles asignó al Esfero una determinada duración, porque —aunque es difícil saber qué concepción del tiempo tuvo— constituyendo el Esfero una fase acósmica cuesta creer que se lo pueda instalar en el tiempo. Por eso mismo hemos hablado repetidas veces de los períodos del Odio y de la Amistad crecientes como «hemiciclos», dejando entrever así la posibilidad de que el Esfero no pertenezca rigurosamente al ciclo (temporal) cósmico. Ver nota 46; la objeción de Bollack a O'Brien a que allí aludimos es la siguiente: «Si el tiempo resulta en el devenir discontinuo, de los movimientos regulares que se afirman contra el desorden y se organizan en la rotación de los astros, cómo aplicar este mismo concepto a la inmovilidad perfecta de la esfera». También GUTHRIE, II, pág. 178, asigna un período de tiempo al Esfero, considerando que dura 1/3 del ciclo, el mismo término que poseen respectivamente cada uno de los períodos transicionales, siendo instantánea la fase del Odio total.

i) *El dominio total del Odio.*

340 (31 B 27) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 926D: Fíjate que no ocurra que filosofando supongas una disolución del mundo y que le impongas a las cosas el Odio de Empédocles y, más aún, que agites sobre la naturaleza a los antiguos Titanes y Gigantes, y que tengas anhelo de ver aquel mítico, terrible y erróneo estado de desorden cósmico, [colocando] todo lo que es pesado separado de lo que es liviano:

allí ni se distingue la brillante figura del sol
ni el frondoso género terrestre, ni el mar,

como dice Empédocles; la tierra no participaba del calor, ni el agua del soplo [del aire], ni nada pesado había arriba ni nada liviano abajo. En cambio, los principios de todas las cosas se hallaban sin mezclarse, sin amarse y solitarios, sin admitir entre sí combinación o comunicación, sino huyendo [unos de otros] y evitándose y trasladándose con sus propios obstinados movimientos... hasta que providencialmente llegó la amabilidad a la naturaleza, cuando allí arribó la Amistad —o Afrodita o Eros— como dicen Empédocles, Parménides y Hesíodo [106].

106 Plutarco caracteriza en forma nítida y dramática el estado de la realidad bajo la fase del dominio total del Odio, momento polar del ciclo y antípoda del Esfero. La existencia de este estadio acósmico del ciclo no ofrece ningún margen de duda razonable (es la consecuencia lógica de varias expresiones de Empédocles, especialmente del frag. 17), pero no sabemos si él mismo dedicó versos para describirlo. Este testimonio de Plutarco es, entonces, tanto más importante, y permitiría inferir que allí los elementos se hallaban separados entre sí quizás en círculos concéntricos (pues «ni nada pesado había arriba...»), en movimiento y no en reposo (esto además lo

341 (31 A 37) ARIST., *Met.* I 4, 985a: Porque cuando el todo se divide en los elementos por obra del Odio, el fuego se junta en una unidad, como también cada uno de los demás elementos [107].

---

confirmarían los textos núms. 344 y 384, pues la fase del Odio total es inmediatamente anterior al período de la Amistad creciente a que en dichos textos se alude) y, por último, puesto que se trata de una fase en la que reina el movimiento, es más adecuado pensar que sea instantánea y no perdurable —esto en verdad sólo se fundamentaría a partir de las primeras líneas del frag. 35, ver nota al texto núm. 342. Los dos versos citados en este testimonio fueron tomados equivocadamente por Plutarco, pues corresponden al Esfero.

Así esta cita de Plutarco y la de Simplicio en el texto núm. 285 constituyen un único fragmento para DK. En cambio Bignone (seguido en esto por la mayoría de los intérpretes) afirmó enfáticamente que se trata de fragmentos distintos: el de Simplicio ilustra al Esfero, éste al Odio total (asignándole el número B26a). Lo que explicaría en cierta medida la cita equivocada de Plutarco, es que sol, mar, etc., representan en el fragmento, según entendemos, a los elementos y no a los cuerpos cósmicos de ese nombre. Plutarco, en cambio, no habría percibido el uso simbólico y creyó oportunos los versos para ilustrar la situación bajo el dominio absoluto del Odio: allí, en efecto, no existen tales cuerpos cósmicos, aunque sí los elementos como tales. En la misma dirección de esta interpretación véase G. PFLIGERSDORFFER, «Studien zu Poseidonios», *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie...* tomo 232, n.º 5 (1959), 105-107. Nos cuesta explicar la variante *aglaón eîdos* (Plut.), para *ōkéa gýia* (Simpl.), pero debe notarse que la primera «brillante figura» parece más adecuada para el sol como astro que como elemento fuego.

107 Este texto, que también alude a la fase del Odio total, trasunta un vicio propio de la interpretación aristotélica observado con agudeza por CHERNISS, *ACPP*, pág. 191, n. 193. Inmediatamente antes Aristóteles le reprocha a Empédocles ser inconsecuente al hacer de la Amistad factor de separación y al Odio de unión, ilustrando esto último con lo que ocurre en la fase del Odio total. Pero el Odio no une. Lo que ocurre es que Empédocles es tratado por Aristóteles como un atomista al suponer que los elementos estarían compuestos por pequeñas

j) *La cosmogonía de la Amistad creciente.*

342 (31 B 35) SIMPL., *Fís.* 32, 11: Y antes de estos versos, refiere en otros la actividad de ambos [Amistad y Odio] en ellos [los elementos], diciendo:

...Cuando el Odio alcanzó el fondo máximo
del torbellino y la Amistad llega al centro del remo-
[lino,
allí entonces todos ellos confluyen hasta ser Uno solo,
no en seguida, sino uniéndose voluntariamente por uno
[y otro lado.
Y al mezclarse éstos surgieron millares de razas mor-
[tales;
pero muchos permanecieron sin mezclarse, alternando
[con los que estaban confundidos
—todos aquellos que el Odio retenía en suspenso. Pues
[él aún, no sin reproches,
se alejó totalmente de ellos hacia los últimos límites
[del círculo,
sino que en parte permanecía y en parte había aban-
[donado los miembros.
Pero siempre, cuanto más se alejaba, tanto más se
[producía
la amable e inmortal embestida de la irreprochable
[Amistad.
En seguida se hicieron mortales aquellos que antes co-
[nocieron la inmortalidad,
y mezclados los que antes eran puros, trocando sus
[rumbos.
Y al mezclarse éstos surgieron millares de razas mor-
[tales,

---

partículas (ver nuestra nota 98), de modo tal que al constituirse por ej. el fuego en una sola masa, ello es visto por Aristóteles como la unión de los átomos ígneos por obra del Odio. Pero en Empédocles el fuego es de *por sí* una sola masa, y no una determinada cantidad de átomos dispersos.

dotadas de toda clase de figuras, algo maravilloso de [contemplar[108].

343 (31 A 47) Aecio, I 5, 2: Empédocles admite un solo mundo, pero en verdad el mundo no es el todo

---

108 Las dos primeras líneas de este texto (que en verdad son las tercera y cuarta del frag. 35, porque Simplicio no lo cita aquí completo) se refieren a la fase instantánea en que el Odio ejerce su dominio absoluto; las restantes, al período de la Amistad creciente.

Tradicionalmente se sostenía que las tres primeras líneas constituían una descripción del Esfero, sobre todo porque se pensaba que bajo el dominio absoluto de la Amistad, ella debe situarse en el medio del mundo y el Odio en los confines (esto es, según esta versión, «el fondo máximo del torbellino», que se equipara a «los últimos límites del círculo»). A nosotros nos resulta mucho más convincente —porque es más coherente y salva más dificultades— la interpretación que es defendida merced a un profundo análisis por O'Brien, págs. 104-120, y que ahora nos contentaremos con parafrasear: las dos primeras líneas describen el dominio total del Odio. El «fondo máximo del torbellino» representa no la máxima profundidad exterior sino interior (o sea, es lo mismo que el «centro del remolino» y lo opuesto a los «últimos límites del círculo» del verso 8). Es que la Amistad nunca abandona el centro del universo: allí se mantiene en cualquier momento del ciclo, aun en el caso de que el Odio domine totalmente, por obra del cual se halla *recluida sólo* en el centro (por el contrario, bajo el Esfero, el Odio es recluido *fuera*). A partir del tercer verso comienza la descripción del período de la Amistad creciente, bajo el cual los elementos que se hallaban totalmente escindidos entre sí, empiezan a unirse de modo *gradual* («no en seguida», se dice en el verso 4). Finalmente, se encuentra cierta evidencia de que la fase del Odio total es instantánea, porque se dice precisamente que *cuando* el Odio, etc., *entonces* todos ellos (elementos) confluyen... (*epeí... dé,* versos 1 y 3). Para soportar su interpretación O'Brien considera que el *mén* y el *dé* de los versos 1 y 2 no marcan un contraste de lugar, que la combinación del indicativo *híketo* (v. 1) con el subjuntivo *génētai* no es imposible sino adecuada para distinguir una situación producida en un solo ciclo («llegó») de un fenómeno reiterado en todos los ciclos («alcanza»).

sino una pequeña parte del todo, y el resto es materia estéril[109].

344 (31 A 42) Arist., *Del Cielo* III 2, 301a: No es razonable efectuar la generación a partir de cosas disociadas y en movimiento. Por ello Empédocles deja de lado la [generación] propia del período de la Amistad, pues no hubiera podido construir el cielo constituyéndolo a partir de cosas separadas y efectuando luego la reunión de ellas por medio de la Amistad. En efecto, el mundo está constituido de elementos separados, de modo que es necesario que proceda de un estado de unidad y combinación[110].

Para una versión enteramente distinta del frag. 35 como describiendo al mundo actual, véase Solmsen, págs. 111-119: este frag. es ubicado por él en el mismo contexto que el 71, 73, 96 y 98, incluso en esta misma secuencia en el poema.

109 Quizá, como sugiere Bignone, págs. 564-565, este testimonio deba entenderse en el contexto del frag. 35: al comienzo del período de la Amistad creciente solamente la parte central del universo entra en combinación, y el resto —la «materia estéril» de la que habla el doxógrafo— permanece aún sin mezclarse, en estado de escisión. Cf. los vv. 8 y 9 del frag. 35.

110 *Paraleípei tḗn epí tḗs philótētos*, es decir, «deja de lado», no describe la génesis del cosmos que, si exigimos simetría al ciclo cósmico de Empédocles, tendría que haberse producido bajo el período de la Amistad *creciente*. Ahora bien, Aristóteles algunas veces habla de eventos zoogónicos acaecidos bajo dicho período (por ej., texto núm. 384), por lo cual la generación que Empédocles dejaría de lado no es por cierto la de las criaturas vivientes y, agregamos nosotros, tampoco la de los astros, sino concretamente la del marco cósmico del cielo ígneo y aéreo, mar y tierra, la que dentro de un modelo cosmogónico típico Aristóteles entiende que se debe producir mediante un *chōrismós* o separación a partir de una unidad. El período de la Amistad creciente tiene comienzo inmediatamente después de que el Odio alcance su total predominio y, entonces, el cielo está ya separado de la tierra y ésta del agua (pues los elementos se ubicarían en círculos concéntricos), de modo que no es necesaria una generación del marco cósmico en el período siguiente

345 SIMPL., *Del Cielo* 591, 4: Deja de lado la generación propia del período de la Amistad, porque en él no se produce este mundo sensible sino el inteligible...[111].

IV. ASTRONOMÍA Y METEOROLOGÍA[112].

a) *Origen y constitución del cielo*[113].

346 (31 A 49) FILÓN, *De Prov.* II 60, 86: Del mismo modo parecen haber sido hechas las partes del mundo, como dice Empédocles, pues luego que el éter fue se-

porque éste de antemano está realizado. De acuerdo con esta versión del presente testimonio, no existe en absoluto contradicción entre él y el número 335 (contra SOLMSEN, págs. 130-132).

111 Simplicio asimila el período de la Amistad al mundo inteligible de los neoplatónicos (es decir, el Esfero de Empédocles), y encuentra así la explicación de que no se haya descrito su génesis. Pero Aristóteles habla concretamente de «constitución del cielo», no del Esfero. No encontramos fundamentos para la observación de CHERNISS, *ACPP*, pág. 195, n. 210, de que Simplicio de este modo halla el único camino para salvar la incoherencia de Aristóteles. No existe tal incoherencia de Aristóteles; antes bien, en el testimonio 344 creemos encontrar una de las pocas apreciaciones adecuadas y correctas del Estagirita sobre el sistema de Empédocles.

112 No está de más observar que la mayor parte de los textos incluidos en este capítulo corresponden a doxografías y no a fragmentos originales. Por ello, la reconstrucción de las concepciones de Empédocles sobre fenómenos físicos particulares (especialmente astronomía, meteorología, psicología) gozará de mucha menos fiabilidad. Además se dan casos en que algunos doxógrafos adjudican a Empédocles teorías que ya habían adjudicado a otros presocráticos.

113 Los primeros testimonios de este ítem son relativos a la cosmogonía producida tras la quiebra del Esfero, es decir, en los comienzos de la etapa del Odio creciente (respecto del período de la Amistad creciente, ver nota 110). Por ello pueden leerse inmediatamente después del ítem «d» del punto III; por otra parte los textos núms. 347 y 348 representan respectivamente la continuación del 312 y 311.

parado, se volatilizaron a su vez el aire y el fuego y se formó el cielo en un amplísimo espacio. En cambio el fuego, que quedara un poco debajo del cielo, quedó él mismo concentrado en los rayos del sol; la tierra, por su parte, concentrándose en una [masa] por cierta necesidad concreta, se situó en el medio. Sin embargo el éter, por ser más liviano, gira en torno de ella por todas partes sin cesar. En cambio, la razón del reposo se debe a dios y no a esferas múltiples puestas recíprocamente sobre sí[114].

347 (31 A 49) AECIO, II 6, 3: ...Del agua se evaporó el aire, y del aire nació el cielo, del fuego el sol, y de los otros [agua y tierra] se produjo la condensación de las cosas terrestres.

348 (31 A 30) PS. PLUT. (en EUS., *Pr. Ev.* I 8, 10): ...Y hay dos hemisferios que giran en derredor de la tierra, uno totalmente de fuego, otro mezcla de aire con un poco de fuego, que Empédocles supone que constituye la noche. El principio del movimiento [rotativo] sobreviene porque ocurrió que la caída del fuego determinó que el conjunto se desplazara...[115].

349 (31 A 51) AECIO, II 11, 2: Dice Empédocles que el cielo es sólido, como de cristal, de aire condensado

114 Este texto, como el 382, está conservado en la versión latina de Aucher. Su contenido coincide, en términos generales, con los testimonios 311 y 312. Véase lo que se dice del éter en la nota 73.

115 El pasaje está corrupto en su última parte, pero el sentido parece ser que al ser más pesado el hemisferio diurno (de fuego, más pesado que el aire preponderante en el hemisferio nocturno) cayó hacia abajo y, de ese modo, se originó la rotación de esfera celeste y la consecuente alternación del día y la noche.

por el fuego[116], y en cada uno sus hemisferios contiene lo ígneo y lo aéreo.

350 (31 A 51) AQ. TAC., 5, 34, 29: Empédocles afirma que el cielo es cristalino, congregado del elemento helado.

351 (31 A 50) AECIO, II 31, 4: Dice Empédocles que la distancia de la tierra al cielo —o sea, su elevación respecto de nosotros— es menor que la dimensión según la anchura. Según esto, al hallarse el cielo con mayor extensión, el mundo está dispuesto en forma parecida a la de un huevo[117].

352 (1 B 12; ORFEO, fr. Kern) AQ. TAC., 4, 33, 17: Los órficos comparan el orden que hemos asignado a la esfera con el que hay en los huevos...

353 (31 A 50) AECIO, II 1, 4: Dice Empédocles que la órbita solar es el contorno del límite del mundo.

354 (31 A 50) AECIO, II 10, 2: Dice Empédocles que lo que se halla hacia el lado del trópico estival constituye la derecha [del mundo] y su izquierda es lo que se halla hacia el lado del trópico invernal[118].

---

116 El fuego actuó sobre el aire solidificándolo, y se constituyó así el cielo cristalino (*krystalloeidés*, esto es, de forma o características del hielo o cristal, que en griego se dice igual). Tal cosa habría sucedido con la «mole *firme* del aire» de que se habla en el texto núm. 311, que en rigor es de éter (aire con fuego).

117 Véase el texto siguiente. Aunque las fuentes, que reputan como típica del orfismo la atribución de forma de huevo al universo, son tardías, tal asimilación es común en tradiciones muy antiguas y diversas. Cf. BICKNELL, «The shape of the cosmos in Empedocles», *P. P.* (1968), 118-119, que niega en este caso influencia órfica, y atribuye la asimilación al empirismo.

118 Cf. ARISTÓTELES, *Del Cielo* II 2, 284b6, que expresa que la atribución al cielo de izquierda y derecha es propia de «los llamados pitagóricos».

355 (31 A 58) AECIO, II 8, 2: Dice Empédocles que al ceder el aire al impulso del sol se inclinaron los polos, y las zonas boreales se elevaron mientras que las meridionales se deprimieron, de tal modo también el mundo entero [se inclinó][119].

b) *El sol, la luna y los astros.*

356 (31 B 41) MACR., *Sat.* I 17, 46: Y al haberse reunido en conjunto mucho fuego, como dice Empédocles:

Pero habiéndose reunido éste se traslada alrededor del [vasto cielo[120].

357 (31 B 44) PLUT., *de Pyth. or.* 400D: Vosotros, [estoicos,] os burláis de Empédocles que, habiendo

---

119 DIÓG. LAERCIO, II 9, atribuye también a Anaxágoras la creencia de que los polos se inclinaron.

120 Se trata del sol, de naturaleza ígnea (el Ps. Plutarco debe equivocarse al decir que el sol no es fuego, ver nota siguiente). La concepción de Empédocles del sol —de la cual hay indicios en este fragmento y el siguiente, y que es expuesta en el texto núm. 358— es ésta: el fuego del hemisferio diurno (sol arquetípico según Aecio en el texto núm. 358) arroja los rayos sobre la tierra y ésta (que es el sujeto del frag. 44) los refleja hacia el cielo («Olimpo», en el mismo fragmento) en un punto determinado de la bóveda cristalina (en verdad, cristalino no es el sol, como dice Aecio, sino el punto de la bóveda, cf. BURNET, *EGP*, pág. 238). Lo que no se comprende es cómo puede expresar Aecio que el sol aparente se refleja en el *hemisferio opuesto* a aquel que contiene fuego en su totalidad (este último es el hemisferio diurno): debe tratarse de una confusión del doxógrafo, porque el sol aparente se ubica en el hemisferio diurno, es decir, en el mismo al cual corresponde el sol arquetípico. Debe consultarse el trabajo de FERGUSON, «Two notes on the Preplatonics», *Phr.* 9, 2 (1964), 98-101, quien propone un cuadro coherente de las concepciones empedócleas sobre el sol y la luna.

afirmado que el sol es producido por el reflejo de la luz celeste sobre la tierra, dice en otro lado:

Lanza sus rayos al Olimpo con temerario semblante.

358 (31 A 56) AECIO, II 20, 13: Empédocles cree que hay dos soles: Uno es el arquetipo y es el fuego que está en el otro hemisferio del mundo. Llena el hemisferio y está siempre colocado en frente del lugar en el cual refleja sus rayos. El otro es el visible y es el reflejo en el otro hemisferio, hemisferio que está lleno de aire mezclado con calor. Es producido por la reflexión de la tierra redonda hacia el sol cristalino y se arrastra circularmente con el movimiento del [hemisferio] ígneo. Para decirlo brevemente, el sol es un reflejo del fuego que rodea a la tierra.

359 (31 A 56) AECIO, II 21, 2: [El sol] producto del reflejo, es del mismo tamaño que la tierra.

360 (31 A 58) AECIO, II 23, 3: Empédocles dice que por causa de la esfera que lo rodea y de los círculos de los trópicos [el sol se desvía] impedido de efectuar todo su recorrido en forma recta.

361 (31 A 30) PS. PLUT. en EUS., *Pr. Ev.* I 8, 10: ...Y el sol, por su naturaleza, no es fuego sino una reflexión del fuego tal como la que procede del agua [121]. Y dice que la luna se formó por separado, del aire desprendido por el fuego. Pues éste se solidificó, tal como ocurre con el granizo. Y ella obtiene su luz del sol [122].

121 El hecho de que el sol constituya un reflejo no es incompatible con que sea fuego, como quiere el Ps. Plutarco, porque sin duda la reflexión debe entenderse aquí como recepción y reenvío de emanaciones ígneas.

122 La luna, un disco de aire congelado, recibe su luz del sol y, por lo tanto, es el penúltimo destinatario de un complejísimo sistema de reflexiones. Tendríamos así: fuego del hemisferio diurno, reflejado en la tierra, proyectado hacia el sol visible, proyectado a la luna, reflejado nuevamente en la tierra (pues la luna es visible desde aquí).

362 (31 A 60) AECIO, II 25, 15: Empédocles [dice que la luna] es de aire condensado en forma de nube, solidificada por el fuego, por lo cual constituye una combinación.

363 (31 A 60) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 922C: Así, desaprueban a Empédocles, que hace de la luna una mole de aire granizada rodeada por la esfera de fuego.

364 (31 A 60) PLUT., *Quest. Rom.* 288B: La figura aparente de la luna, cuando está llena, no es esférica sino de forma de lenteja o de disco, como cree Empédocles y ello es real.

365 (31 A 60) AECIO, II 28, 5: Tales fue el primero que dijo que [la luna] recibe la luz del sol. Y lo mismo dijeron Pitágoras, Parménides y Empédocles.

366 (31 B 46) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 925D: [La luna], de algún modo, pasa rozando la tierra, y al girar cerca de ella

Como gira el eje de un carro, que en la punta [rueda]...

dice Empédocles [123].

367 (31 A 61) AECIO, II 31, 1: El sol dista de la tierra el doble que la luna [124].

368 (31 B 45) AQ. TAC., 16, 43, 2: Y algunos dicen que primero está el sol, segundo la luna y tercero Cronos. Pero según la opinión de la mayoría primero

123 Fragmento corrupto y reconstituido por DK. Diría que la luna gira alrededor de la tierra como la rueda de un carro, que a su vez se desplaza.

124 Testimonio reconstruido por DK.

está la luna, puesto que también dicen que ella es un fragmento del sol. Y así Empédocles afirma:

Alrededor de la tierra gira una luz circular y extraña[125].

369 (31 A 53) AECIO, II 13, 2: Empédocles dice que [los astros son] de fuego, el que estaba contenido antes en el aire, y éste lo empujó hacia afuera durante la primera separación [de los elementos].

370 (31 A 54) AECIO, II 13, 11: Dice Empédocles que las estrellas fijas están atadas al hielo, mientras que los planetas están sueltos.

371 (31 A 62) HIPÓL., I 4, 3: Como dice Empédocles, toda la región en la cual nos encontramos se halla colmada de males, y éstos llegan hasta la luna extendiéndose desde la región que rodea a la tierra, pero no van más allá, porque toda la zona que está por encima de la luna es más pura. Así también opinaba Heráclito[126].

c) *Fenómenos celestes y atmosféricos.*

372 (31 B 42) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 929C: Pues ella [la luna] es en ese momento invisible y muchas veces también a él [al sol] lo oculta y lo hace desaparecer. Como dice Empédocles:

[125] El verso citado es imitación del frag. 14 de Parménides. Aquiles expresa que la luna es un fragmento (*apóspasma*) del sol, pero es difícil entender que se llama así a un reflejo del sol.

[126] Este testimonio es poco fiable, pues podría provenir de una generalización de Hipólito o de una proyección de ideas que eran muy comunes en épocas más posteriores. Sin embargo, lo que aquí se dice se hallaría en aparente consonancia con algunas concepciones de las *Purificaciones.*

...Ella cubrió sus rayos,
al pasarle por arriba, y oscureció tanta parte de la [tierra
cuanta es la anchura de la luna de ojos brillantes.

Ocurre como durante la noche y la oscuridad, sin que la luz caiga sobre otro astro.

373 (31 A 59) AECIO, II 24, 7: Cuando la luna le pasa por debajo [el sol se eclipsa][127].

374 (31 A 65) AECIO, III 8, 1: Sostienen Empédocles y los estoicos que se produce el invierno al predominar el aire y ser presionado[128] hacia lo alto por condensación, y el verano al predominar el fuego cuando es presionado hacia lo bajo.

375 (31 A 57) ARIST., *Del Alma* II 6, 418b: No es correcto lo que sostienen Empédocles y cualquier otro que diga lo que él, a saber, que la luz se traslada y en algún momento llega al espacio ubicado entre la tierra y aquello que la rodea, de modo inadvertido para nosotros. Pues ello es contrario a la evidencia de la razón y a los hechos aparentes; en efecto, se nos ocultaría si sucediera sobre una corta distancia, pero, sucediendo desde el levante hasta el poniente, es excesivo suponer que no lo advertimos[129].

[127] También Aecio atribuye a los pitagóricos e Hipólito (I 8, 10) a Anaxágoras la explicación de los eclipses. Pero en el caso de Empédocles poseemos sus propias palabras (ver texto anterior).

[128] «Ser presionado», *biazoménou.* DK y Bignone toman esta palabra con significado activo y creen que el aire presiona al sol hacia arriba. Cf. nuestra nota 83: el ciclo de las estaciones tendría que ver con el predominio sucesivo de los elementos, aunque aquí no se hable del agua y de la tierra.

[129] Sobre la corporeidad de la luz véase el fr. 84, v. 5. El viaje de la emanación luminosa (descrito con claridad en el testimonio siguiente) parece ser el objeto de la crítica aristo-

376 (31 A 57) FILÓP., *Del Alma* 334, 34: Dice Empédocles que la luz, que es corporal, fluyendo del cuerpo luminoso llega primero al espacio intermedio entre la tierra y el cielo y luego regresa hasta nosotros, y que este movimiento suyo nos permanece oculto a causa de su velocidad.

377 (31 A 63) ARIST., *Meteor.* II 9, 369b: [Sobre el relámpago] Algunos dicen que se produce fuego en las nubes. Y expresa Empédocles que ello es por el aprisionamiento de los rayos del sol [en las nubes].

378 (31 A 63) AECIO, III 3, 7: Empédoces [dice que el rayo proviene] de la caída de la luz contra una nube, que expulsa al aire que se le opone. Y allí la extinción[130] [del fuego] y la fractura [de la nube] producen el ruido, el resplandor produce el relámpago, y la intensidad del relámpago el rayo.

379 (31 A 64) OLIMP., *Meteor.* 102, 1: ¿Qué es lo que determina que el movimiento [de los vientos] sea oblicuo? No se debe a que sus componentes terroso e ígneo tengan movimientos opuestos, como creía Empédocles, sino porque el aire se mueve en círculo.

d) *La tierra y el mar.*

380 ARIST., *Del Cielo* II 13, 205a: Otros, como Empédocles, [dicen] que es el movimiento del cielo el que, rotando en círculo con mayor rapidez, impide el movimiento de la tierra. Es comparable al agua en las copas, pues cuando la copa es agitada en círculos tampoco cae a pesar de que muchas veces se halla debajo del bronce y sería lo natural para ella dirigirse hacia abajo. Es debido a la misma causa[131].

381 (31 B 55) ARIST., *Meteor.* II 3, 356a:

Mar, sudor de la tierra[132].

382 (31 A 66) FILÓN, *De Prov.* II 61, 86: Dice luego Empédocles habiendo discurrido sobre el mar: después de que se hizo compacto aquello que se hallaba en los contornos extremos, sobre todo como granizo[133], el agua se hizo limosa, porque todo cuanto de húmedo hay en la tierra solía estar violentamente comprimido por todas partes, por los vientos que soplaban con empeño, en los lugares bajos y deprimidos de la tierra.

V. EL HOMBRE Y DEMÁS SERES VIVIENTES.

a) *Los estadios zoogónicos.*

383 (31 A 72) AECIO, V 19, 5[134]: Dice Empédocles que las primeras generaciones de animales y vegetales

télica; pero no es así para MILLERD, pág. 68, que supone que Aristóteles está objetando aspectos relativos a la teoría de Empédocles de los dos hemisferios y del fuego.

130 La palabra *sbésin* debe ser retenida (ver Bignone y DK). Se trata de la extinción del fuego de la luz, al encontrarse con la humedad de la nube.

131 Al igual que en los frags. 84 y 100, Empédocles recurre a una ilustración empírica bastante ingeniosa para explicar la inmovilidad de la tierra en el centro del universo. Respecto de la forma que adjudicaba a la tierra, nada sabemos.

132 Ver el contexto de este fragmento en el texto núm. 281, donde Aristóteles critica el uso de la metáfora en filosofía. La analogía de Empédocles es más adecuada aún, por el hecho de que el agua de mar, como el sudor, es salada. Véase el texto núm. 312: el agua salió de la tierra con la cual estaba mezclada, por obra de la rotación celeste.

133 BIGNONE, pág. 351, observa adecuadamente que se trata del proceso de cristalización del cual resultan el cielo y los astros.

134 Esta descripción de Aecio de cuatro estadios de evolución zoogónica encuentra real apoyo en los textos mismos de Empédocles, porque cada uno de dichos estadios está ilustrado por algunos versos, que se citan luego. Ahora bien, el problema en

no nacieron completas, sino desunidas en partes incompatibles; las segundas, cuyas partes estaban combinadas, eran como los seres de la fantasía; las terceras eran de seres de naturaleza completa; las cuartas

---

la interpretación surge cuando se busca proyectar el orden zoogónico de Aecio en el marco del ciclo cósmico. Según la versión que elegimos nosotros, los cuatro estadios se producen en cada uno de los hemiciclos del Odio y de la Amistad crecientes, pero en un orden estrictamente inverso en uno y en otro. En el actual período del Odio creciente, primero surgieron (poco después de la quiebra del Esfero) los seres bisexuados de «naturaleza completa», luego los hombres y mujeres que ahora vemos (producto de la división de los anteriores), más adelante se producirían combinaciones monstruosas como «seres de fantasía» y, finalmente, poco antes de que el Odio ejerza su total dominio y ya no haya vida, las partes o miembros de los animales vagarán separadas. Bajo el período de la Amistad creciente, el orden será exactamente al revés. Los miembros separados se ilustran en los textos núms. 384-387; los monstruos en los 388-390; los seres «de naturaleza completa» en los 391-393. Ahora bien, la mayoría de los textos recién mencionados parecen describir las formaciones tal cual se produjeron bajo la Amistad creciente (por ej., hablan de las partes aisladas «en busca de su mutua combinación» (texto núm. 387), de combinaciones que sobrevivieron si eran adecuadas o perecieron en caso contrario (textos núms. 388 y 389), con lo cual se sugiere que el estadio zoogónico que debe sobrevenir a continuación debe ser aquel que corresponde al orden del período de la Amistad creciente).

La interpretación que parecía haberse impuesto totalmente entre los eruditos hasta no hace mucho tiempo, era la que sostenía que bajo el período de la Amistad creciente solamente surgieron los miembros errantes y los monstruos, en tanto que los seres de naturaleza completa y los hombres y las mujeres son formaciones propias del período del Odio creciente. Esta versión, que reconoce ciertas variantes (Bignone, por ej., cree que los hombres y las mujeres también se produjeron en el hemiciclo inverso al del Odio creciente), alcanza su expresión más acabada y desarrollada en GUTHRIE, II, págs. 200-211. Contra ella pueden elevarse dos objeciones básicas —más allá del hecho menos significativo de que ella quitaría simetría a los dos períodos inversos del ciclo cósmico— que son las siguientes: a) La negación de que existan

no procedían ya de los semejantes como la tierra y el agua, sino unas de otras, en algunos por ser sobreabundante la alimentación, en otros porque la belleza de las mujeres produjo la excitación del movimiento

---

hombres, mujeres y demás seres que ahora vemos en el período opuesto al de la Amistad creciente, podría contradecirse con el frag. 35, pues este texto describe el período de la Amistad y, sin embargo, los «millares de razas mortales dotadas de toda clase de figuras» parecen no ser distintas de los seres del mundo actual. SOLMSEN, págs. 126 y ss., proporciona argumentos esclarecedores en este sentido, pero él niega que dicho fragmento describa un mundo distinto del actual. b) Como bien notan HÖLSCHER, pág. 24 y STOKES, *One and Many*, pág. 159, cuando Aristóteles y Simplicio refieren que los monstruos aparecieron *ex archês*, ello significaría (a partir de esta interpretación) «al comienzo de un mundo distinto de éste», y tendrían que ser colocados «no en el pasado sino en el futuro»; las frases entrecomilladas son de Stokes. El género de interpretación que hemos seguido nosotros —con los cuatro estadios zoogónicos en cada hemiciclo— fue adelantado por MINAR, págs. 140-146 (aprobado por Stokes), que supuso que los cuatro estadios se produjeron en el orden en que los refiere Aecio bajo la Amistad creciente, e inversamente bajo el Odio. Ahora bien, esto tiene el inconveniente de que los «seres de naturaleza completa» (en los cuales, por cierto, debe existir un alto grado de perfección y, por consiguiente, reflejarían una mayor actividad y pujanza de la Amistad) se ubican antes de los hombres y mujeres en el período de la Amistad creciente y después de éstos bajo el dominio progresivo del Odio. Paralelamente, los seres de naturaleza sexuada y distinta como los que vemos ahora representarían entonces el máximo grado de perfección zoológica, pues aparecerían justo antes de que el Esfero se reconstituya e inmediatamente después de que se quiebre, o sea, cuando el poder de la Amistad es más fuerte que nunca en el orden cósmico. Pero, si bien es comprensible que se requiera un alto grado de Amistad para que los seres bisexuados se unan sexualmente, mucho mayor grado de Odio es necesario para que los sexos estén diferenciados sin constituir una «naturaleza única». Por todo esto nos hemos inclinado en favor de la versión de O'BRIEN, págs. 196-236, que corrige a Minar alterando el orden entre los estadios III y IV de Aecio. Resta

seminal. Y las razas de todos los animales se diversificaron de acuerdo con la cualidad de sus mezclas: algunas poseen un natural impulso hacia el agua, otras —aquellas que poseen mayor cantidad de fuego— a volar por el aire, las más pesadas, en cambio, a ir por la tierra, y las que poseen igual proporción de partes en su mezcla [armonizan con todas las regiones] [135].

384 (31 B 57) ARIST., *Del Cielo* III 2, 300b: Además podría uno agregar el interrogante de si es o no posible que algunos [elementos] moviéndose desordenadamente puedan haberse combinado con tales mezclas, de las cuales se constituyen los cuerpos naturales, por ejemplo los huesos y las carnes, tal como dice Empédocles que ocurre bajo la Amistad. Pues expresa que

En ella brotaron muchas cabezas sin cuello...

385 (31 B 57) SIMPL., *Del Cielo* 586, 29: Cómo podría dar indicios de [cuál es su tipo de] mezcla la cabeza sin cuellos y las demás cosas mencionadas por Empédocles:

observar dos cosas: 1) La afirmación de Simplicio al final del texto núm. 391 respecto de que los seres de naturaleza completa experimentarán una división (de la cual derivarán hombres y mujeres) debe corresponder al período del Odio creciente, puesto que en el hemiciclo opuesto de la Amistad los hombres y las mujeres —como bien expresa el mismo Empédocles en el frag. 26— proceden del acoplamiento de partes y no de la división. 2) Simplicio y Aristóteles (textos núms. 388 y 389) refieren claramente que al lograrse un adecuado tipo de combinación de los miembros, la criatura sobrevivirá (por ej. un cuerpo de buey con cabeza de buey); ello corresponde sin duda al período de la Amistad creciente, como ya se anunció antes.

135 Corrupción ininteligible. Seguimos las sugerencias, similares en la traducción, de Diels y Reiske. Dos renglones antes, «volar...» también es conjetura de DK.

Y vagaban brazos desnudos desprovistos de hombros,
y erraban ojos solitarios carentes de frente;

y muchas otras cosas para las cuales no existe un paradigma de [cuál pueda ser] su mezcla.

386 (31 B 20) SIMPL., *Fís.* 1124, 9: Dice Empédocles que también allí mismo el Odio y la Amistad ejercen su predominio por turnos sobre hombres, peces, fieras y aves, escribiendo esto:

En la masa de los miembros mortales es claramente [visible esto:
a veces, por causa de la Amistad, confluyen en uno [todos
los miembros a los que les ha tocado formar un cuerpo, [en la plenitud de la vida floreciente;
y a veces, nuevamente, partidos por malvadas Discor-[dias,
cada uno vaga por separado en la rompiente de la vida.
Y del mismo modo ocurre con los arbustos y con los [peces que moran en el agua,
con las fieras que se guarecen en los montes y con las [aves de alado vuelo.

387 (31 B 58) SIMPL., *Del Cielo* 587, 18: En este ordenamiento [136] [cósmico] los miembros, a partir de la separación impuesta por el Odio, que eran

miembros aislados... erraban

en busca de su mutua combinación.

388 (31 B 61) SIMPL., *Fís.* 371, 33: Así Empédocles dice que durante el imperio de la Amistad nacieron

136 Aquel al cual se refiere el frag. 35, que Simplicio viene de citar, es decir, el período de la Amistad creciente. Esto (ver nota 134), ya se podía inferir a partir del contexto final del fragmento.

primero, en forma fortuita, las partes de los animales como cabezas, manos y pies, y luego se combinaron:

Surgió prole vacuna con rostro humano, y a la inversa,

a saber, vástagos humanos con rostro de buey, o sea [combinaciones] de buey y de hombre. Y de todos aquellos [miembros] que se unieron entre sí de tal modo que les fue posible obtener su conservación, nacieron animales y subsistieron en virtud de que satisfacían mutuamente su requerimiento: los dientes cortando y triturando el alimento, el estómago cociéndolo, el hígado transformándolo en sangre. La cabeza de hombre al reunirse con un cuerpo humano hace que el conjunto se preserve, pero no armoniza con el de un buey y hace entonces que se destruya. Todo aquello que, en efecto, no entró en unión según una fórmula apropiada pereció.

389 (31 B 61) Arist., *Fís.* II 8, 198b: Aquellos seres en los que ocurre todo como si se produjera en vista de un fin determinado, han sobrevivido, por estar convenientemente constituidos por obra del azar. En cambio, aquellos en los que no ha sido así, se destruyeron y se destruyen, tal como Empédocles habla de la

...prole vacuna con rostro humano.

390 (31 B 60) Plut., *adv. Colot.* 1123B: Estas cosas y muchas otras son, ciertamente, más trágicas, semejantes a las irrisorias monstruosidades de Empédocles, entre ellas

Rebaños que doblan los pies al marchar[137]*, de innume-*
[rables manos

y prole vacuna con rostro humano.

[137] Simplicio comenta la falsa asimilación que hizo Aristóteles (ver texto siguiente) de las formas o seres de naturaleza completa a las semillas. Puede parecer curioso al lector moderno que estos seres bisexuados (o sin distinción sexual, no queda claro) ostenten un mayor grado de perfección, como seguramente ocurre en la concepción empedóclea. Obsérvese que estos seres, según se dice en el fragmento, surgieron de la tierra impulsados por el fuego. Ello ocurre bajo el período del Odio creciente, justo en su comienzo, con toda probabilidad. Respecto de la formación de estos seres en el hemiciclo opuesto, podríamos inferior que surgen por la unión de los machos y las hembras y, de este modo, conservar la simetría del sistema, porque bajo el Odio creciente los machos y las hembras procederían de la división de las formas de naturaleza completa (tal cosa da a entender la última línea de Simplicio: «la división no ha tenido lugar aún»). Pero el asunto no queda del todo claro.

391 (31 B 62) Simpl., *Fís.* 381, 29: En el segundo libro de la *Física*, antes de hablar de las articulaciones de los cuerpos de los hombres y de las mujeres, expone Empédocles estos versos:

Y ahora, vamos, oye cómo a los nocturnos retoños de
[hombres y mujeres
llorosas los condujo hacia arriba el fuego cuando se
mi relato, pues, no es vano ni necio. [separó;
Primero se elevaban de la tierra formas de naturaleza
[completa,
que poseían porciones de ambos, agua y calor,
a ellos los enviaba hacia arriba el fuego, que deseaba
[alcanzar a su semejante.
Empero ellos no ostentaban aún la figura graciosa de
[sus miembros,
ni la voz, ni el órgano propio de los varones.

Cuando Empédocles dice estas cosas, Aristóteles añade que también él expresa que la semilla parece haber sido engendrada antes de los animales. Y la «primera [forma] de naturaleza completa» mencionada por él era una semilla que no ostentaba la figura graciosa de

sus miembros... Si se trataba, empero, de una semilla, me parece que la «[forma] de naturaleza completa» conviene con ello maravillosamente; pues una «[forma] de naturaleza completa» en su sentido propio es aquella que, absolutamente ella misma, es la totalidad de la cosa, cualquiera sea ésta, puesto que la división no ha tenido lugar aún.

392 ARIST., *Fís.* II 8, 199b: Es necesario además que la semilla sea engendrada primero y no a continuación de los animales, y la «primera [forma] de naturaleza completa» era una semilla.

393 (31 A 70) AECIO, V 26, 4: Dice Empédocles que los árboles fueron los primeros entre los animales en brotar de la tierra, antes de que el sol se desplegara en torno y antes de que fueran separados el día y la noche. En virtud de la simetría de su mezcla contienen la fórmula propia de lo masculino y de lo femenino. Crecen impulsados hacia arriba por obra del calor que está en la tierra, por lo cual son parte de la tierra tal como los embriones que están en el vientre son partes de la matriz. Y los frutos son cantidades excesivas de agua y de fuego existentes en los vegetales...[138].

b) *La respiración y el símil de la clepsidra.*

394 (31 B 100) ARIST., *De Respir.* VII 473a-b: También Empédocles habla de la respiración, sin embargo no pone en claro ni el hecho de cuál sea su finalidad ni tampoco el de si todos los animales respiran o no. Y cuando habla de la respiración por la nariz considera que se está refiriendo al principal tipo de respiración... Y expresa que la inspiración y la expiración

---

[138] A partir de este testimonio sería factible conjeturar que los árboles constituirían arcaicas formas de naturaleza completa que sobrevivieron sin experimentar división.

se producen a causa de que existen ciertas venas en las que hay sangre, pero sin embargo no se hallan colmadas de ella. Dichas venas poseen poros hacia el aire exterior, más angostos que las partículas del cuerpo pero mayores que las del aire. Y puesto que está en la naturaleza de la sangre el moverse hacia arriba y hacia abajo, al trasladarse ella hacia abajo penetra el aire y se produce la inspiración, mientras que al dirigirse hacia arriba el aire es arrojado fuera y se produce la expiración. Compara lo que aquí sucede con las clepsidras:

De este modo todos los seres inspiran y expiran: en [todos ellos se extienden
a lo largo de la superficie del cuerpo tubos de carne [vacíos de sangre,
y en sus bocas, abundantes conductos perforan
los últimos extremos de la piel de parte a parte, de tal [modo que la sangre
es albergada, al tiempo que se obtiene un libre acceso [para el éter.
Entonces, cuando la delicada sangre se retira de allí,
el éter hirviente irrumpe con furiosas olas,
y cuando ella salta fuera, se produce la expiración. Tal [como cuando una muchacha
juega con una clepsidra de brillante bronce:
Cuando coloca su esbelta mano sobre la boca del tubo
y la sumerge en la masa de agua plateada que retro- [cede,
nada de lluvia penetra en el vaso, sino que es apartada
por el volumen de aire que presiona desde dentro sobre [los abundantes orificios,
hasta que ella deje de contener la abundante corriente. [Entonces, por el contrario,
al retroceder el soplo aéreo penetra una cantidad equi- [valente de agua.

Del mismo modo, cuando el agua se halla en la pro-
[fundidad del bronce
estando cubierta la boca o poro por la carne mortal,
el éter exterior que presiona por entrar retiene la lluvia
controlando su superficie sobre las puertas de la criba
[estrepitosa,
hasta que ella suelte su mano. Entonces, al revés de
[lo que antes ocurría,
al avanzar el soplo aéreo una cantidad equivalente de
[agua emprende la retirada.
Y lo mismo sucede con la delicada sangre que se agita
[a lo largo de los miembros
cuando volviendo sobre sus pasos se retira al interior,
al punto desciende la corriente de éter, precipitándose
[en oleadas,
pero cuando aquélla salta hacia afuera, en seguida se
[expira una cantidad semejante[139].

[139] La «clepsidra» en cuestión, utilizada por Empédocles como símil de la respiración, no es el reloj de agua del mismo nombre sino un artefacto que se utilizaba para trasvasar líquidos de un recipiente mayor a otro menor. Consistía en un tubo de metal similar al pico de las regaderas de jardín, con un extremo —el más estrecho— descubierto, y el otro cerrado pero perforado con pequeños orificios al modo de una criba. Al sumergir el extremo cribado en un líquido, éste no penetra en el tubo en tanto se tape la otra boca con la mano (pues el aire que ocupa el tubo impide la entrada del líquido), pero si se libera la boca superior, entonces penetrará tanto líquido como aire desalojado. Además, si se retira la clepsidra del recipiente cuando ella se ha llenado de líquido, éste no caerá por los pequeños orificios en tanto se mantenga tapado el otro extremo. La boca perforada del artefacto equivale a los poros que hay en la piel, la otra salida del tubo equivale a la nariz, el líquido a la sangre existente en los tubos de carne que atraviesan el cuerpo desde la nariz hasta los poros. La sangre palpita en dichos tubos y, cuando se retira hacia los poros, penetra aire por la nariz; en cambio, cuando la sangre abandona los poros, ella ocupa el lugar del aire que es expelido por la nariz. En fin, el movimiento oscilatorio de la sangre determina la inspiración y la expiración: al penetrar aire por la nariz, sale por los poros y viceversa. La agudeza de Empédocles al utilizar este símil es destacable, pero se trata nada más que de una ilustración empírica de un proceso a cuyo conocimiento Empédocles no arribó —de más está decirlo— por nada que se parezca a las modernas técnicas científicas de investigación. No vale la pena discutir las anacrónicas observaciones de quienes, como Farrington y Burnet (cf. *EGP*, página 27), suponen que estamos ante el primer caso de un «experimento científico».

La explicación del símil que hemos dado se basa en la de D. J. Furley, «Empedocles and the Clepsydra», *JHS* 77 (1957), 31-34. Ella se basa en considerar que se alude a la respiración a través de todo el cuerpo y no solamente por la nariz, lo que implica afirmar que Aristóteles se habría equivocado al tomar *rinôn* en el v. 4 como el genitivo plural de *rís* (nariz), cuando en verdad se trata de la piel (*rinós*). Una teoría de la respiración por los poros del cuerpo (quizá la misma teoría) puede hallarse en el *Timeo* platónico (79a-c). N. B. Booth ofrece una interpretación bien distinta del fragmento (cf. «Empedocles' account of breathing», *JHS* 80 (1960), 10-15), para lo cual supone —contra Diels y Furley— que el *rinôn* significa «narices» (por lo cual se estaría hablando sólo de la respiración nasal), que en el v. 2 se habla de lo interior del cuerpo y no de su superficie (la palabra *pýmaton* es ambigua) y que el aire de la clepsidra simboliza la sangre de la respiración.

c) *Reproducción y embriología.*

395 (31 B 64) Plut., *Quaest. Nat.* 917C: El recuerdo de los placeres del amor lo produce el acto de alimentarse y de que las hembras se unan con los machos, y al mismo tiempo provoca el deseo. Así supone Empédocles que ocurre en los hombres:

Y le sobreviene también el deseo, que determina el
[acoplamiento merced a la digestión[140].

[140] Al final de la línea los MSS. traen *diapépseos ammisgon*, que debe ser corregido. No seguimos la lección de DK sino la de Q. Cataudella, «Empedoclea», *RFIC* 38 (1960), 128 y s.: *di'hepséseos ammisgon.* Véase el texto núm. 383, el semen es producido por la sobreabundancia de la alimentación.

396 (31 B 63) ARIST., *Gen. Animal.* I 18, 722b: Empédocles dice que en el [semen] masculino y femenino hay como un símbolo, y que el hijo entero no proviene de ninguno de ellos [por sí solos],

Pero está dispersa la naturaleza de los miembros: parte [en el [semen] del varón...[141].

397 (31 B 65) ARIST., *Gen. Animal.* I 17, 723a: Si difieren en el embarazo el macho y la hembra, tal como dice Empédocles:

Fueron vertidos en las [regiones] puras: unos se vol- [vieron mujeres
al toparse con el frío ⟨en cambio otros machos, al [toparse con el calor⟩[142].

398 (31 A 81) ARIST., *Gen. Animal.* IV 1, 764a: Otros [dicen que la diferenciación de sexos se produce] en la matriz, como es el caso de Empédocles: cuando [el semen] llega a un vientre cálido dice que se producen los machos, y cuando llega a uno frío las hembras. Y lo que constituye la causa de dicha calidez o carácter frío es el flujo de las menstruaciones, que puede ser más o menos caliente y más o menos reciente...

399 (31 A 81) AECIO, V 11, 1: ¿De dónde provienen las semejanzas entre los padres y sus ascendientes? Según Empédocles la semejanza se produce en virtud del predominio del semen genital, mientras que la

141 Un «símbolo», esto es «una contribución, una parte, del cuerpo que se generará» (BIGNONE, pág. 451 n.).

142 El sujeto de la primera frase está constituido por los dos sémenes (masculino y femenino) de los que se habla en el texto anterior. Las «regiones puras» aluden al útero. La última parte fue reconstruida por DK. Cf. el texto siguiente.

desemejanza se produce cuando se evapora el calor en el semen.

400 (31 A 81) AECIO, V 10, 1: Según Empédocles los mellizos y los trillizos se generan en virtud de la sobreabundancia o de la escisión del semen.

401 (31 A 81) AECIO, V 8, 1: Según Empédocles los monstruos se producen por la sobreabundancia del semen, o por su insuficiencia, o por la confusión de su movimiento, o por su división en muchas partes o porque altera su dirección. Parece así haber prevenido en cierta manera sobre toda su etiología.

402 (31 A 79) SORANO, *Gynaec.* I 57, 42, 12: [El ombligo] está compuesto de vasos en número de cuatro, dos venosos y dos arteriales, a través de los cuales la materia sanguínea y el aire son transportados a modo de alimento para los fetos. Empédocles cree que estos [vasos] están insertos en el hígado...

403 (31 A 83) AECIO, V 21, 1: Dice Empédocles que en los hombres la articulación de las partes [del feto] tiene comienzo a los treinta y seis días y se cumple a los cuarenta y nueve[143].

404 (31 A 84) CENSOR., 6, 1: Empédocles, siendo en esto seguido por Aristóteles, consideró que el corazón se desarrolla antes que todo [otro órgano], porque contiene en grado máximo la vida del hombre.

405 (31 A 83) ORIB. en ATEN., II 78, 13: El físico Empédocles dice también que el macho se forma más rápido que la hembra, y que las partes [del feto] que están a la derecha más rápido que las de la izquierda.

406 (31 A 74) AECIO, IV 22, 1: Empédocles dice que la primera respiración del animal se produce en los

143 Cf. el fragmento 153a.

recién nacidos con la retirada de la humedad, al penetrar en los vasos el aire externo por el vacío así creado. Y en seguida se produce la exhalación cuando el calor connatural, en su impulso hacia afuera, expulsa al aire... [144].

VI. EL ALMA HUMANA Y EL CONOCIMIENTO.

a) *Sueño, muerte, locura.*

407 (31 A 85) AECIO, V 24, 2: Empédocles supone que el sueño se produce por el enfriamiento proporcionado del calor existente en la sangre, mientras que la muerte por el enfriamiento absoluto.

408 (31 A 85) AECIO, V 25, 4: Según Empédocles la muerte se produce por la separación del [elemento] ígneo [aéreo, acuoso y terroso] [145], consistiendo la estructura humana en la combinación de ellas.

409 (31 A 98) CELIO AUREL., *Morb. Chron.* I 5, 25: Los que siguen a Empédocles dicen que una [forma de locura] procede de la purificación del alma [146], y la

[144] «Primera» aparece en los MSS. como atributo de animal. Estas líneas fueron corregidas por DK y Bignone en la creencia de que se trata de los primeros seres vivientes que aparecieron en el ciclo (el primer estadio zoogónico de las formas de «naturaleza completa»). No nos parece así, y traducimos en presente.

[145] Estas palabras entre paréntesis son agregado de DK. GUTHRIE, I, pág. 226 n., propone suponer que el fuego se separó de los otros elementos (y así hace coincidir plenamente lo que se dice en este texto con el anterior). Pero no creemos que sea necesario.

[146] *ex animi purgamento.* Bignone traduce «impuritá dell' animo», o sea lo contrario de lo que se dice en el texto latino, de modo de evitar el aparente contrasentido. Pero la «primera locura» no sería patológica sino sagrada, precisamente la del hombre purificado en el sentido de los *katharmoi.*

otra de una alienación de la mente a partir de una causa o imperfección del cuerpo —de esta última trataremos ahora; y es ésta la que los griegos llaman «*manía*» porque produce una gran angustia.

b) *Pensamiento y sensación* [147].

410 (31 B 3) S. E., *Adv. Math.* VII 124:

Pero vamos, observa con toda tu destreza de qué modo [cada cosa se hace patente
y al poseer una visión no confíes en ella más que en [el oído,
ni en el oído resonante más que en las revelaciones de [la lengua;
y de ninguno de los otros órganos, en cuanto que son [una vía para inteligir,

[147] Lo que afirma Aristóteles al comienzo del texto núm. 411 no es exagerado y, como se comprobará a partir de los testimonios siguientes, en Empédocles no existe ningún tipo de oposición entre las sensaciones y el pensamiento. Ello es así no solamente porque Empédocles reivindique contra Parménides el valor de los sentidos (en el texto núm. 410 los considera una «vía para inteligir»: *póros... noésai*), sino porque todos los indicios muestran que la actividad del intelecto (*nóos*) es concebida fundamentalmente como una «visión» o percepción, por supuesto, en términos físicos.

Para un análisis pormenorizado del léxico gnoseológico de Empédocles debe consultarse K. VON FRITZ, «*noûs, noeîn*, and their derivatives in Presocratic philosophy», II, *CP* 41 (1946), págs. 13-21. Este autor establece, como rasgos distintivos del *nóos* —que en cierto modo marcarían un matiz diferencial respecto de los sentidos—, el hecho de que implica una capacidad mental selectiva y ordenadora de los sentidos, que cubriría la función de planificar acciones y previsiones y, sobre todo, que su función parece ser la de abarcar (*perilambánein*) a su objeto.

tampoco alejes tu confianza, sino que intelige cada cosa
[por el medio en que se haga patente[148].

411 (31 B 106 y 108) ARIST., *Met.* IV 5, 1009b12: Y es en general a causa de suponer que el pensamiento es [lo mismo que] la sensación y que ésta es una alteración, que afirman que lo que se presenta a la sensación es por necesidad verdadero. Por esto Empédocles y Demócrito y, por decirlo así, cada uno de los otros filósofos se han sujetado a tales opiniones. Así, dice Empédocles que al cambiar nuestro estado cambia el pensamiento:

En los hombres la comprensión crece de acuerdo con
[lo presente.

Y manifiesta en otros versos que

En tanto que se vuelven diversos, en esa medida siem-
[pre su
pensamiento también se aplica a cosas diversas...[149].

412 (31 B 105) PORF., *De Styge*: Empédocles parece así decir que la sangre es un órgano para la conciencia:

[148] Nótese el contraste de estas líneas con el frag. 7 de Parménides. Las «revelaciones de la lengua» aludirían al sentido del gusto.

[149] Aristóteles cita los versos de Empédocles para mostrar el carácter físico del pensamiento, que se modificará en la medida en que se experimenten cambios corporales. La comprensión (en el primer verso citado, *mêtis* cf. VON FRITZ, *artíc. cit.*, pág. 16, tiene el significado de capacidad mental en general) se acrecienta según lo que está presente en la condición física del sujeto, y no según el objeto presente (pues el primer fragmento es equiparado por Aristóteles al segundo, donde evidentemente se trata del cambio experimentado por el sujeto).

Nutrido [el corazón] en los mares de sangre latiente,
es allí donde principalmente está lo que los hombres
[llaman inteligencia:
pues la sangre que rodea el corazón es para los hom-
[bres la inteligencia[150].

413 (31 A 97) AECIO, IV 5, 8: Según Empédocles [la parte racional del alma se halla] en la constitución de la sangre.

414 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 10-11: Por eso pensamos principalmente con la sangre; porque en ella los elementos están mezclados en grado principal entre sus partes. Y por cierto que todos aquellos seres en los que [las partículas de los elementos] están mezcladas en grado casi igual y semejante sin mayores diferencias, y no son muy chicas ni tampoco excesivas en tamaño, éstos son más sabios y de percepciones más exactas...

415 (31 B 103) SIMPL., *Fís.* 331, 10: Y se puede encontrar que en la *Física* de Empédocles se citan muchas [expresiones] tales, como por ejemplo éstas:

Así, por voluntad de la Fortuna, todas las cosas poseen
[pensamiento[151].

[150] En el primer verso el sujeto de «nutrido» (*tethramméne*, enmienda de Grotius) debe ser el corazón. Pero cf. BIGNONE, pág. 475. Respecto de la fórmula armónica de la sangre ver el frag. 98. Gracias a que en ella (y, por tanto, en el corazón que la contiene) los elementos se hallan mezclados en idéntica proporción, la sangre se constituye en el órgano principal (no el único) del conocimiento, en virtud del principio de los semejantes. Cf. especialmente el texto núm. 414.

[151] Lo mismo expresa Empédocles en el v. 10 del frag. 110. A partir de lo que señala Teofrasto en el texto núm. 423, podría inferirse que la sensación y el pensamiento son comunes a todos los seres (animados o no) debido al fenómeno universal de las emanaciones y los poros (cf. los textos bajo el ítem «d»).

c) *El principio de los semejantes.*

416 (31 B 109) ARIST., *Met.* III 4, 1000b: ...Y el conocimiento es de lo semejante por lo semejante[152].

Pues por la tierra

—expresa Empédocles—

vemos la tierra, por el agua el agua,
por el éter el divino éter, por el fuego el destructivo
[fuego,
el cariño por el cariño, y el odio por el odio funesto[153].

---

152 El conocimiento y la sensación constituyen, como se dijo, procesos de índole física. Por lo mismo, el principio que los explica y regula («lo semejante percibe o conoce a lo semejante») no es más que una aplicación particular del principio físico fundamental de la atracción de los semejantes. En el frag. 90 aparentemente se lo refiere al proceso de nutrición; en el 62, v. 6 actúa sobre el fuego en el contexto zoogónico del período del Odio creciente; en el frag. 22 se expresa que las cosas diversas, para poder formar parte de una mezcla, deben ser vueltas semejantes por obra de Afrodita o la Amistad. Los intérpretes han discutido acerca de si la atracción entre los semejantes debe ser atribuida a la actividad del Odio (que busca reunir en una única masa a cada uno de los elementos, distribuidos entre las criaturas), a la de la Amistad, o bien se trataría de un principio independiente del accionar de ambas fuerzas cósmicas (por ej., BIGNONE, pág. 525). Tras haber examinado el problema, O'BRIEN, pág. 313, concluye que «'lo semejante hacia lo semejante' describe la actividad de ambos, Amor y Odio. Aunque pueda parecer paradójico, para Empédocles el fuego hacia el fuego y el fuego hacia el agua son ambos manifestaciones del principio de que lo semejante es atraído por lo semejante: pues el Amor, cuando une elementos opuestos, los *hace semejantes*» (subr. de O'Brien).

153 El hecho de que se mencionen aquí a la Amistad y al Odio podría permitir la inferencia de que estas dos fuerzas están presentes *inclusive* como parte integrante de la mezcla de elementos que constituye el sujeto de la percepción y del pensamiento. Es pertinente cf. la crítica de Aristóteles en *Del Alma*, I 4, 408a18 y ss.

417 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 1-2: Parménides, Empédocles y Platón [establecen que la sensación se produce] por lo semejante, mientras que para los seguidores de Anaxágoras y de Heráclito es por obra de lo que es contrario... En lo que se refiere al tema de las sensaciones particulares, los demás casi lo dejan de lado, pero Empédocles intenta remitirlas también a ellas al principio de la semejanza.

418 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 9-10: Respecto del conocimiento y de la ignorancia dice lo mismo. El pensamiento se produce, en efecto, por obra de los semejantes y la ignorancia por los contrarios, de modo que el pensamiento es lo mismo que la sensación o bien algo muy similar.

d) *Poros y emanaciones.*

419 (31 B 89) PLUT., *Quaest. nat.* 916D: Considera, en efecto, que según Empédocles

Debes saber que hay emanaciones de cuantas cosas
[existieron...

y no solamente de los animales, de las plantas y de la tierra y el mar, sino también de las piedras, del bronce y del hierro, salen muchas afluencias ininterrumpidamente. Y efectivamente todas las cosas se destruyen y perecen a causa de que siempre hay algo que fluye y es continuamente arrojado[154].

---

154 En el fragmento traducimos «debes saber» sin que ello corresponda en verdad al participio *gnoús* («sabiendo»). La doctrina empedóclea de que todos los cuerpos expulsan partículas de sí, si bien constituye la base (junto con el principio de los semejantes) de la concepción que posee de la sensación, le sirve también para explicar otros fenómenos como la muerte (según se dice en este texto y también en Teofrasto DK A 86, 20) y la atracción del imán (texto núm. 425).

420 (31 A 92) PLATÓN, *Menón* 76C:

SÓCRATES. — ¿Quieres que yo te conteste a la manera de Gorgias, para que tú puedas seguirme mejor?

MENÓN. — Quiero, cómo no.

SÓCRATES. — ¿No dices tú acaso, de acuerdo con Empédocles, que de todos los seres se producen ciertas emanaciones?

MENÓN. — Sin duda alguna.

SÓCRATES. — ¿Y que existen poros hacia los cuales y a través de los cuales pasan las emanaciones.

MENÓN. — Por cierto.

SÓCRATES. — ¿Y que, entre las emanaciones, algunas se adaptan a ciertos poros, mientras que otras son más pequeñas o más grandes?

MENÓN. — Eso es.

SÓCRATES. — ¿Y no es así que existe algo que tú llamas vista?

MENÓN. — Pues sí.

SÓCRATES. — A partir de esto, «comprendes lo que te digo», como dice Píndaro: el color es una emanación de las figuras, proporcionado a la vista y sensible [155].

421 (31 A 87) ARIST., *De Gen. y Corr.* I 8, 324b: Para algunos existe la opinión de que cada cosa padece una afección cuando el agente último [156] y principal penetra [en ella] a través de ciertos poros, y expresan ellos que de esta manera vemos, oímos y captamos las demás sensaciones. Asimismo agregan que vemos a través del aire, del agua y de los elementos diáfanos,

155 Sobre este pasaje de Platón ver nota 28. Parece probable que, así como de todas las cosas proceden emanaciones, también es universal la presencia de poros en los sujetos; tal cosa podría suponerse a partir de los textos núms. 416 y 423.

156 Es decir, el agente que en último término produce el efecto; las emanaciones y no el agente primero del cual ellas proceden.

porque estas cosas poseen poros invisibles a causa de su pequeñez pero abundantes y dispuestos en hileras, y tantos más tienen cuanto más diáfanos son. Y es así que hay quienes —por ejemplo Empédocles— explican de esta manera algunos otros [fenómenos]; y no solamente los de las afecciones y sus agentes, sino que también dice Empédocles que entran en mezcla todas aquellas cosas cuyos poros guardan proporción entre sí.

422 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 7: Empédocles afirma lo mismo de todas [las sensaciones] y expresa que la sensación se produce por la adaptación a los poros de cada uno [de los órganos]. Por eso cada uno de ellos no es capaz de discernir los objetos propios de los otros, dado que ocurre que los poros de unos son más anchos y los de otros más estrechos en relación al objeto sensible, y entonces unos pasan con fuerza sin hacer contacto y otros no pueden penetrar en absoluto.

423 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 12: Lo primero que se le podría objetar a partir de lo que dice Empédocles es esto: en qué se distinguirán los seres animados de los otros en lo que respecta a la sensación. Pues existe la adaptación a sus poros también en los seres inanimados; y él supone por generalización que la mezcla se produce por la proporcionalidad de los poros. Por eso es por lo que no se mezclan el aceite y el agua, a diferencia de los otros líquidos y cosas de las cuales él enumera su peculiar tipo de mezcla. De tal modo, todas las cosas experimentarán sensaciones, y lo mismo será la mezcla que la sensación y el crecimiento; dado que supone que todo se produce por la proporcionalidad de los poros, sin que añada alguna otra diferencia.

424 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 13: Además, ¿están los poros vacíos o llenos? Pues si están vacíos cae en

contradicción consigo mismo, porque afirma que el vacío no existe en absoluto; si en cambio están llenos, entonces los animales experimentarían sensaciones siempre. Porque es evidente que lo que se adapta a ellos es, según dice, lo semejante [157].

425 (31 A 89) ALEJ., *Cuest.* II 23: Sobre la causa por la cual la piedra de Heraclea [o el imán] atrae al hierro: Dice Empédocles que el hierro es transportado hacia la piedra por las emanaciones que surgen de ambos, y porque los poros de la piedra guardan proporción con las emanaciones del hierro...

e) *Visión* [158].

426 (31 B 84) ARIST., *De Sent.* 2, 437b - 438a: Empédocles parece a veces creer que vemos por una luz que

157 La crítica de Teofrasto apunta a que los poros, si no están vacíos, estarán llenos de emanaciones.

158 Lo doctrina de Empédocles sobre la visión ofrece a los intérpretes ciertos problemas. El fragmento conservado que se lee a continuación, al utilizar el símil de la linterna, puede parecer dar importancia al ojo como agente activo que emite rayos luminosos hacia el objeto y, de este modo, la explicación se asemejaría a la teoría platónica del *Timeo* 45B, en la que se supone una síntesis de las efluencias ígneas del ojo y las que vienen del exterior. Pero en la descripción detallada de Teofrasto (texto núm. 427) no se alude al supuesto papel del ojo como emisor de eflujos luminosos y agente de la visión, sino que se incluye a ésta dentro del mecanismo general de las sensaciones, esto es, las emanaciones del objeto que penetran en los poros. A estas dos explicaciones distintas alude Aristóteles al terminar de citar el frag. 84, teniendo en mente la doctrina del *Timeo*, la que unas líneas antes había sido asimilada a la Empédocles. La cuestión no nos queda del todo clara, pero parece probable que Aristóteles esté desarrollando indebidamente las implicaciones que surgen del fragmento de Empédocles, y que allí nuestro filósofo no vaya más allá de intentar mostrar que hay fuego en el ojo (cf. BIGNONE, página 249, n. 2).

parte [del ojo], tal como se dijo antes. Dice, a propósito, lo siguiente:

Como cuando alguien que proyecta salir se arma de
[una antorcha
durante la noche invernal, llama de ardiente fuego,
colocando linternas que protegen de toda clase de vien-
[tos;
éstas dispersan el soplo de los vientos agitados,
pero la luz salta hacia fuera en tanto que es más sutil
y brilla a lo largo del umbral de la casa con indomables
[rasgos.
Así entonces el antiguo fuego, encerrado en membranas
y en finos velos, se recluyó en la redonda pupila,
velos éstos que estaban perforados por milagrosos pa-
[sajes.
Ellos preservaban el agua profunda que fluye en torno
[de la pupila,
pero dejaban pasar el fuego, en tanto que es más sutil.

Unas veces explica la visión de esta manera, otras veces por las emanaciones procedentes de los objetos de ella.

427 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 7-8: También procura referirse a cómo se produce la vista. Dice que dentro del ojo hay fuego, y alrededor suyo ⟨agua,⟩ tierra y aire [159], a través de los cuales penetra el fuego gracias a que es sutil, tal como ocurre con la luz de las linternas. Los poros del fuego y del agua están ubicados en orden alternado; por los del fuego tomamos conocimiento de las cosas blancas y por los del agua de las negras, pues cada una de estas cosas guarda proporción con el poro correspondiente. Los colores son llevados hacia la vista por medio de las emanaciones.

159 Que el ojo contenga los cuatro elementos estaba de todos modos implícito en el texto núm. 416.

No todos los ojos están compuestos del mismo modo, ⟨sino que unos lo están de elementos semejantes⟩ y otros de elementos contrarios, y en unos el fuego se halla en el medio mientras que en otros en el exterior. Por ello es por lo que hay animales que ven con mayor agudeza de día y otros, en cambio, de noche: de día, los que poseen menos fuego, porque en ellos la [poca] luz interior es compensada por la [mucha] luz de afuera. Y aquellos que poseen menor cantidad del elemento contrario[160] ven mejor de noche, porque también en ellos resulta colmada la deficiencia. En situaciones inversas se produce ⟨el caso inverso⟩. En efecto, también aquellos en los cuales existe exceso de fuego poseen la vista más debilitada durante el día, porque al abundar el fuego obstruye y retiene los poros del agua. Y lo mismo acontece de noche para aquellos en los que hay agua en exceso, pues el fuego es retenido por el agua. [Ello sucede] hasta que, en los unos, el agua sea apartada por la luz externa o que, en los otros, lo sea el fuego por [la humedad de] el aire. Cada una de estas situaciones es subsanada por el elemento contrario. [El ojo] mejor conformado y óptimo es aquel que está compuesto por iguales cantidades de ambos elementos [—fuego y agua—]. Poco más o menos, esto es lo que dice acerca de la vista.

428 (31 A 91) Arist., *De Sent.* 2, 437b: Pues si en verdad el ojo fuera fuego, como dice Empédocles y como está escrito en el *Timeo*, y si la visión resultara de la luz que procede de él como de una linterna, entonces ¿por qué no se ejercería también la vista en la oscuridad?

429 (31 A 91) Arist., *Gen. Animal.* V 1, 779b: No está bien sostener, como dice Empédocles, que los

160 Agua.

[ojos] claros son de naturaleza ígnea, mientras que los negros poseen mayor cantidad de agua que de fuego, y que a causa de ello los claros no ven de día con agudeza debido a su carencia de agua, mientras que los otros de noche por su carencia de fuego. Porque la vista, precisamente, en todos los casos no es atribuible al fuego sino al agua.

430 (31 A 88) Aecio, IV 12, 1: [Sobre las imágenes de los espejos] dice Empédocles que se producen por las emanaciones reunidas en la superficie del espejo, vueltas compactas por el elemento ígneo que es segregado por el espejo y que trae consigo al aire intermedio, hacia el cual son llevadas las corrientes[161].

f) *Los demás sentidos.*

431 (31 B 99) Teofr., *De Sens.* 9: La audición se produce por los ruidos externos[162]: es así que cuando ⟨el aire⟩ es movido por el sonido resuena dentro. De tal modo, el oído sería como una campana que produce los mismos ruidos [que resuenan afuera], por lo cual lo llama

Retoño de carne...

Al moverse el aire golpea contra las partes sólidas y produce el ruido.

432 (31 A 93) Aecio, IV 16, 1: Según Empédocles la audición se produce al pegar el aire contra la parte

161 Similar a la explicación que da Platón en *Timeo* 46A.

162 Seguimos los MSS. sin cambiar, como DK, *éxothen* por *ésothen* (en ese caso, tendríamos «ruidos internos»). La audición se produciría del siguiente modo: el objeto externo que produce el ruido arrojaría partículas o emanaciones de aire que, al penetrar en el oído, produciría el movimiento del órgano cartilaginoso, resonando éste como una campana.

sólida, de la que dice que al modo de una campana está colgada dentro del oído, se balancea y es golpeada.

433 (31 B 101) PLUT., *Quest. Nat.* 23, 917E: Acaso las perras, como dice Empédocles,

Rastrean con sus narices partículas de los miembros [de las fieras

y recogen las emanaciones que abandonaron las fieras en los bosques, y a ellas las oscurecen y confunden, al nacer la primavera, los muchísimos olores de las plantas y las malezas [163].

434 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 9: El olfato se produce con la respiración. Por ello es por lo que poseen mayor olfato aquellos en los que el soplo es más vigoroso. Y de los cuerpos sutiles y livianos emana el olor más fuerte.

435 (31 A 94) AECIO, IV 17, 2: Según Empédocles el olor penetra junto con la respiración del pulmón. Y es así que cuando la respiración se torna difícil no podemos percibir por la irritación, como en el caso de los acatarrados.

436 (31 B 102) TEOFR., *De Sens.* 22: Quizás el respirar no sea en sí mismo la causa del olfato, sino por accidente, como lo atestigua el hecho de los demás animales [que no respiran] y por los fenómenos mencionados. Pero él aún dice, en definitiva, que ésa es la causa, manifestando que

Así, todos los seres poseen parte de respiración y olfato.

163 Plutarco cita solamente el primer verso del fragmento. *kérmata* («fragmentos») no está en Plutarco, sino que es tomada de otra fuente.

437 (31 A 86) TEOFR., *De Sens.* 9: En lo que se refiere al gusto y al tacto no determina cómo ni por qué se producen cada uno de ellos, salvo en su aspecto común, a saber, que la sensación consiste en una adaptación a los poros.

438 (31 A 94) ARIST., *De Sent.* 4, 441a: El gusto es una forma de tacto. Y es así que el gusto del agua tiende naturalmente a ser insípido. Es sin embargo necesario, o bien que el agua tenga en sí misma los varios géneros de sabores en grado imperceptible a causa de su pequeñez, como piensa Empédocles...

g) *Placer y dolor.*

439 (31 B 107) TEOFR., *De Sens.* 10: Después de haber contado [164] cómo conocemos cada cosa por medio de la cosa [semejante], agrega al final que

[Pues] a partir de ellos se constituyeron en armonía [todos los seres
y por ellos piensan y experimentan placer y aflicción.

440 (31 B 22) TEOFR., *De Sens.* 16: Pero tampoco da cuenta del placer y del dolor en modo coherente, al establecer que se siente placer por obra de los semejantes y dolor por obra de los contrarios.

Rivales...

son las cosas a causa de que

...mucho se distinguen unas de otras
por su origen, por su composición y por la figura que [llevan impresa.

164 Lo hizo en el frag. 109, por lo cual quedaría en claro que en el fragmento citado a continuación «ellos» alude a los elementos. Para GUTHRIE, II, pág. 229, n. 3, los frags. 107 y 109 forman un solo pasaje, y ello parece factible.

Y porque [Empédocles y Anaxágoras] suponen que el placer y el dolor son una sensación o algo añadido a la sensación, es entonces que no todas las sensaciones se producirán por los semejantes [165]. Además, si las cosas homogéneas obtienen el placer especialmente con el contacto —según dice él—, entonces los elementos congénitos experimentarían en general mayor placer y sensación, puesto que sostiene que la sensación y el placer son producto de lo mismo.

441 (31 A 95) Aecio, IV 9, 15: Según Empédocles los placeres se producen por los semejantes que actúan sobre los semejantes, y en vista de que se produce la compensación de lo faltante, de modo que existe el deseo de lo semejante en lo que posee carencia de algo. En cambio los sufrimientos se producen por los contrarios, pues son hostiles entre sí cuantas cosas difieren en su composición y en la mezcla de los elementos.

442 (31 A 95) Aecio, V 28: Dice Empédocles que los deseos se producen en los animales según la carencia existente en alguno de sus elementos constitutivos, y los placeres se producen a partir de aquello que resulta adecuado a la mezcla de cosas homogéneas y semejantes, y las molestias y los ⟨sufrimientos a partir de aquello que resulta inadecuado⟩ [166].

---

165 Es decir, el dolor constituiría una sensación de lo desemejante. Si en verdad Empédocles abusó hasta tal punto del principio de los semejantes como para explicar también el placer a través de él, entonces la crítica de Teofrasto resulta aguda y adecuada.

166 Los últimos renglones están corruptos. Seguimos la reconstrucción de DK.

VII. La doctrina catártica [167].

a) *La Edad de Afrodita y la beatitud originaria.*

443 (31 B 128) Porf., *De abst.* II 21: Esto [168] es atestiguado... también por Empédocles que, cuando expone

---

167 Bajo este capítulo reuniremos los textos correspondientes a la doctrina contenida en el poema de las *Purificaciones*, referida a la caída de las almas desde la unidad primordial, su itinerario transmigratorio, sus pecados y los ritos que la purifican y le permitirán la progresiva liberación de este mundo de la pluralidad. Ha sido mérito de las últimas décadas dirigir la investigación hacia la detección de elementos comunes entre la doctrina del poema físico y de las *Purificaciones*, de modo de superar la antinomia que desde fin del siglo pasado se supuso que existía entre ambas obras, y que llevó a algunos eruditos a pensar en una conversión espiritual de Empédocles (ver nota 39). Ya en la *Introducción* y en la nota recién mencionada adelantamos nuestra perspectiva general acerca de este problema; consideramos que ambos poemas contienen un núcleo doctrinario común, pero se inscriben en contextos semánticos diversos en virtud de la intención diferente —esotérica y exotérica— del autor. Por lo mismo, reiteramos, la unidad de las obras nos parece que debe ser buscada bajo la forma de paralelismos y analogías y, de ningún modo, a través de la equiparación o identificación de elementos doctrinarios aislados. Para poner un par de ejemplos de esto, podemos apuntar que nos resulta imposible e ilegítimo, a) proyectar hacia las *Purificaciones* el esquema de la «alternancia menor» de la doctrina física, es decir, procurar señalar los estadios de la transmigración del alma correspondientes al período cósmico del Odio creciente y de la Amistad creciente, porque, a todas luces, en el contexto cosmológico observamos una caída progresiva y lineal, mientras que en el caso del alma existiría una caída súbita; o b) preguntarse en qué ámbito cósmico residirán las almas de aquellos personajes superiores que obtienen la liberación antes que los demás (por ej., el mismo Empédocles según el frag. 112, v. 4 y el 146) durante el lapso que resta hasta que la totalidad cósmica se reintegre bajo el Esfero.

168 A saber, la afirmación de Porfirio de que las primitivas ofrendas y sacrificios ofrecidas a los dioses por los antiguos no eran cruentas.

sobre la génesis de los dioses y los sacrificios, nos lo señala al decir:

Entre ellos no se hallaba el dios Ares, ni el Combate,
ni era rey Zeus, ni Cronos, ni Poseidón,
sino que era reina Cipris,

—que es la Amistad—.

Y ganaban los favores de ella con piadosas ofrendas,
con pinturas de animales, con bálsamos de delicada [fragancia,
con sacrificios de mirra pura, con perfumado incienso,
y derramando en el suelo libaciones de rubia miel,

lo que aún ahora es conservado por parte de algunos como vestigios de cosas que fueron ciertas,

pero el altar no era regado con la violenta sangre de [los toros.

Pues creo que al predominar totalmente la Amistad y el sentido de la afinidad, nadie daba muerte a nadie por considerar que el resto de los animales eran sus familiares. Pero cuando arribaron Ares, el Combate, toda batalla y el principio de la guerra, entonces nadie, por vez primera, consideró a nadie como su afín[169].

444 (31 B 130) Esc. a Nic., *Ther.* 452, 36:

Y todos eran dulces y amables con los hombres
—las fieras y los pájaros, y brillaba la amabilidad.

[169] El tema hesiódico de la Edad de Oro, estado originario de paz, perfección y beatitud que con diversas variantes conocen todas las tradiciones antiguas, es retomado aquí por Empédocles. Para Hesíodo, *Trabajos* 111, el monarca de esta edad era Cronos, luego habría venido una era de Zeus y luego, según otras fuentes ya tardías, una de Poseidón (cf. Servio, *ad Verg., Ecl.* IV 10). La originalidad de Empédocles consiste en adjudicar la monarquía de la edad paradisíaca a Afrodita (o Cipris), y esta innovación respecto de la tradición manifiesta la intención de analogar este estadio protológico a la fase cósmica del Esfero, en que la Amistad posee el poder absoluto.

Cornford (*FRtoPh*, págs. 235-236) vio adecuadamente que el Esfero «posee su contrapartida mítica en las *Purificaciones*, que describen la primera edad del hombre como el Reino de Afrodita»; lo mismo K-R, págs. 349-350. Otros, en cambio, consideran que esta edad aúrea debería ubicarse al comienzo del período del Odio creciente, pues el Esfero constituye un estado de unidad indiferenciada y ello mal podría adecuarse a los hombres individuales que el fragmento describe (cf., por ej., Minar, pág. 238, n. 1; Kahn, pág. 21, n. 54; Guthrie, II, pág. 248). Contra esto podemos oponer el hecho de que Empédocles excluya por completo a Ares y al Combate, pero este argumento no es tan importante. Preferimos volver a recordar la posibilidad de que se trate de una figuración simbólica, dirigida a su pueblo, de la unidad absoluta y primordial de que habla el poema físico. Cf. las palabras de Hipólito en el texto núm. 445: «Las almas... que el Odio arranca de lo Uno y *crea* y *produce*».

b) *La ley de la Necesidad.*

445 (31 B 115) Hipól., VII 29[170]: Esto es lo que dice Empédocles sobre su nacimiento:

Yo también soy ahora uno de ellos, exilado de los [dioses y vagabundo,

[170] El comentario pormenorizado de Hipólito a este fragmento 115 (véanse los versos completos y en su orden correcto en el cap. siguiente), que contiene el meollo de la doctrina de las *Purificaciones*, resulta sumamente adecuado y esclarecedor, a pesar de alguna transposición platonizante (por ej., habla del mundo inteligible). Sobre todo porque pone de manifiesto los principales paralelismos respecto de la doctrina cosmológica. La alternancia mayor entre lo Uno y lo múltiple, dispuesta ineluctablemente por la Necesidad, es asignada claramente por Empédocles al origen y destino de las almas, pues constituye el contenido del «vasto juramento» que había determinado la asignación de los privilegios del Odio y de la Amistad en el fragm. 30 en el plano de la física. No es, por tanto, errada la interpretación de Hipólito del primer verso citado, según la cual «los dioses» de los que Empédocles dice estar exilado

llamando de este modo dios a lo Uno y a su unidad, en la cual residía antes de ser arrancado por el Odio y de nacer entre los múltiples seres propios del orden cósmico impuesto por el Odio. Dice, en efecto:

⟨Por haber confiado en el furioso⟩ Odio,

llamando Empédocles [Odio] furioso, turbulento e inquieto, al artesano de este mundo. Pues ésta es la condena y la Necesidad a que están sujetas las almas, que el Odio arranca de lo Uno y crea y produce. Y al hablar de este modo:

Errado emite un vano juramento[171],
[uno de] éstos, espíritus[172] *que tienen asignada una*
[larga vida[173],

no son sino lo Uno o el Esfero. Obsérvese, aunque resulta superfluo señalarlo, que aquí, como en el poema físico, el Odio es el artífice del mundo siguiente al de la unidad. Finalmente, tampoco están aquí ausentes las cuatro raíces —fuego, aire, agua y tierra— que ahora representan los ámbitos por los cuales va pasando el alma que ha perdido la unidad, es decir, las subregiones del escenario de la pluralidad en las cuales ella no puede hallar un alojamiento estable.

171 El acontecimiento básico por el cual las almas se separan de la unidad por obra del Odio, es representado simbólicamente por Empédocles como derramamiento de sangre (cf. el v. 3 del frag. 115) y como perjurio. De este modo se quiebra el reino de armonía (y de ofrendas incruentas, ver texto núm. 443) propio de la edad de la Amistad.

172 Con «espíritus» traducimos el griego *daímones*, demonios, en este fragmento (en los demás casos, frag. 59, textos números 450 y 457, la misma palabra es vertida como «divinidad»). Designa a la esencia trascendente de los seres vivientes, cuyas figuras va adoptando de acuerdo con el itinerario de la transmigración. En nuestras notas, sin embargo, aludimos a este principio con el vocablo «alma», librándonos al uso más común de la palabra. Pero en Empédocles *psyché* aparece una sola vez (frag. 138) aparentemente con el viejo significado de «aliento de vida» o, simplemente, «vida». Sobre los diversos sentidos de *daímon* en los fragmentos y doxografía empedóclea debe consultarse el trabajo de M. DÉTIENNE, «La 'démonologie' d'Empédocle», *REG* 72 (1959), 1-17. Para el papel del *daímon* en la transmigración cf. nuestra nota 179.

La palabra *psyché* es utilizada con el significado evidente de principio divino, trascendente e inmortal, en algunos textos más o menos contemporáneos de Empédocles o anteriores: HERÓD., II 123 (como entidad transmigrante), JENÓFANES, frag. 7, IÓN DE QUÍOS, frag. 4, PÍND., frag. 131 (se dice que ella procede de los dioses) y 133. Por ello es significativo que Empédocles haya preferido el vocablo *daímon*. El significado tradicional de esta palabra es el de «potencia divina, de donde dios, destino... el término se emplea en Homero para designar una potencia divina que no se puede o no se quiere nombrar, de ahí los sentidos de divinidad y destino, por otra parte; el *daímon* no es objeto de culto» (P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, I, París, 1968; s. v.). La etimología de la palabra remonta al verbo *daíomai*, «repartir, dividir, asignar», sentidos que Empédocles debe haber tenido bien presentes, por cuanto corresponden perfectamente a su concepción del *daímon* como fragmento de una unidad divina a la que la Necesidad le asignó el *destino* de emigrar. Véase A. TRAGLIA, pág. 171: «el *daímon* es un dios solamente en potencia»; y WILAMOWITZ, esp. la n. 1 de pág. 659.

173 No eternos, quizás en el sentido de que no es eterno su destino de emigrar a través del mundo del Odio. En el frag. 23, 8 se dice lo mismo de los dioses.

174 Si Empédocles no tomó esta cifra en sentido simbólico para indicar un lapso indeterminado (como quieren ZELLER, ZN, pág. 808 n., y MILLERD, pág. 55 n.), una «estación» debe quizás equivaler a un tercio del año solar, como en Homero y Hesíodo (ver *LSJ*, s. v. *hóra*). Entonces, el período de exilio del alma abarcaría 10.000 años y coincidiría con el que asigna PLATÓN, *Fedro* 248e, y posiblemente con PÍNDARO, frag. 133.

No sería extraño que Empédocles tenga en mente el «Gran Año» (GUTHRIE, n. 6 en págs. 251-252, menciona en favor de esto el paralelo con HESÍODO, *Teog.* 799) del que

denomina espíritus de larga vida a las almas, porque no las afecta la muerte y viven largas eras:

Por treinta mil estaciones[174] *deben vagar lejos de los*
[Bienaventurados,

y considera bienaventuradas a aquellas que, por obra de la Amistad, son conducidas de la multiplicidad a la unidad del mundo inteligible. Dice así que ellas deben ir vagando y

Naciendo a lo largo del tiempo bajo todo tipo de figu-
[ras mortales
que truecan uno por otro los penosos rumbos de la
[vida.

Expresa que los penosos rumbos son los cambios y transfiguraciones de las almas en los cuerpos. Tal cosa es lo que significa

Que truecan uno por otro los penosos rumbos de la
[vida.

Porque las almas truecan un cuerpo por otro, reubicadas y castigadas por el Odio, sin que se les permita permanecer en lo Uno. Al contrario, son las almas castigadas por el Odio con todo tipo de penas, y deben cambiar un cuerpo por otro cuerpo. Y añade, en efecto:

El vigor del éter los empuja hacia el mar,
el mar los escupe hacia el suelo terrestre, la tierra a
[los rayos
del sol resplandeciente, y éste los lanza a los torbellinos
[del éter:
uno los recibe del otro, pero todos los aborrecen.

Éste es el castigo que aplica el artesano [de este mundo], al modo en que un herrero transforma el hierro

hablan las tradiciones cercano-orientales y griegas, a menudo hecho equivalente al tiempo que demora la precesión de los equinoccios en recorrer la mitad del círculo zodiacal, es decir poco menos de 13.000 años (cf. R. Guénon, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, París, 1970, págs. 22 y ss.). Es probable, por otra parte, que el ciclo de las almas sea el mismo que el ciclo cósmico, como muchos han supuesto.

y después del fuego lo baña en agua. Es así que el éter es el fuego, a partir de donde las almas son reubicadas en el mar por el artesano [de este mundo]... Pero a las almas odiadas... Las reúne la Amistad, que es buena y se apiada de su lamento y del orden confuso y perverso del Odio furioso... Empédocles exhorta a sus discípulos a que se abstengan [de alimentarse] de todo ser animado de este mundo fraccionado en virtud del ordenamiento cósmico del Odio funesto, porque dice que los cuerpos de los animales que devoramos constituyen la morada de las almas castigadas. Y a los que escuchan tales discursos les enseña a contenerse del trato íntimo con mujeres, para que no sirvan y colaboren con las obras que el Odio produce, que siempre disuelve y dispersa la obra de la Amistad. Agrega Empédocles que ésta es la máxima ley del gobierno universal, hablando así:

Hay un oráculo de la Necesidad, antiguo decreto de
eterno, sellado con vastos juramentos, [los dioses,

y denomina Necesidad al cambio de lo Uno hacia lo múltiple en virtud del Odio, y de lo múltiple hacia lo Uno por obra de la Amistad. Y cuatro dioses son mortales —fuego, agua, tierra y aire— y dos inmortales, inengendrados y totalmente enemigos entre sí —el Odio y la Amistad.

446 (31 B 116) Plut., *Quaest. conv.* IX 5, 745C: ...La Gracia de Empédocles

...aborrece a la insoportable Necesidad[175].

[175] Puesto que la *Necesidad* es quien condena a los espíritus a vagar, puede que la Gracia (*Cháris*) constituya un equivalente de la Amistad; ver Kahn, págs. 20, n. 49.

c) *La caída y la transmigración.*

447 (31 B 119) CLEM., *Strom.* IV 12:

De cuánto honor y de qué cima de felicidad,

como dice Empédocles, que se encuentra aquí tras haber dejado atrás...[176].

448 (31 B 124) CLEM., *Strom.* III 14: Y dice, a su vez,

¡Ay! Oh raza miserable de los mortales, del todo des-[venturada,
de qué discordias y lamentos habéis nacido.

449 (31 B 125) CLEM., *Strom.* III 14:

De los vivientes hace muertos, cambiando sus figuras,
⟨y de los muertos, vivientes⟩[177].

450 (31 B 126) PORF. en ESTOB., *Ecl.* I 49, 60: El sino de este ordenamiento cósmico y la naturaleza, llamadas divinidad por Empédocles,

La reviste con una túnica de carne que le es extraña,
cambiando el vestido de las almas[178].

---

176 Quizás a partir de la paráfrasis final de Clemente pueda reconstruirse el verso siguiente al que, de todos modos, le falta el complemento de «tras haber dejado...». Ver BIGNONE, pág. 491.

177 El sujeto debe ser una divinidad masculina (¿acaso el Odio, *Kótos*?, BIGNONE, pág. 497). Se alude a la transmigración. El segundo verso es reconstrucción de DK.

178 Este fragmento también lo cita Plutarco, suponiendo como sujeto solamente a la Naturaleza. El participio que utiliza Empédocles, *peristéllousa*, es femenino, a diferencia del texto anterior y, si debiéramos conjeturar un sujeto, podríamos pensar en la Necesidad, que reviste al *daímon* con un cuerpo.

Hemos escrito en la traducción «*la* reviste» para que la lectura concuerde con el contexto, en el que se habla del alma, pero en rigor el objeto debe ser el *daímon*. Si Empédocles utilizó, como dice Porfirio, este mismo vocablo para designar a algo así como el sino y la naturaleza, entonces creemos que la palabra debía tener el sentido de divinidad en general, como en el frag. 59 (donde se alude a los dioses-elementos).

451 (31 B 117) HIPÓL., I 3: Y además de todo esto admite la metensomatosis[179] al hablar de este modo:

---

179 La doctrina de la transmigración del alma carecía de una denominación precisa en Grecia clásica. En épocas posteriores se habla de «palingenesia», «metensomatosis» y, mucho más tarde, «metempsícosis». Parece haber surgido en Grecia en modo más o menos repentino, y los testimonios fidedignos de su existencia no van más atrás del siglo V. Heródoto la menciona refiriendo equivocadamente que fue importada de Egipto (II 123; equivocadamente porque los egiptólogos no saben que haya sido sostenida en el valle del Nilo para esa época), y ella está presente sin mayor margen de dudas en la *Ol.* II de Píndaro (sobre esto, ver nuestro trabajo «La vida en el más allá según Píndaro, *Ol.* II», en *Actas del IV Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Resistencia, 1977, págs. 96-104), pero se carece de informaciones antiguas que nos hablen de los términos en que ella habría sido sostenida por Pitágoras, si es que la sostuvo.

La creencia en la transmigración se ha detectado en la historia de la religión y de la filosofía a través de formas muy diversas, y *no siempre* es necesario considerarla como el peregrinar de un alma o *yo sustancial* y *permanente* que va asumiendo distintos cuerpos de animales y humanos como quien se coloca distintos vestidos. Es difícil determinar las características propias de esta doctrina en Empédocles, pero nos inclinamos a pensar que la versión recién parafraseada no se aplica a él.

El lenguaje que nuestro filósofo emplea en el texto número 450 no nos debe confundir y hacernos considerar al *daímon* como una entidad sustancial que mora en un cuerpo, pues podría tratarse de una simple imagen poética. Más bien, las resonancias etimológicas del vocablo elegido por Empédocles, *daímon*, nos llevan a conjeturar que se trata de un «destino», es decir, de la continuidad causal de vidas de vegetales, animales u hombres que marcan el estado inferior de existencia propio del mundo del Odio que ha quebrado la unidad beatífica. Sobre la doctrina en cuestión

Yo ya he sido antes un muchacho y una muchacha,
un arbusto, un pájaro y un mudo pez de mar[180].

Afirma que todas las almas se transforman en todos los animales. Y, en efecto, el maestro de ellos [—pitagóricos—] dice haber sido Euforbo, el que combatió en Troya, manifestando reconocer su escudo.

452 PLUT., *De exil.* 607D: Dice Empédocles que no es la sangre ni nuestro aliento mezclado, oh hombres, lo que produce la esencia y principio del alma[181]; sino que es el cuerpo el que está modelado a partir de éstos, y es terrestre y mortal. Y por haber venido aquí el alma desde otro lado, él llama eufemísticamente «paseo por fuera» al nacimiento, con el más dulce de los nombres. Pero lo cierto es que ella huye y vaga, expulsada por los decretos y leyes divinas.

---

cf. LONG, *A study of the doctrine of metempsychosis in Greece, from Pythagoras to Plato*, Princeton, 1948, y nuestro trabajo «La doctrina de la transmigración en Grecia preplatónica», *Argos* II (1978).

180 Es posible que estas vidas que Empédocles afirma haber asumido ya contengan una referencia a que ha cumplido su ciclo de purgación bajo cada uno de los elementos (subregiones del mundo del Odio, ver nota 170 y frag. 115, 9-12), es decir, las formas humanas representarían al fuego, mientras que luego se alude a seres de la tierra, del aire y del agua respectivamente.

181 Uno de los mayores argumentos elevados por aquellos que sostienen la existencia de una contradicción doctrinaria entre el poema físico y las *Purificaciones* es el de suponer que la física empedóclea no deja lugar para la transmigración del alma, porque cada ser viviente constituye una combinación efímera de los elementos y no hay ningún «yo» o personalidad consciente que pueda subsistir a la disolución del compuesto, teniendo en cuenta que la conciencia es para Empédocles una función de los elementos mismos. Como se puede ver a partir de lo que expresamos en la nota 179, esta objeción de que no existe un sustrato *físico* que posibilite la transmigración, se basa en la concepción de dicha doctrina bajo una forma deter-

453 ARIST., *Del alma* I 4, 408a: Uno podría objetar contra Empédocles esto: puesto que dice que cada una de las partes [del cuerpo] constituye una cierta proporción, ¿es acaso el alma la proporción, o es alguna otra cosa más que se agrega a las partes? Y además ¿es la Amistad causa de una mezcla cualquiera o de aquella que es proporcionada? ¿constituye ella la proporción misma o es otra cosa más allá de la proporción?

---

minada (la asunción de distintos cuerpos por parte de una entidad sustancial permanente) que no tiene por qué haber sido la que Empédocles profesó. De todas maneras, a partir de Cornford (en sus conferencias no publicadas y en *FRtoPh*, págs. 237 y ss.) se buscó dar una solución al problema (pseudoproblema según nosotros) suponiendo que los *daímones* del frag. 115 no son sino porciones o fragmentos de Amistad que se hallan aprisionados en cada cuerpo y, a la muerte, emigran a otros. Este texto de Plutarco y el siguiente de Aristóteles han sido utilizados, precisamente, como principales testimonios en favor de tal hipótesis, y por ello los incluimos aquí. Reconocemos que es atractivo considerar al *daímon* como porción de Amistad porque, si aceptamos la identificación que hace Aristóteles del Esfero con la Amistad (texto núm. 306), cada *daímon* constituiría un fragmento del Esfero y, de ese modo, tendríamos una perfecta coincidencia entre el ciclo cósmico y el del alma. Pero los textos en cuestión no ofrecen ninguna fuerza probatoria: la posibilidad que eleva Aristóteles de que la Amistad constituya «algo más» con respecto a la proporción en que el alma consiste, no deja de ser una elaboración de su propio cuño, y Empédocles no dice nada de eso.

La hipótesis de Cornford fue especialmente desarrollada por O'BRIEN, págs. 325-336, que identifica los *daímones* del frag. 115 con los del frag. 59 y con los que Plutarco menciona en *De tranq. an.* 474B, que se hacen cargo del alma del recién nacido y lo acompañan como ángeles guardianes. Kahn, por su parte, expresa que cree que hay derecho a aceptar la hipótesis *sin evidencia* visto que «la poesía mística de Empédocles coloca problemas irresolubles con el mero análisis textual» (pág. 27).

d) *La región del exilio*[182].

454 (31 B 118) CLEM., *Strom.* III 14: También Empédocles evidencia estar de acuerdo con él (Heráclito, *frag.* 22) cuando dice:

Lloré y me lamenté al ver una región que no me era [acostumbrada.

182 Los cinco textos encabezados por este título aluden, con diferentes matices, al lugar en el cual el alma experimenta su castigo, a saber, la *tierra.* Tal cosa piensan (en especial con referencia al texto núm. 456, que es el que presenta ciertas dudas) BIGNONE, pág. 493 n., JAEGER, *Teología*, págs. 149-150 y n. 91, KAHN, pág. 20, n. 50, y Raven, escribiendo este último que no hay infierno, y la pena se paga en el mundo de los opuestos (*i. e.*, la tierra) (K-R, pág. 352). Nuestra interpretación, no obstante, no se basa en el hecho de que neguemos que el Hades pueda jugar un papel en el contexto de la doctrina de la transmigración, porque ambos términos (el Hades y la vida terrestre como castigo) pueden coexistir perfectamente en la concepción de la vida *post mortem*; para citar un ejemplo de ello, remitimos a la *Ol.* II de Píndaro (cf. vv. 57 y ss.).

El contexto de los frags. 122 y 123 no nos permite dudar de que se está aludiendo a la tierra. Pero la discusión surge en referencia al frag. 121. Proclo (en *Rep.* II 157) relaciona los prados de la Fatalidad de este frag. con la llanura de Láquesis de PLATÓN, *Rep.* X, donde se reúnen las almas antes de que se les asigne la encarnación, testimonio que es aceptado por TRAGLIA, pág. 178. Wilamowitz también ubica estas praderas en el mundo subterráneo (cf. págs. 636-638), y establece una separación entre los frags. 121 y 122 (este último alude incontestablemente a la tierra) a partir de que en el primer caso se habla en tiempo presente y en el segundo en pasado. Ahora bien, en el texto núm. 454 parece muy probable que se aluda al llanto del niño al nacer y, por eso, la región en cuestión debe ser la tierra. Luego, si tomamos como equivalentes la «región que no me era acostumbrada» del frag. 118 y la «triste región» del frag. 121 (WILAMOWITZ, pág. 636, observa que *aterpéa* es una paráfrasis homérica de *asynéthea*), las praderas de la Fatalidad deben ser entendidos también como la tierra. De todos modos, no es posible en esto efectuar afirmaciones demasiado conclusivas, dada la escasez de indicios.

455 (31 B 120) PORF., *Gr. Ninf.* 8, 16: Así, en Empédocles, las potencias conductoras de las almas dicen

Llegamos a esta caverna cubierta...[183].

456 (31 B 121) HIEROCL., *ad c. aur.* 24: [El alma] retorna y recobra su antiguo estado cuando puede huir de lo terrestre y de la

...triste región,

como él mismo dice,

donde el Asesinato, el Rencor y otros grupos de deida- [des funestas,
las míseras Enfermedades, la Corrupción y las obras [disolventes,
merodean en la tiniebla sobre los prados de la Fata- [lidad.

457 (31 B 122) PLUT., *De tranq. an.* 474B: Y además, según Empédocles, ciertos pares de Moiras y de divinidades se hacen cargo de cada uno de nosotros al nacer y nos inician:

Estaban allí el hada Tierra y el hada Sol de larga vista,
la sangrienta Discordia y la Armonía de grave sem- [blante,
la Belleza y la Fealdad, la Rapidez y la Tardanza,
la amable Veracidad y la Incertidumbre de negros ca- [bellos[184].

183 «Conductor de almas» (*psychopompós*) era epíteto del barquero Caronte, que conducía las almas de los muertos hacia el Hades (cf. EURÍPIDES, *Alc.* 362), y de Hermes. Ver también PLATÓN, *Fed.* 107d. La caverna como imagen del mundo terrestre, popularizada por Platón, ha sido supuesta por muchos autores como de origen órfico, punto que no podemos discutir aquí.

184 Sobre estos pares de divinidades (*daímones*) que constituirían algo así como un ángel bueno y uno malo que tutelan

458 (31 B 123) CORNUTO, *Epidrom.* 17: Éstos [—los Titanes—] serían las antinomias de los seres, como las enumera Empédocles en lo que respecta a la naturaleza:

El Nacimiento y la Decadencia, el Reposo y la Vigilia,
el Movimiento y la Quietud, la Grandiosidad de muchas
y la Mácula, el Silencio y la Voz... [*coronas,*

y muchas otras, aludiendo a la mencionada diversidad de las cosas...

e) *La vía de la liberación y su meta.*

459 (31 B 127) EL., *Nat. anim.* XII 7: También dice Empédocles que la mejor migración [del alma] es la de hombre, y si la suerte lo condujera a un animal, se convertirá en león, si a un vegetal, en laurel. Esto es lo que expresa:

Entre las fieras, como leones que se refugian en los [*montes y duermen en tierra*
nacen, y como laureles entre los árboles de hermosa [*melena*[185].

a las almas durante la vida, cf. DÉTIENNE, *op. cit.*, págs. 10-11 y 13, que insiste en que no deben ser confundidos con las potencias del frag. 120, aunque en ambos casos se trata de demonios «funcionales» distintos de los *daímones*-almas del frag. 115 (pág. 15). Al colocar en la traducción la palabra «hada» nos inspiramos en BIGNONE, pág. 495 n. Todas estas divinidades femeninas (aparentemente inspiradas en el catálogo de las nereidas de HOMERO, *Il.* XVIII 39 y ss.), lo mismo que las del frag. siguiente, proporcionan una imagen colorida de las tensiones contradictorias y agónicas del mundo del Odio.

185 Todo parece indicar que la liberación del ciclo solamente puede ser lograda a través de un proceso ascendente de transmigraciones que supone, en cada reino, ciertas formas superiores.

460 (31 B 146) CLEM., *Strom.* IV 150: Añade Empédocles que las almas de los sabios se convierten en dioses, escribiendo esto:

Y, al fin, llegan a ser adivinos, poetas, médicos
y príncipes, entre los hombres que habitan sobre la [*tierra,*
a partir de entonces florecen como dioses, superiores [*en dignidad*[186].

461 (31 B 147) CLEM., *Strom.* V 122: Cuando vivimos con piedad y justicia, obtenemos aquí la beatitud, pero más beatos seremos después de la partida de aquí, poseyendo la bienaventuranza no por algún tiempo, sino pudiendo reposar por la eternidad:

Los que comparten la morada de los inmortales, los [*que en la misma mesa*
se hallan, apartados de las aflicciones humanas, indes- [*tructibles,*

expresa la poesía filosófica de Empédocles[187].

186 Compárese con el frag. 133 de Píndaro. Empédocles, precisamente, reúne las condiciones de adivino, poeta y médico, rangos que evidencian la inminencia de la apoteosis o liberación del ciclo de la transmigración.

187 Los mitos griegos contenían la representación de un futuro feliz, en una tierra lejana, al cual podían acceder los individuos privilegiados —los Campos Elíseos o las Islas de los Bienaventurados (cf. HOMERO, *Od.* IV 56 y ss.; HESÍODO, *Trabajos* 170-173; PÍNDARO, *Ol.* II 70 y ss.: en este último caso se accede allí después de muerto). Tal imagen debe haber estado presente en Empédocles, a modo de una figura simbólica (al igual que en el caso de la Edad de Cipris, ver nota 169) de la unidad beatífica que reconquistarán los espíritus al liberarse del mundo del Odio.

f) *Preceptos y prohibiciones.*

462 (31 B 136) S. E., *Adv. math.* IX 127: Los seguidores de Pitágoras, de Empédocles y del restante número de itálicos, expresan que no sólo existe una comunidad recíproca entre nosotros y los dioses, sino también respecto de los animales irracionales. Pues hay un espíritu único que se propaga a través de todo el mundo a modo de alma y que nos unifica con aquéllos. Por eso cuando los matamos y nos alimentamos con sus carnes, pecamos de injusticia e impiedad, como destruyendo a nuestros parientes. De ahí que estos filósofos exhortaban a abstenerse de los seres animados y decían que pecaban de impiedad los hombres que «enrojecen el altar de los Bienaventurados con sangre caliente», y Empédocles expresa en algún lado:

¿No cesaréis este estrepitoso asesinato? ¿No veis
que os devoráis unos a otros con necedad de espí-
[ritu? [188].

463 (31 B 137) Oríg., *C. Celso* V 49: Éstos [pitagóricos], en virtud de la fábula del alma que muta de cuerpos, se abstienen de los seres animados y [dicen que] alguien

...levantando a su hijo
lo degüella haciendo una plegaria, el gran insensato...

464 (31 B 135) Arist., *Ret.* I 13, 1373b: Y como dice Empédocles respecto de no dar muerte al ser animado, puesto que ello no es justo para algunos e injusto para otros,

188 La prohibición de matar y alimentarse de animales, íntimamente ligada a la doctrina de la transmigración, parece haber constituido el precepto fundamental dentro de los *katharmoí* o ritos purificatorios. El tardío testimonio de Jámblico, *V. P.* 108 y ss., lo coloca como una imposición del propio Pitágoras.

Pero la ley que vale para todos, a través del
éter de vasto reino y del rayo inmensurable se extiende
[por doquier...

465 (31 B 140) Plut., *Quest. conv.* III 1, 646D: Y según parece a partir de Empédocles no sólo es necesario abstenerse por completo del laurel, entre las plantas, sino también se deben rehuir todos los demás árboles:

Manteneos completamente aparte de las hojas de lau-
[rel [189].

466 (31 B 141) Gelio, IV 11, 9-10: ...En el poema de Empédocles, que siguió las enseñanzas de Pitágoras, se encuentra este verso:

Miserables, del todo miserables, mantened las manos
[apartadas de las habas.

...Los que juzgaron más diligente y sabiamente los poemas de Empédocles afirman que en este lugar «habas» (*kýamoi*) significan los testículos, a los que según el estilo pitagórico los llama oculta y simbólicamente habas, que son los causantes del quedar encinta (*kyeín*) y muestran la fuerza del engendrar humano... [190].

189 Porque el laurel constituye, entre las plantas, la migración privilegiada del *daímon* que marcha hacia su liberación. Ver texto núm. 459.

El infinitivo *échesthai* tiene valor de imperativo, lo mismo que en el fragmento siguiente.

190 La prohibición de comer habas es considerada por Aristóteles, frag. 195 Rose, y por D. L., VIII 34, como precepto pitagórico. Bignone, pág. 505 n., sugiere que la explicación de la prohibición que da Gelio puede haber sido deducida de la norma de continencia sexual que se atribuye a Empédocles, especialmente por Hipólito en el texto núm. 445.

467 (31 B 143) TEÓN ESM., 15, 7: Pues dice Empédocles:

Cortándola de cinco fuentes en indestructible bronce...
[con esta agua] debe uno lavarse[191].

g) *La «mente sagrada»*[192].

468 (31 B 133) CLEM., *Strom.* V 81: Pues a lo divino, dice el poeta de Agrigento,

191 ARISTÓTELES, *Poét.* 21, 1457b, nos dice que «cortándola» tiene aquí el significado de «extrayéndola». Estaríamos ante una purificación con agua lustral (BIGNONE, pág. 508 n., nos remite a EURÍPIDES, *Ifig. Taúr.* 1167).

192 Los dos fragmentos siguientes nos enfrentan a uno de los aspectos de la filosofía de Empédocles más difíciles de interpretar. A pesar de que los tres primeros versos del frag. 134 se asemejan, por su crítica al antropomorfismo, a la descripción negativa del Esfero del frag. 29, no podemos identificar a esta mente divina e inefable con él (a riesgo, en tal caso, de considerar al Esfero no como una fase del ciclo sino como una eterna presencia), porque en el último verso se la superpone al mundo. Tampoco es seguro que deba asimilarse a la Amistad, pues en los fragmentos no hay mayores indicios que permitan tal cosa, salvo quizás el v. 23 del frag. 17 donde se afirma que gracias a Afrodita los hombres «tienen amorosos pensamientos». Se trata, por cierto, de una máxima representación de lo divino que abarca el cosmos entero y que, a partir del adjetivo «inefable» (que no es una óptima traducción de *athésphatos*; cf. *LSJ*, s. v.), parece poseer una trascendencia respecto del mundo y, en el ámbito de éste, constituir la heredad o prolongación de la absoluta sacralidad y perfección del Esfero.

Los fragmentos en cuestión son colocados por Bignone en el poema físico junto con el 131 y 132, basándose en que TZETZES, *Chil.* VII 522, los remite a un supuesto libro tercero de dicho poema. Pero preferimos seguir a DK, porque el contexto que ofrecen las *Purificaciones* nos resulta más adecuado para ellos. Para la identificación de la mente sagrada con la Amistad, cf. BIGNONE, págs. 643-644. GUTHRIE, II, págs. 262-263, insiste adecuadamente en la diferencia de esta divinidad con los elementos y descubre en ello un paso im-

No es posible traerlo al alcance de nuestros ojos
o apresarlo con las manos, medio por el cual la mayor
vía de persuasión accede a la mente de los hombres.

469 (31 B 314) AMONIO, *De interpr.* 249, 1: Por esto también el sabio Agrigento, tras haber fustigado a los mitos de los poetas que se refieren a los dioses como siendo de forma humana, agregá, principalmente sobre Apolo —de quien continuaba versando su discurso— pero también mostrando el mismo tipo de opinión sobre todo dios en sentido absoluto:

Pues no luce una cabeza humana sobre sus miembros,
ni se elevan dos ramas de su espalda,
no tiene pies, ni veloces rodillas, ni velludos órganos [viriles,
sino que sólo es mente sagrada e inefable,
que se lanza por el mundo entero con veloces pensa-[mientos.

Aludiendo con «sagrada» también a la causa que está más allá del intelecto.

portante hacia el descubrimiento futuro del quinto elemento y hacia la concepción de la realidad incorpórea. Un agudo análisis del vocabulario de Empédocles en referencia a la mente sagrada, conteniendo sugestivas y originales direcciones para la investigación, se hallará en C. A. DISANDRO, *Filosofía y Poesía en el pensar griego. Anaxágoras, Empédocles, Demócrito*, La Plata, 1974, págs. 239-247. Los epítetos de *hieré* y *athésphatos* implican, apunta este autor, «la total posesión del vigor originario, no compartido como tal en el decurso mundano, aunque comunicable y actuante (*hieré*); la absoluta concentración del carácter divino, que impide adscribir ese pensar a un numen configurado, a una existencia repartida... El carácter íntimo y eficaz correspondería a *hieré*; la nota de excluyente-capacidad incircunscrita (a los elementos y a las potencias míticas) a *athésphatos*» (página 246).

VIII. Fragmentos probablemente auténticos [193].

a) *De la Naturaleza* [194].

470 (31 B 1) D. L., VIII 60:

Oye tú, Pausanias, hijo del sabio Anquites.

---

193 Las notas correspondientes a este capítulo sólo se referirán a cuestiones relativas a la traducción y a la lectura del texto griego (sobre todo cuando nos apartamos de la lección que figura en DK), excepto cuando los textos hayan sido transcritos en los capítulos anteriores y dichas cuestiones hayan sido ya referidas en sus notas. Sin embargo, cuando sea imprescindible para su comprensión, podremos agregar una somera nota explicativa, siempre que el texto sea presentado en este capítulo por primera vez.

El orden en que ubicamos los fragmentos es el que aparece en DK, dado que ésta no es una versión bilingüe y ello redundará en la comodidad del lector que siga el texto griego de dicha obra. Por lo demás, el orden de DK es, como señalan K-R, pág. 322, «hoy generalmente aceptado» (a falta de otro mejor, agreguemos), salvo por aquellos que, como F. Solmsen, poseen una interpretación del ciclo cósmico distinta de la reconstrucción según la hipótesis de la «doble cosmogonía» y, en consecuencia, proponen una secuencia acorde con ella. De todas maneras, las características del estilo de Empédocles, signado por repeticiones («lo que es necesario, es bueno decirlo aún dos veces» dice en el frag. 25), retrocesos temáticos (por ej., frag. 35, 1-2) y demás recursos, determina que nunca podrá conocerse la secuencia del libro original.

Bignone propuso una serie bastante diversa de la de Diels, cf. el apéndice VI de su obra, págs. 651-676. Algunas de sus sugerencias nos parecen aceptables: a) que después del proemio (frag. 1-5) y de hablar de los elementos, es de suponer que Empédocles se refirió inmediatamente a las dos fuerzas cósmicas, por lo que los frags. 18, 16 y 19 estarían mejor ubicados a continuación del 7; b) que se podría colocar más abajo el grupo 8-15 (según nuestra opinión podría ir después del 23); c) que a continuación de los fragmentos que hablan del Esfero y de su disrupción (27 al 31) sería adecuado suponer que vienen los textos que refieren la formación del cielo y los cuerpos cósmicos; d) pero

471 (31 B 2) S. E., *Adv. math.* VII 122:

Pues las destrezas extendidas por los miembros son
[limitadas,
y muchos los males que los acosan y embotan sus pen-
[samientos.
Y tras observar sólo una pobre parte de una vida que
[no es vida [195]*,*
destinados a muerte temprana, se fugan como humo al
[ser arrebatados,
persuadidos tan sólo de aquello que cada uno encontró
dispersados hacia todas partes, todos se jactan de haber
[descubierto la totalidad.
Y es así que esto [196] *no es visible a los hombres, ni lo*
[pueden oír
ni puede ser abrazado por la inteligencia. Pero tú, ya
[que hasta aquí te has acercado
te enterarás de no más de lo que la comprensión del
[mortal puede alcanzar.

472 (31 B 3) S. E., *Adv. math.* VII 124:

Pero, oh dioses, apartad de mi lengua la locura de
[aquellos [197]

Bignone llevaría demasiado lejos la suposición de que el filósofo describió primero la formación propia del período de la Amistad creciente y, por consecuencia, coloca demasiados fragmentos antes que los que hablan del Esfero.

194 Ver nuestra nota 34.

195 «De una vida que no es vida» es traducción de *zoês abíou*, conjetura de Scaliger no adoptada por DK. El MS. trae *zoési bíou.*

196 El conjunto de verdades que Empédocles va a explicar.

197 De aquellos hombres profanos en general (y no de aquellas cosas, tomamos el *tōn* como masculino). No creemos que se aluda en especial a los filósofos de alguna escuela determinada (Bignone, por ej., pensaba en los eléatas).

y esparcid de mis labios sagrados una fuente pura;
y a ti, Musa[198], *virgen muy celebrada de blancos brazos,*
te imploro: cuanto es lícito oír a los seres efímeros
envíalo desde la morada de la Piedad impulsando mi
[dócil carruaje.
Mas nunca te forzarán a aceptar las flores de la glo-
[riosa honra
que procede de los mortales, y por ello a hablar más
[allá de lo que la sacralidad permite,
con osadía, puesto que en la cima de la sabiduría estás
[sentada.
Pero vamos, observa con toda tu destreza de qué modo
[cada cosa se hace patente
y al poseer una visión no confíes en ella más que en
[el oído,
ni en el oído resonante más que en las revelaciones de
[la lengua;
y de ninguno de tus otros órganos, en cuanto que son
[una vía para inteligir,
alejes tu confianza, sino que intelige cada cosa por el
[medio en que se haga patente.

473 (31 B 4) CLEM., *Strom.* V 18:

En los viles hay, empero, mucha disposición a descon-
[fiar de los que son poderosos.
Tal como aconseja el testimonio de nuestra Musa,
comprende esto, filtrado[199] *mi discurso en tus entrañas.*

474 (31 B 5) PLUT., *Quaest. conv.* VIII 8, 728E:

...A esconderlas, mudo, dentro del ánimo[200].

198 La musa Calíope, si comparamos con el frag. 131.

199 «Filtrado», *diassethéntos*, de DK. Clemente trae *diatmethéntos*, retenido por Bignone.

200 Véase el contexto del verso citado en el texto núm. 274. Bignone reconstruye el verso de otro modo (págs. 61 y ss.), nosotros seguimos a DK.

475 (31 B 6) AECIO, I 3, 20; S. E., *Adv. Math.* X 315:

Escucha, primero, las cuatro raíces de todas las cosas:
Zeus brillante, Hera dadora de vida, Aidoneo
y Nestis, que con sus lágrimas hace brotar la fuente
[mortal[201].

476 (31 B 7) HESIQ.:

Increados [los elementos][202].

477 (31 B 8) PLUT., *adv. Col.* 1111F; AECIO, I 30, 1:

Y te diré otra cosa: no existe nacimiento de ninguno
[de los
seres mortales, ni tampoco un fin en la funesta muerte,
sino que solamente la mezcla y el intercambio de lo
[mezclado
existen, y esto es llamado nacimiento por los hombres.

478 (31 B 9) PLUT., *adv. Col.* 1113A:

Y éstos, cuando mezclados en forma de hombre llegan
[a la luz[203] *del éter,*
o en forma de un tipo de fiera salvaje, o de arbusto

201 Mucho se ha hablado de la alusión pitagórica contenida en este fragmento. Y, en realidad, si lo comparamos con el juramento pitagórico de la *tetraktýs* (ésta, dice, «contiene la fuente y las raíces de la eterna naturaleza», cf. *Versos de oro* 47-48 (ed. Young) y AECIO, I 3, 8 = DK 58B15), encontramos significativos elementos comunes: la tétrada, la fuente, las raíces. Pero no se puede probar que el texto que transmite el juramento pitagórico sea anterior al siglo III a. C., por lo cual sería más prudente suponer que las tradiciones pitagóricas de época ya tardía habrían recogido la influencia del poema empedócleo, porque suponían que Empédocles (y aun Parménides !) habían sido pitagóricos.

202 Se trata de una glosa del lexicógrafo Hesiquio.

203 El texto original está corrupto, y «la luz del» de nuestra traducción no tiene correlato en el texto de DK, donde sólo dice *eis aithéra* («al éter»). Seguimos a Bignone, que recoge la palabra «luz» (*phós*) que aparece en los manuscritos.

o de pájaro, a esto lo llaman entonces nacer,
y cuando se separan, a esto a su vez lo llaman muerte
[desdichada.
No usan los nombres con justicia, y aún yo mismo me
[expreso así por la costumbre.

479 (31 B 10) PLUT., *adv. Col.* 1113A:

Muerte... vengadora...

480 (31 B 11) PLUT., *adv. Col.* 1113C:

Ingenuos: pues no poseen pensamientos de largo al-
[cance
aquellos que suponen que lo que previamente no era
[puede llegar a ser,
o que algo puede morir y ser completamente destruido.

481 (31 B 12) PS. ARIST., *M. J. G.* 2, 6, 975b; FILÓN, *De aet. mundi* 2, 3, 5:

Pues es imposible que algo llegue a ser a partir de lo
[que no es,
y es irrealizable e inconcebible[204] *que perezca lo que*
[es,
porque siempre estará allí donde pueda ser ubicado
[por cualquiera en toda ocasión.

482 (31 B 13) AECIO, I 18, 2; PS. ARIST., *M. J. G.* 2, 28, 976b:

No hay nada en el todo que sea vacío o lleno.

483 (31 B 14) PS. ARIST., *M. J. G.* 2, 28, 976b:

Y, del todo, nada hay vacío: ¿de dónde, pues, podría
[provenirle algo más?

[204] *ápyston*, «inconcebible» es conjetura de Mangey tomada por DK. Pero Filón tiene *ápauston*.

484 (31 B 15) PLUT., *adv. Col.* 1113D:

Un hombre sabio no podría predecir esto en su corazón:
que mientras viven eso que llaman vida,
mientras tanto existen, y miserias y dichas les sobre-
[vienen,
pero antes de que los mortales se ensamblen y [des-
[pués de que] se disuelvan, no son nada.

485 (31 B 16) HIPÓL., VII 29:

Pues así como antes eran, así también serán, y nunca,
[creo,
el Tiempo inconmensurable quedará vacío de este
[par[205].

486 (31 B 17) SIMPL., *Fís.* 157, 25 y 161, 14; PLUT., *Amat.* 756D; CLEM., *Strom.* V 15:

Algo doble diré: Una vez creció hasta ser Uno solo
desde muchos, y otra vez se separó hasta ser muchos
[desde Uno[206].
Doble es la generación de los seres mortales, doble su
[desaparición;
pues una generación es procreada y hecha perecer por
[la concurrencia de todas las cosas[207],
y otra es criada y se volatiliza a su vez al separarse
[éstas.
Y ellos nunca cesan de cambiar ininterrumpidamente,
ya confluyendo hasta ser Uno por causa de la Amistad,
ya, en cambio, conducido cada uno separado por el
[rencor del Odio.

[205] La Amistad y el Odio.
[206] El sujeto, tácito, podría representar a la totalidad de los seres del universo (cf. GUTHRIE, II, pág. 153). Otra posibilidad es la de tomar a lo Uno como sujeto.
[207] Cf. nota 102.

⟨Así, en tanto se habituaron a constituirse en Uno des-
[de muchos⟩[208]
y como, a su vez, al separarse lo Uno se realizan los
[muchos,
de este modo están sujetos al nacimiento y su vida no
[es estable;
pero en tanto que nunca cesan de intercambiar ininte-
[rrumpidamente,
así, siempre son, inmutables a lo largo del ciclo.
Pero vamos, oye mi relato, pues la enseñanza hace
[crecer la mente.
Como ya dije antes al indicar los confines de mi relato,
algo doble diré: Una vez creció hasta ser Uno solo
desde muchos, y otra vez se separó hasta ser muchos
[desde Uno:
fuego, agua, tierra y la inmensa altura del aire,
y el funesto Odio separado de ellos, igual en todo res-
[pecto[209],
y la Amistad entre ellos, semejante en largo y en ancho.
Obsérvala con el intelecto, no quedes con ojos de asom-
[bro:
es ella a quien la consideran innata en los miembros
[de los mortales,
y por ella tienen amorosos pensamientos y realizan
[amigables tareas,
llamándola por el nombre de Alegría o de Afrodita;
sin que la haya percibido, yendo y viniendo entre ellos,
[ningún
hombre mortal. Oye, empero, el trayecto no engañoso
[de mi discurso.

[208] Verso que falta en los manuscritos y añadido por DK sobre la base de que está presente en el frag. 26, cuyos versos 5, 6, 9-12 y 1 son, respectivamente, la repetición (con pocas variantes) de los 7, 8, 10-13 y 29 de este frag. 17. Ver las notas al texto núm. 317.

[209] Ver el final de la nota 66.

Todos ellos son semejantes y de la misma edad,
pero cada uno es dueño de diferentes prerrogativas y
[posee su propio carácter,
y predominan por partes en el girar del tiempo.
Y, además de ellos, nada hay que se produzca ni que
[cese de ser.
Pues si perecieron ininterrumpidamente, ya no podrían
[ser;
¿Y qué cosa podría hacer que el todo crezca? ¿Y de
[dónde podría provenir?
¿Y de qué modo podría desaparecer, ya que nada está
[carente de ellos?
Ellos son, empero, los mismos, pero corriendo uno a
[través de otro
llegan a ser tales y cuales cosas, y son siempre y con-
[tinuamente los mismos.

487 (31 B 18) PLUT., *de Is. et Os.* 370D:

Amistad.

488 (31 B 19) PLUT., *de prim. frig.* 952B:

Amistad que liga[210].

489 (31 B 20) SIMPL., *Fís.* 1124, 9:

En la masa de los miembros mortales es claramente
[visible esto:
a veces, por causa de la Amistad, confluyen en uno
[todos
los miembros a los que les ha tocado formar un cuerpo,
[en la plenitud de la vida floreciente;
y a veces, nuevamente, partidos por malvadas Discor-
[dias,

[210] Plutarco expresa que así llama Empédocles al «elemento húmedo» (?), contrario al fuego o elemento disolvente.

cada uno vaga por separado en la rompiente de la vida.
Y del mismo modo ocurre con los arbustos y con los
[peces que moran en el agua,
con las fieras que se guarecen en los montes y con las
[aves de alado vuelo.

490 (31 B 21) SIMPL., *Fís.* 159, 13; ARIST., *De Gen. y Corr.* I 1, 314b; GAL., *de simpl. med. temp.* II 1; PLUT., *de prim. frig.* 949F; ARIST., *Met.* III 4, 1000a [211]:

Y vamos, observa estos testimonios para los discursos
[anteriores [212],
por si hubiera en lo precedente alguna carencia en
[cuanto a su forma,
observa al sol brillante [213] *a la vista y totalmente cálido,*
y a cuantos seres inmortales están empapados de ca-
[lor [214] *y resplandor radiante,*
y a la lluvia, sombría y glacial por encima de todo;
y de la tierra surgen cosas firmes [215] *y sólidas.*
En el Rencor todos tienen aspecto distinto y se hallan
[escindidos,
pero en la Amistad marchan juntos y se desean mu-
[tuamente.
De ellos procede, pues, todo lo que fue, es y será,
brotaron los árboles, los hombres y las mujeres,

211 Este fragmento es interesante desde un punto de vista lingüístico como ejemplo de las variaciones que Empédocles realiza de las formas épicas tradicionales. Cf. VAN GRONINGEN, en *Mnemosyne* XXIV 2, 174 (cit.).

212 Ver nota 77.

213 Traducimos *leukón* por «brillante».

214 *eldei* («por el calor») es conjetura de DK.

215 *thelemná*, con épsilon, «cosas firmes», es colocada por DK a partir del *thélemnon* de Hesiquio en el códice Marciano. Simplicio trae *thelemá* («por su voluntad») o *thelemná* (ambas con eta). Otra lección es *thélymna* (Sturz), que O'BRIEN, pág. 267, cree probablemente correcta.

las fieras, los pájaros y los peces que se nutren en el
[agua,
y también los dioses de larga vida, superiores en dig-
[nidad.
Son ellos, pues, los mismos, pero corriendo uno a tra-
[vés de otro
se vuelven de apariencia diversa; hasta tal punto se
[transmutan por la mezcla.

491 (31 B 22) SIMPL., *Fís.* 160, 26; TEOFR., *De Sens.* 16:

Todos ellos están en concordia con sus propias partes,
el Radiante [216]*, la tierra, el cielo y el mar,*
partes que se hallan en los seres mortales, alejados de
[ellos.
Del mismo modo, aquellas cosas que son más aptas
[para la mezcla
se aman entre sí, habiéndose vuelto semejantes por
[obra de Afrodita.
Pero son rivales aquellas que mucho se distinguen unas
[de otras
por su origen, por su composición y por la figura que
[llevan impresa,
totalmente extrañas a la coexistencia y muy afligidas
a causa de los designios del Odio [217]*, pues es quien les*
[ha dado origen.

492 (31 B 23) SIMPL., *Fís.* 159, 27:

Y como cuando los pintores decoran las ofrendas reli-
[giosas
—hombres bien diestros en su arte por la comprensión
[que poseen—

216 *ēléktor*, radiante, es epíteto homérico del sol y casi su sinónimo.

217 *neikeos ennesíēisin* («a causa de los designios del Odio») es conjetura de Panzerbieter.

ellos, tomando pinturas multicolores en sus manos
y mezclándolas con armonía, con un poco más de unas [y menos de otras,
ejecutan con ellas figuras que se asemejan a todas las [cosas,
creando árboles, hombres y mujeres,
fieras, aves y peces que se nutren en el agua,
y también dioses de larga vida, superiores en dignidad.
Así, no dejes que el engaño arrastre tu ánimo a creer [que existe alguna otra
fuente de donde procedan las cosas mortales, al menos [de las innumerables que se manifiestan.
Antes bien, debes admitir esto con certeza, ya que oíste [el relato de parte de un dios.

493 (31 B 24) PLUT., *de def. orac.* 418C:

...Haciendo que un extremo se toque con el otro
no se debe proseguir sólo uno de los senderos de mis [relatos[218].

494 (31 B 25) PLATÓN, *Gorgias* 498e:

...Pues lo que es necesario, es bueno decirlo aún dos [veces.

495 (31 B 26) SIMPL., *Fís.* 33, 18[219].

Y predominan por partes en el girar del ciclo,
y se consumen unos en otros y se acrecientan en la [parte que le asigna el destino.
Son ellos, pues, los mismos, pero corriendo uno a tra- [vés de otro
se vuelven hombres y diversas razas de fieras

218 La interpretación, como observa VAN GRONINGEN, *Mnemos.* 24, 2, 181, es insegura. Quizás Empédocles solicita una lectura «cíclica» de su poema.

219 En este frag. se repiten varias líneas del frag. 17. Cf. notas 82 a 86.

ya confluyendo en un único orden por causa de la [Amistad
ya, en cambio, conducido cada uno separado por el [rencor del Odio,
hasta que creciendo juntamente queden totalmente sub- [sumidos y se vuelvan Uno.
Así, en tanto se habituaron a constituirse en Uno desde [muchos
y como, a su vez, al separarse lo Uno se realizan los [muchos,
de este modo están sujetos al nacimiento y su vida no [es estable;
pero en tanto que ellos nunca cesan de cambiar inin- [terrumpidamente,
así, siempre, son, inmutables a lo largo del ciclo.

496 (31 B 27) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 926D; SIMPL., *Fís.* 1183, 28[220]:

Allí ni se distinguen los veloces miembros del sol[221]
ni el frondoso género[222] *terrestre, ni el mar.*
Así, permanece firme en el hermético reducto de la [Armonía
el redondo Esfero que goza de la quietud[223] *que lo [rodea.*

220 Tomamos la cita de Simplicio y de Plutarco como un único fragmento. Ver fin de nota 106 y las citas de los doxógrafos en textos núms. 285 y 340.

221 Para la versión de DK de este verso se desechan las variantes de Plutarco.

222 Plutarco, que transmite este verso, tiene *génos* («género»), que es sustituido por *ménos* («vigor», «fuerza») por Bergk, conjetura recogida por DK. En favor de lo primero, cf. VAN GRONINGEN, «Trois notes sur Empédocle», *Mnemosyne* 9 (1956), 221.

223 Tomamos *moniei* como derivado del verbo *ménō* y, en consecuencia, traducimos «quietud»: ver esp. JAEGER, *Teología* pág. 142. La otra posibilidad era derivarlo de *mónos*, como Diels, y traducir «soledad». Cf. *LSJ*.

497 (31 B 27a) PLUT., *Max. cum princip. phil.* 777C:

No hay disputa ni lucha inconveniente en sus miem-
[bros[224].

498 (31 B 28) ESTOB., I 15, 2:

Pero [era] por todas partes igual ⟨a sí mismo⟩[225] *y*
[completamente ilimitado,
redondo Esfero que goza de la quietud que lo rodea[226].

499 (31 B 29) HIPÓL., VII 29; SIMPL., *Fís.* 1124, 1:

Pues de su espalda no se elevan dos ramas,
ni hay pies en él, ni rodillas veloces, ni órganos geni-
[tales,
sino que era un Esfero ⟨por todas partes⟩ igual a sí
[mismo.

500 (31 B 30) ARIST., *Met.* III 4, 1000b; SIMPL., *Fís.* 1184, 12:

Pero una vez que el magno Odio se crió en sus miem-
[bros
y se lanzó en busca de sus prerrogativas, al cumplirse
[el tiempo
que, ciertamente, les fue establecido por el vasto jura-
[mento...

501 (31 B 31) SIMPL., *Fís.* 1184, 2:

Todos los miembros del dios se agitaron unos tras otros.

224 Atribuido por Wilamowitz a Empédocles. Alude indudablemente al Esfero (contra esto, no obstante, ver MINAR, página 135, n. 2).

225 *heoi*, «a sí mismo» es agregado de DK. Vertimos aquí *apeiron* por la más obvia traducción de «ilimitado», pero para ZELLER, ZN, pág. 781, significa «redondo», remitiendo al frag. 434 de ESQUILO y a ARISTÓTELES, *Fís.* 207a.

226 K-R, pág. 326, consideran que este fragmento y el 27 constituyen uno solo.

502 (31 B 32) [ARIST.], *de ling. insecab.* 972b:

La articulación liga dos cosas[227].

503 (31 B 33) PLUT., *De amic. multit.* 95A:

Como cuando el jugo de higuera hizo cuajar y cohe-
[sionó la blanca leche...[228].

504 (31 B 34) ARIST., *Meteor.* IV 4, 381b:

Habiendo unido harina con agua...[229].

505 (31 B 35) SIMPL., *Del Cielo*, 528, 30 y 587, 8, *Fís.* 32, 11; ARIST., *Poét.* 25, 1461a; ATEN., X 423; PLUT., *Quaest. conv.* 677D[230]:

Mas yo, volviendo sobre mis pasos, transitaré el camino
[de los himnos
que antes pronuncié, trasvasando un discurso de otro,
esto es: cuando el Odio alcanzó el fondo máximo
del torbellino, y la Amistad llega al centro del remo-
[lino,
allí, entonces, todos ellos confluyen hasta ser uno solo,
no en seguida, sino uniéndose voluntariamente por uno
[y otro lado.
Y al mezclarse éstos surgieron millares de razas mor-
[tales;
pero muchos permanecieron sin mezclarse, alternando
[con los que estaban confundidos

227 Podría quizá referirse a la articulación de los miembros animales obrada por la Amistad. Cf. BIGNONE, pág. 426. Verso reconstruido por DK.

228 Según surge del contexto de Plutarco, el verso ilustra la unión realizada por la Amistad.

229 Empédocles habría introducido la comparación con un panadero para aludir a lo mismo que en los dos fragmentos anteriores (el participio *kollésas* es masculino).

230 Para este fragmento ver nota 108.

—todos aquellos que el Odio retenía en suspenso. Pues [él aún, no sin reproches
se alejó totalmente de ellos hacia los últimos límites [del círculo,
sino que en parte permanecía y en parte había aban- [donado los miembros.
Pero siempre, cuanto más se alejaba, tanto más se [producía
la amable e inmortal embestida de la irreprochable [Amistad.
En seguida se hicieron mortales aquellos que antes co- [nocieron la inmortalidad,
y mezclados[231] *los que antes eran puros, trocando sus [rumbos.*
Y al mezclarse éstos surgieron millares de razas mor- [tales,
dotadas de toda clase de figuras, algo maravilloso de [contemplar.

506 (31 B 36) ESTOB., *Ecl.* I 10, 11; ARIST., *Met.* III 4, 1000b:

Al confluir éstos, el Odio se colocó en el confín[232].

231 *zorá*, que vertimos como «mezclados» nos enfrenta a un problema muy discutido; referimos *prín* («antes») a *ákreta* («puros», sin mezcla).

En cambio, varios eruditos, consideraron a *zorós* con el significado de sin mezcla o puro, es decir, lo contrario, por ej. M. R. ARUNDEL, en *CR* 76 (1962), 109-111, y WEST, *CR* 80 (1966), 135-136. La primera autora prefiere la versión de la cita de Aristóteles en *Poét.*, *zorá te prín kékreto*, en vez de *zorá te tá prín ákreta* de Plutarco y Ateneo, y cree que es preferible tomar *prín* con *zorá*. Pero más convincente nos parece O'BRIEN, *CR* 79 (1965), 1-4, con quien está de acuerdo nuestra traducción.

232 K-R, pág. 347 n., propone que esta línea no es sino el v. 7 del frag. 35.

Tomamos *ex* como adverbial.

507 (31 B 37) ARIST., *De Gen. y Corr.* II 6, 333a:

La tierra acrecienta su propio cuerpo[233], *y el éter al [éter.*

508 (31 B 38) CLEM., *Strom.* V 48:

Pero vamos, te diré primeramente el origen del sol[234],
y de dónde llega a ser manifiesto todo lo que ahora [vemos,
la tierra, el mar de olas agitadas, el aire húmedo
y el titán éter, que encierra todas las cosas en su ciclo.

509 (31 B 39) ARIST., *Del Cielo* II 13, 294a:

Si fueran realmente infinitas las profundidades de la [tierra y el éter abundante,
como vanamente circula por la lengua de muchos
y surge de la boca de quienes sólo ven una pequeña [parte del todo[235].

510 (31 B 40) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 920C:

El sol de agudos dardos y la bienhechora luna.

511 (31 B 41) MACROB., *Sat.* I 17, 46:

Pero habiéndose reunido éste se traslada alrededor del [vasto cielo.

512 (31 B 42) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 929C:

...Ella cubrió sus rayos,
al pasarle por arriba, y oscureció tanta parte de la tierra
cuanta es la anchura de la luna de ojos brillantes[236].

233 «Cuerpo», *démas*. Otros MSS. traen *génos*.

234 Cf. nota 72.

235 Según Aristóteles, Empédocles censuraba aquí a Jenófanes para quien, de acuerdo con DK 21A47 y 21B28, las raíces de la tierra llegaban a lo infinito.

513 (31 B 43) FILÓN, *de prov.* II 70; PLUT., *De fac. in orbe lun.* 929E:

Así el rayo [solar] tras golpear el ancho círculo de la [luna...[237].

514 (31 B 44) PLUT., *De Pyth. or.* 400B:

Lanza sus rayos al Olimpo[238] *con temerario semblante.*

515 (31 B 45) AQ. TAC., 16, 43, 6M:

Alrededor de la tierra gira una luz circular y extraña.

516 (31 B 46) PLUT., *De fac. in orbe lun.* 925B:

Como gira el eje de un carro, que en la punta [rue-[da]...[239].

517 (31 B 47) ANECD., *Bekk.* I 337, 13:

Ella observa el círculo sagrado de su señor, que tiene [enfrente[240].

518 (31 B 48) PLUT., *Plat. Quest.* 1006F:

La tierra produce la noche al interponerse a los res-[plandores ⟨del sol⟩.

---

[236] El primer verso y la mitad del segundo son inciertos. Seguimos la lección de DK.

[237] Se alude al reflejo de la luz solar en la luna y su vuelta a la tierra. El texto latino de Filón quizá permite la reconstrucción del verso siguiente a éste: cf. BIGNONE, pág. 436.

[238] El cielo. El sujeto es el sol.

[239] Ver texto núm. 366 y nota.

[240] El sujeto es la luna. Traducimos *hagés* como «sagrado» y no «redondo».

519 (31 B 49) PLUT., *Quaest. conv.* VIII 3, 720E:

De la noche, desierta, ciega...[241].

520 (31 B 50) TZETZES, *Alleg.* 83:

Desde el mar trae Iris viento o enorme lluvia[242].

521 (31 B 51) HEROD., *Schem. Hom.* en STURZ, *Et. Gud.* 745:

Hacia lo alto velozmente...[243].

522 (31 B 52) PROCLO, *Timeo* II 8, 26:

Debajo del suelo arden muchos fuegos.

523 (31 B 53) ARIST., *De Gen. y Corr.* II 6, 334a; *Fís.* II 4, 196a:

En su recorrido se encontró de este modo, pero a me-[nudo de otro[244].

524 (31 B 54) ARIST., *De Gen. y Corr.* II 6, 334a:

El éter se hundía en la tierra con grandes raíces.

525 (31 B 55) ARIST., *Meteor.* II 3, 356a:

Mar, sudor de la tierra.

---

[241] Plutarco cita el fragmento con referencia al aire oscuro «de la noche...».

[242] Se habla del arco iris. Cf. el frag. 32 de Jenófanes.

[243] Corre el fuego. «Hacia lo alto», *anópaion*: cf. HOM., *Od.* I 320.

[244] El contexto de la cita de Aristóteles de este fragmento y del siguiente es éste: «Pues el Odio obra la separación [de los elementos], pero el éter es transportado hacia arriba no por obra del Odio sino, según dice, como por azar (sigue el frag. 53). Y otras veces expresa también que el fuego por su propia naturaleza se conduce hacia arriba, y el éter, dice, (sigue el frag. 54)».

526 (31 B 56) HEFEST., *Ench.* 1, 2, 13:

La sal se cristalizó por el impulso de las radiaciones
[del sol.

527 (31 B 57) SIMPL., *Del Cielo* 586, 29; ARIST., *Del Cielo* III 2, 300b:

En ella[245] *brotaron muchas cabezas sin cuello,*
y vagaban brazos desnudos desprovistos de hombros,
y erraban ojos solitarios carentes de frente.

528 (31 B 58) SIMPL., *Del Cielo* 587, 18:

Miembros aislados... erraban.

529 (31 B 59) SIMPL., *Del Cielo* 587, 20:

Pero cuando una divinidad[246] *se mezcló más y más con*
[otra divinidad,
éstos[247] *se reunían según el modo en que cada uno se*
[encontraba,
y muchos otros, además de ellos, se engendraron inin-
[terrumpidamente.

530 (31 B 60) PLUT., *adv. Col.* 1123B:

Rebaños que doblan los pies al marchar[248]*, de innume-*
[rables manos.

531 (31 B 61) EL., *Nat. anim.* XVI 29; SIMPL., *Fís.* 371, 33; ARIST., *Fís.* II 7, 198b:

Muchos seres con un rostro y con un pecho de cada
[lado nacieron,

---

245 En la tierra.
246 «Divinidad» es traducción de *daímon*; ver notas 178 y 181.
247 Los miembros animales.
248 Con estas siete palabras vertimos *heilípoda*. Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnanre...*, s. v.

y surgió prole vacuna con rostro humano, y a la inversa,
vástagos humanos con cabeza de buey, y combinaciones
[de partes varoniles
con partes de naturaleza femenina, equipados con oscu-
[ros[249] *órganos [genitales].*

532 (31 B 62) SIMPL., *Fís.* 381, 29; ARIST., *Fís.* II 8, 199b:

Y ahora, vamos, oye cómo a los nocturnos retoños de
[hombres y mujeres
llorosas los condujo hacia arriba el fuego cuando se
mi relato, pues, no es vano ni necio. [separó;
Primero se elevaban de la tierra[250] *formas de naturaleza*
[completa,
que poseían porciones de ambos, agua y calor,
a éstos los enviaba hacia arriba el fuego, que deseaba
[alcanzar a su semejante.
Empero ellos no ostentaban aún la figura graciosa de
[sus miembros,
ni la voz, ni el órgano propio de los varones.

533 (31 B 63) ARIST., *Gen. Animal.* I 18, 722b:

Pero estaba dispersa la naturaleza de los miembros:
[parte en el [semen] del varón...

534 (31 B 64) PLUT., *Quaest. nat.* 917C:

Y le sobreviene también el deseo, que determina el
[acoplamiento merced a la digestión.

---

249 «Oscuros», *skieróis* es tomado por DK. Diels y Burnet leían *steírois*, «estériles».
250 Relacionamos *chthónos* con el verbo y no con el sustantivo *týpoi*; en ese caso hubiera habido que traducir «formas de tierra», como lo hacen DIELS y MILLERD, pág. 70. Cf. O'BRIEN, págs. 203-204.

535 (31 B 65) ARIST., *Gen. Animal.* I 17, 723a:

Fueron vertidos en las [*regiones*] *puras: unos se vol-*
[*vieron mujeres*
al toparse con el frío ⟨*en cambio otros machos, al to-*
[*parse con el calor*⟩.

536 (31 B 66) ESC. a EURÍP., *Fen.* 18:

Praderas quebradas... de Afrodita[251].

537 (31 B 67) GAL., *in Epid.* VI 48:

Pues en su parte más cálida, el vientre es procreador
[*de machos;*
por eso los varones son morenos, de constitución más
y más velludos. [*fuerte*[252]

538 (31 B 68) ARIST., *Gen. Animal.* IV 8, 777a:

Al décimo día del octavo mes se produce el pus blan-
[*co*[253].

539 (31 B 69) PROCLO, *Rep.* II 34, 25:

Dos veces procreadoras[254].

540 (31 B 70) RUFO EFES., *De nom. part. hom.* 229, 166, 11:

Recipiente de piel[255].

251 Llama así al órgano sexual femenino. El escoliasta que cita este fragmento expresa que allí «tiene lugar el nacimiento de los hijos».

252 *hadromelésteroi* es corrección de Karsten. Los MSS. traen *androdésteroi* («viriles»), retenido por Bignone.

253 O sea, la leche de la madre, que según nos indica Aristóteles era concebida como producto de la putrefacción de la sangre.

254 Por el contexto de la cita sabemos que se alude a las mujeres, que pueden concebir a los siete o nueve meses.

255 Así llamaría Empédocles a la más delgada de las dos membranas que envuelven el feto. *amnion* significa «piel de cordero» pero, como observa CHANTRAINE (*Diction.*, cit.) Empédocles podría haber puesto la palabra en relación con *Od.* III 444, donde significaba un vaso para recoger la sangre del sacrificio.

541 (31 B 71) SIMPL., *Del Cielo*, 529, 28:

Por si fuera algo endeble tu convicción sobre estas
[*cosas,*
[*te diré*] *cómo, cuando el agua, la tierra, el éter y el*
[*sol*
se mezclaron, se produjeron figuras y colores de seres
[*mortales,*
tantos como ahora existen armonizados por Afrodita...

542 (31 B 72) ATEN., VIII 3348:

Cómo grandes árboles y peces marinos...[256].

543 (31 B 73) SIMPL., *Del Cielo* 530, 5:

Y así entonces Cipris, después de que humedeció la
[*tierra en la lluvia,*
aprestándose a darles formas[257], *las entregó al veloz*
[*fuego para que las consolide...*

544 (31 B 74) PLUT., *Quaest. conv.* V 10, 4, 685F:

Conduciendo a la estirpe no musical de los prolíferos
[*peces*[258].

256 Esta línea probablemente debe pertenecer al contexto del fragmento anterior.

257 *eidea* es lección de DK aprobada por Bignone. Diels originariamente traía *idea* («calores»).

258 El sujeto podría haber sido Afrodita, *ámouson* («extraño a las musas», «no musical») alude, poéticamente, a la mudez de los peces.

545 (31 B 75) SIMPL., *Del Cielo* 530, 8:

Y los que, entre ellos[259], *están constituidos por un in-*
[terior compacto y un exterior blando,
habiendo obtenido tal acuosidad de manos de Cipris...

546 (31 B 76) PLUT., *Quaest. conv.* I 2, 5, 618B; PLUT., *de fac. in orbe lun.* 927F:

Esto ocurre en las pesadas conchas de los seres que
[habitan el mar,
y por cierto, de los caracoles y de las tortugas de piel
[pétrea:
allí verás a la tierra habitando la parte más exterior
[de la piel[260].

547 (31 B 77-78) PLUT., *Quaest. conv.* III 2, 2, 649C; TEOFR., *caus. plant.* I 13, 2:

[Y los árboles] de perennes hojas y frutos, florecieron
con abundancia de frutos todo el año, según el aire[261].

548 (31 B 79) ARIST., *Gen. Animal.* I 23, 731a; TEOFR., *caus. plant.* I 7, 1:

Y así primero producen sus huevos[262] *los grandes árbo-*
[les del olivo...

[259] Entre los animales. Pero según Bignone se incluirían también los vegetales.

[260] Citado por Plutarco con el objeto de mostrar que la divinidad no siempre coloca el fuego en la parte superior y la tierra en la inferior.

[261] «Según el aire» alude —nos aclara el contexto de Teofrasto— al tipo de mezcla que ella puede tener. Estas dos líneas fueron reunidas por Karsten y, según apunta BIGNONE, pág. 548, describirían una edad de oro del mundo.

[262] Empédocles presenta una analogía entre animales y plantas.

549 (31 B 80) PLUT., *Quaest. conv.* V 8, 2, 683D:

Por eso son de maduración tardía las granadas y sucu-
[lentas[263] *las manzanas.*

550 (31 B 81) PLUT., *Quaest. nat.* 912C; ARIST., *Tóp.* IV 5, 127a:

El vino es el agua que procede de la corteza, podrida
[en la madera.

551 (31 B 82) ARIST., *Meteor.* IV 9, 387b4:

Lo mismo son los pelos, las hojas, las espesas alas de
[los pájaros
y las escamas nacidas sobre los robustos miembros.

552 (31 B 83) PLUT., *De fort.* 98D:

...A los erizos, en cambio,
se les ponen tiesos en las espaldas los pelos, como agu-
[dos dardos.

553 (31 B 84) ARIST., *De Sent.* 2, 437b:

Como cuando alguien que proyecta salir se arma de
[una antorcha
durante la noche invernal, llama de ardiente fuego,
colocando linternas que protegen de toda clase de vien-
éstas dispersan el soplo de los vientos agitados, [tos;
pero la luz salta hacia fuera en tanto que es más sutil
y brilla a lo largo del umbral[264] *de la casa con indo-*
[mables rasgos.

[263] Es discutible el significado de *hypérphloia*, que aquí decidimos traducir por «suculentas».

[264] Alejandro, en su comentario al pasaje de Aristóteles, supone que aquí *belós* quiere decir «cielo», y así traduce DK; Bignone, en cambio, coloca *orizzonte*. Pero «umbral» es el significado corriente de la palabra.

Así entonces[265] *el antiguo fuego, encerrado en membra-*
[nas
y en finos velos, se recluyó[266] *en la redonda pupila,*
velos éstos que estaban perforados por milagrosos pa-
[sajes.
Ellos preservaban el agua profunda que fluye en torno
[de la pupila,
pero dejaban pasar el fuego, en tanto que es más sutil.

554 (31 B 85) SIMPL., *Fís.* 331, 3:

Y la benévola llama obtuvo una fútil parte de tierra[267].

555 (31 B 86) SIMPL., *Del Cielo* 529, 21:

De ellos produjo los ojos indestructibles la divina Afro-
[dita.

556 (31 B 87) SIMPL., *Del Cielo* 529, 24:

Habiéndolos conectado Afrodita con broches de cari-
[ño[268].

557 (31 B 88) ARIST., *Poét.* 21, 1458a; ESTRAB., VIII 364:

...Una única visión se produce de ambos.

558 (31 B 89) PLUT., *Quaest. Nat.* 916D:

Debes saber que hay emanaciones de cuantas cosas
[existieron...

265 En el tiempo en que Afrodita creó los ojos.

266 *locházeto*, «se recluyó». Algunos manuscritos, en cambio, traen *echeúato*.

267 Simplicio nos hace saber que se habla de la constitución de las partes u órganos de los animales, por lo cual este texto debe referirse a los ojos, cuya pupila contiene una llama (cf. el fragmento anterior).

268 Nuevamente se refiere a los ojos, lo mismo que el fragmento siguiente.

559 (31 B 90) PLUT., *Quaest. Conv.* IV 1, 3, 663A; MACR., *Sat.* VII 5, 17:

Así lo dulce cogió a lo dulce, lo amargo se lanzó sobre
[lo amargo,
lo agrio fue hacia lo agrio, y lo cálido se colocó sobre
[lo cálido[269].

560 (31 B 91) ALEJ., *Cuest.* II 23:

Con el vino... concuerda mejor, en cambio con el aceite no quiere[270].

561 (31 B 92) ARIST., *Gen. Animal.* II 8, 747a:

[Como] el cobre mezclado con el estaño[271].

562 (31 B 93) PLUT., *de def. or.* 433B:

Con el tejido de lino se mezcla el brillo del claro aza-
[frán[272].

563 (31 B 94) PLUT., *Quaest. Nat.* 39:

Y el color negro en el fondo de un río surge de la
[sombra,
y lo mismo se observa en los antros de las cavernas[273].

269 Explicación del proceso de nutrición a partir del principio de atracción de los semejantes.

270 Dicho del agua, que se mezcla con el vino mas no con el aceite.

271 Según Aristóteles, al hablar Empédocles de las mulas, daba este ejemplo de cómo puede producirse algo sólido a partir de la mezcla de dos cosas que no lo son.

272 Este verso alude al proceso del teñido de telas. Para nuestra traducción hemos seguido el texto tal cual aparece en los manuscritos (*krókou... aktís*, «el brillo... del azafrán). [DK, en cambio, trae *kókkos... aktés* («la baya del saúco»), según respectivas conjeturas de Diels y Wilamowitz.]

273 Fragmento transmitido a través de la traducción latina de Gilberto Longolio (1542), hecha sobre un original griego hoy perdido.

564 (31 B 95) SIMPL., *Del Cielo* 529, 26:

Cuando ellos[274], *en manos de Cipris, por vez primera [fueron producidos.*

565 (31 B 96) SIMPL., *Fís.* 300, 19; ARIST., *Del Alma* I, 5, 410a:

Y la amable tierra, en los crisoles de su amplio pecho,
obtuvo dos octavas partes del fulgor de Nestis,
y cuatro de Hefesto. Y nacieron los blancos huesos
milagrosamente ajustados con el cemento de Armonía.

566 (31 B 97) ARIST., *Part. Animal.* I 1, 640a:

...La espina dorsal...[275].

567 (31 B 98) SIMPL., *Fís.* 32, 3; 331, 3:

Y la tierra se encontró con ellos en proporciones casi [iguales,
con Hefesto, con la lluvia y con el éter resplandeciente,
tras amarrar en los puertos terminales de Cipris,
ya en proporción un poco mayor o menor que el máxi- [mo.
Y de ellos nació la sangre y otras formas de carne.

568 (31 B 99) TEOFR., *De Sens.* 9:

Retoño de carne... [*el oído*].

569 (31 B 100) ARIST., *De Respir.* 7, 473a-b:

De este modo todos los seres inspiran y expiran: en [todos ellos se extienden
a lo largo de la superficie del cuerpo tubos de carne [vacíos de sangre,

---

[274] Los ojos.

[275] Explica Aristóteles que la actual forma de la espina dorsal se debió a una rotura por torsión.

y en sus bocas, abundantes conductos perforan
los últimos extremos de la piel de parte a parte, de tal [modo que la sangre
es albergada, al tiempo que se obtiene un libre acceso [para el éter.
Entonces, cuando la delicada sangre se retira de allí,
el éter hirviente irrumpe con furiosas olas,
y cuando ella salta fuera, se produce la expiración. Tal [como cuando una muchacha
juega con una clepsidra de brillante bronce:
Cuando coloca su esbelta mano sobre la boca del tubo
y la sumerge en la masa de agua plateada que retro- [cede,
nada de lluvia penetra en el vaso, sino que es apartada
por el volumen de aire que presiona desde dentro sobre [los abundantes orificios,
hasta que ella deje de contener la abundante corriente. [Entonces, por el contrario,
al retroceder el soplo aéreo penetra una cantidad equi- [valente de agua.
Del mismo modo, cuando el agua se halla en la pro- [fundidad del bronce
estando cubierta la boca o poro por la carne mortal,
el éter exterior que presiona por entrar retiene la lluvia
controlando su superficie sobre las puertas de la criba [estrepitosa,
hasta que ella suelte su mano. Entonces, al revés de lo [que antes ocurría,
al avanzar el soplo aéreo una cantidad equivalente de [agua emprende la retirada.
Y lo mismo sucede con la delicada sangre que se agita [a lo largo de los miembros
cuando volviendo sobre sus pasos se retira al interior,
al punto desciende la corriente de éter, precipitándose [en oleadas,

pero cuando aquélla salta hacia afuera, en seguida se
[expira una cantidad semejante.

570 (31 B 101) PLUT., *De Curios.* 520E; *Quaest. nat.* 917E; Ps. ALEJ., *problem.* III 102:

Rastreando con sus narices partículas de los miembros
[de las fieras,
aquellas que dejaron detrás de sus pies sobre el tierno
[césped [mientras vivían]...

571 (31 B 102) TEOFR., *De Sens.* I 305, 8:

Así, todos los seres poseen parte de respiración y olfato.

572 (31 B 103) SIMPL., *Fís.* 331, 10:

Así, por voluntad de la Fortuna, todas las cosas poseen
[pensamiento.

573 (31 B 104) SIMPL., *Fís.* 331, 13:

Y en tanto que a las cosas más livianas les tocó reunir-
[se en su caída...[276].

574 (31 B 105) PORF., *De Styge* en ESTOB., *Ecl.* I 49, 53:

Nutrido [el corazón] en los mares de sangre latiente
es allí donde principalmente está lo que los hombres
[llaman inteligencia:
pues la sangre que rodea al corazón es para los hom-
[bres la inteligencia.

575 (31 B 106) ARIST., *Del Alma* III 4, 427a; *Met.* III 5, 1009b:

[276] A juicio de Bignone este fragmento pertenecería a la cosmogonía de la Amistad creciente, en contraste con el 53 (pág. 475).

En los hombres la comprensión crece de acuerdo con
[lo presente.

576 (31 B 107-109)[277] TEOFR., *De Sens.* 10; ARIST., *Met.* II 4, 1000b y *Del Alma* I 2, 404b:

Pues por la tierra vemos la tierra, por el agua el agua,
por el éter el divino éter, por el fuego el destructivo
[fuego,
el cariño por el cariño, y el odio por el odio funesto.
A partir de ellos se constituyeron en armonía todos los
[seres
y por ellos piensan y experimentan placer y aflicción.

577 (31 B 108) ARIST., *Met.* III 5, 1009b; FILÓP., *Met.* 486, 13:

En tanto que se vuelven diversos, en esa medida siem-
[pre su
pensamiento también se aplica a cosas diversas...

578 (31 B 110) HIPÓL., VII 29; S. E., *Adv. Math.* VIII 286:

Pues si tú, sosteniéndolas[278] *bajo tu mente firme,*
piadosamente llegas a contemplarlas, con inmaculadas
[disciplinas,
entonces todas ellas te estarán presentes para toda la
[vida,

[277] Tomamos estos dos fragmentos como formando una sola pieza, de acuerdo con la sugerencia de GUTHRIE, II, pág. 229, n. 3. En DK los tres primeros versos forman el fragm. 109 y los dos últimos el 107.

[278] Se alude a las doctrinas reveladas a Pausanias por Empédocles, con alto margen de probabilidad. Ciertas palabras que se utilizan en este fragmento (por ej., *epopteúseis* en el v. 2) muestran a las claras que nos hallamos en el marco de una enseñanza de carácter iniciático.

y a partir de ellas adquirirás muchas otras: pues cre-
[cen por sí mismas
en cada carácter, según sea la naturaleza de cada uno.
Mas si tú aspiraras a cosas distintas, que entre los
[hombres
existen por millares, miserias que embotan los pensa-
[mientos,
entonces sin duda ellas[279] *te abandonarán rápidamente*
[con el girar del tiempo,
añorando llegar al que es su propio origen:
sabe, pues, que todas las cosas poseen pensamiento y
[una porción de inteligencia.

579 (31 B 111) D. L., VIII 59; CLEM., *Strom.* VI 30:

De cuantos remedios hay para los males y resguardo
[para la vejez
te informarás, porque para ti solo realizaré yo todo
[esto.
Apaciguarás la furia de los infatigables vientos, que
[sobre la tierra
se agitan y destruyen con sus soplos los campos culti-
[vados.
Y aún, si quieres, dirigirás sus soplos en sentido favo-
[rable;
y colocarás después de la lluvia sombría una sequía
[oportuna
para los hombres, y después de la sequía estival dis-
[pondrás
las corrientes que nutren a los árboles y que irrigan
[el éter[280],
y retornarás del Hades el vigor de un hombre muerto.

---

[279] Las verdades o doctrinas verdaderas que, en caso de que el discípulo no sea capaz de conservarlas, retornarán al «reino de la Piedad», que es «su propio origen»: cf. frag. 3.

[280] La parte final de este verso es de reconstrucción dudosa.

b) *Purificaciones.*

580 (31 B 112) D. L., VIII 62; CLEM., *Strom.* VI 30:

Oh amigos, que en la gran villa que mira al rubio
[Agrigento
habitáis, en las alturas de la ciudad, dedicados a no-
[bles tareas,
venerables puertos para los extranjeros, ignorantes del
[mal[281],
os saludo. Yo, dios inmortal para vosotros, ya no más
voy honrado por todos, tal como lo merezco, [mortal,
coronado con cintas y con floridas guirnaldas.
Cuando llego a las villas florecientes, por ellos[282],
hombres y mujeres, soy adorado. Y me siguen
a miles preguntándome dónde está el camino que lleva
[al beneficio,
los unos requiriendo vaticinios, los otros, para las en-
[fermedades
más diversas buscan escuchar una palabra curativa,
pues desde hace tiempo están atravesados por arduos
[⟨dolores⟩[283].

581 (31 B 113) S. E., *adv. math.* I 302:

¿Pero por qué me ocupo de estas cosas, como si reali-
[zase una gran empresa,
puesto que me hallo por encima de los hombres mor-
[tales en todo desgraciados?

---

[281] Este verso, que falta en D. L., es transmitido por DIODORO, XIII 83. Para Fränkel es espurio.

[282] Referimos *toîsin* («por ellos») al «todos» del v 5, con DK. Bignone, en cambio, lo vincula con las cintas y las guirnaldas.

[283] *amph'odýneisin* es conjetura de Bergk.

582 (31 B 114) CLEM., *Strom.* V 9:

Oh amigos, sé que la verdad está presente en las pala-
que yo pronunciaré; pero muy difícil se hace [bras
para los hombres e irritante el impacto de la convicción
[sobre su ánimo[284].

583 (31 B 115) HIPÓL., VII 29; PLUT., *de exil.* 607C, *De Is. et Os.* 361C; PLOT., IV 8, 1:

Hay un oráculo de la Necesidad, antiguo decreto de
[los dioses,
eterno, sellado con vastos juramentos, [que dice]:
Cuando alguien pecaminosamente mancha sus miem-
[bros con sangre derramada
o, errado ⟨por causa del Odio⟩[285] *emite un vano jura-*
[mento,
éstos, espíritus que tienen asignada una larga vida,
por treinta mil estaciones deben vagar lejos de los
[Bienaventurados,
naciendo a lo largo del tiempo bajo todo tipo de figu-
[ras mortales
que truecan uno por otro los penosos rumbos de la
Pues el vigor del éter los empuja hacia el mar, [vida.
el mar los escupe hacia el suelo terrestre, la tierra a
[los rayos
del sol resplandeciente, y éste los lanza a los torbellinos
[del éter:
uno los recibe del otro, pero todos los aborrecen.
Yo también soy ahora uno de ellos, exilado de los dio-
[ses y vagabundo,
por haber confiado en el furioso Odio.

---

[284] Comparar con PARMÉNIDES, frag. 8, v. 12.
[285] Conjetura de Diels.

584 (31 B 116) PLUT., *Quaest. Conv.* IX 5, 745C:

...[La Gracia] aborrece a la insoportable Necesidad.

585 (31 B 117) D. L., VIII 77; HIPÓL., I 3:

Yo ya he sido antes un muchacho y una muchacha,
un arbusto, un pájaro y un mudo pez de mar.

586 (31 B 118) CLEM., *Strom.* III 14:

Lloré y me lamenté al ver una región que no me era
[acostumbrada.

587 (31 B 119) CLEM., *Strom.* IV 12; PLUT., *de exil.* 607D:

De cuánto honor y de qué cima de felicidad...

588 (31 B 120) PORF., *Gr. Ninf.* 8, 61, 19:

Llegamos a esta caverna cubierta...

589 (31 B 121) HIEROCL., *ad c. aur.* 24; PROCLO, *Rep.* II 157, 24, y *Crát.* 103; SINES., *de provid.* 1:

...Triste región
donde el Asesinato, el Rencor y otros grupos de deida-
[des funestas,
las míseras Enfermedades, la Corrupción y las obras
[disolventes[286],
merodean en la tiniebla sobre los prados de la Fata-
[lidad.

590 (31 B 122) PLUT., *de tranq. an.* 474B:

Estaban allí el hada Tierra y el hada Sol de larga vista,
la sangrienta Discordia y la Armonía de grave sem-
[blante,

---

[286] Traducimos *érga reustá* por «obras disolventes» siguiendo a Bignone, pero la interpretación es controvertida.

la Belleza y la Fealdad, la Rapidez y la Tardanza,
la amable Veracidad y la Incertidumbre de negros
[cabellos.

591 (31 B 123) CORNUTO, *Epidrom.* 17:

El Nacimiento y la Decadencia, el Reposo y la Vigilia,
el Movimiento y la Quietud, la Grandiosidad de muchas
y la Mácula, el Silencio y la Voz... *[coronas,*

592 (31 B 124) CLEM., *Strom.* III 14; TIMÓN, fr. 10 Diels:

¡Ay! Oh raza miserable de los mortales, del todo des-
[venturada,
de qué discordias y lamentos habéis nacido.

593 (31 B 125) CLEM., *Strom.* III 14:

De los vivientes hace muertos, cambiando sus figuras,
⟨y de los muertos, vivientes⟩.

594 (31 B 126) PLUT., *de esu carn.* 998C; PORF. en ESTOB., *Ecl.* I 49, 60:

La reviste con una túnica de carne que le es extraña.

595 (31 B 127) EL., *N. H.* XII 7:

Entre las fieras, como leones que se refugian en los
[montes y duermen en la tierra,
nacen, y como laureles entre los árboles de hermosa
[melena.

596 (31 B 128) PORF., *De abst.* II 20 y ss.:

Entre ellos no se hallaba el dios Ares, ni el Combate,
ni era rey Zeus, ni Cronos, ni Poseidón,
sino que era reina Cipris.

Y ganaban los favores de ella con piadosas ofrendas,
con pinturas de animales, con bálsamos de delicada
[fragancia,
con sacrificios de mirra pura, con perfumado incienso,
y derramando en el suelo libaciones de rubia miel.
Pero el altar no era regado con la violenta sangre de
[los toros[287]*,*
sino que lo más abominable entre los hombres era
el devorar los sagrados miembros tras arrebarles la
[vida[288]*.*

597 (31 B 129) PORF., *V. Pitág.* 30; D. L., VIII 54:

Había entre ellos un hombre de saber trascendente,
quien adquirió vastísima riqueza en su mente,
señor de todo tipo de obras sabias.
Cuando proyectaba todo el poder de su mente,
observaba con facilidad cada una de todas las cosas
[[que serían]
tanto en diez como en veinte vidas de hombres.

598 (31 B 130) ESC. a NIC., *Ther.* 452, 36, 22:

Y todos eran dulces y amables con los hombres
—las fieras y los pájaros, y brillaba la amabilidad.

599 (31 B 131) HIPÓL., VII 31:

Si en gracia de un ser efímero[289]*, Musa inmortal,*

---

287 Visto el doble significado de *phónos*, la traducción alternativa sería «con la violenta masacre de los toros». *akrétoisi* («violentas») es conjetura de Scaliger.

288 Vertimos *thymós* por «vida», aunque en otros casos la tradujimos por «ánimo».

289 «Ser efímero» a nuestro juicio debe aludir al propio Empédocles. La interpretación es difícil; Diels lo tomaba en sentido neutro («algo efímetro») y para Kranz y Wilamowitz se trataría de una persona, quizá Pitágoras.

⟨te agradó⟩[290] *que nuestras solicitudes llegaran a tu [corazón,*
acude otra vez ahora a este suplicante, Calíope,
que va a exponer un recto discurso sobre los dioses [felices.

600 (31 B 132) CLEM., *Strom.* V 140:

Feliz aquel que obtuvo la riqueza de los pensamientos [divinos,
miserable, en cambio, aquel a quien sólo lo ocupa una [oscura opinión sobre los dioses.

601 (31 B 133) CLEM., *Strom.* V 8:

No es posible traerlo al alcance de nuestros ojos
o apresarlo con las manos, medio por el cual la mayor
vía de persuasión accede a la mente de los hombres.

602 (31 B 134) AMONIO, *De Interpr.* 249, 1:

Pues no luce una cabeza humana sobre sus miembros,
ni se elevan dos ramas de su espalda,
no tiene pies, ni veloces rodillas, ni velludos órganos [viriles,
sino que sólo es mente sagrada e inefable,
que se lanza por el mundo entero con veloces pensa- [mientos.

603 (31 B 135) ARIST., *Ret.* I 13, 1373b; CIC., *Rep.* 11, 19; S. E., *Adv. Math.* IX 126:

Pero la ley que vale para todos, a través del
éter de vasto reino y del rayo inmensurable se extiende [por doquier...

---

290 Conjetura de Wilamowitz (*háde toi*).

604 (31 B 136) S. E., *Adv. Math.* IX 127:

¿No cesaréis este estrepitoso asesinato? ¿No veis
que os devoráis unos a otros con necedad de espíritu?

605 (31 B 137) S. E., *Adv. Math.* IX 129; ORÍG., *C. Celso* V 49:

Y el padre, levantando a su hijo que ha cambiado de [forma,
lo degüella haciendo una plegaria, el gran insensato. [Ellos no saben[291]
lo que hacen al sacrificar al suplicante. Y él, además, [sordo a los clamores,
tras degollarlo prepara en sus recintos el malévolo [festín.
Del mismo modo, el hijo apresa al padre y los niños [a la madre,
y arrebatándose la vida comen de su propia carne.

606 (31 B 138) ARIST., *Poét.* 21, 1457b:

Extrayendo la vida con el bronce...[292].

---

291 Cf. VAN GRONINGEN, *Mnemos* (1956), 221-224, de quien tomamos la versión de *aporeúntai* (enmienda de Diels, los manuscritos traen *poreúntai*) como «sans savoir ce qu'ils font». Van Groningen propone distinguir en el episodio que narra el fragmento entre: a) el sacrificador propiamente dicho (v. 1), b) los ayudantes del sacrificador («ellos», v. 2) y c) el dueño de casa que, según lo acostumbrado, contrataba a los sacrificadores.

292 Aristóteles cita este fragmento junto con el 143 como ejemplos de metáfora. Aquí la palabra «extrayendo» (*aroúsas*) significa «cortando» (*tamónta*), exactamente a la inversa que en el otro fragmento mencionado. Por otra parte, estamos ante el único texto de Empédocles donde aparece la palabra *psyché*, que traducimos por «vida».

607 (31 B 139) PORF., *De abst.* II 31:

¡Ay de mí! ¿Por qué un día despiadado no me hizo pe-
[recer
antes de haber pensado [cometer] en mis labios el
[criminal acto de la voracidad?

608 (31 B 140) PLUT., *Quaest. conv.* III 1, 2, 646D:

Manteneos completamente aparte de las hojas de laurel.

609 (31 B 141) GELIO, IV 11, 9; DÍDIMO, *Geoponic.* II 35, 8; CALÍM., fr. 128; CRATES, fr. 17:

Miserables, del todo miserables, mantened las manos
[apartadas de las habas.

610 (31 B 142) Papiro 1012, col. 18 VOLL. HERC., *Coll. alt.* VII 15:

Pues a él, ni el palacio cubierto de Zeus que lleva la
[égida
⟨lo recibe, ni tampoco el techo de Hades ni el de la
[voz quejumbrosa⟩[293].

611 (31 B 143) TEÓN ESM., 15, 7; ARIST., *Poét.* 21, 1457b:

Cortándola de cinco fuentes en indestructible bronce...

612 (31 B 144) PLUT., *De coh. ira* 464B:

...Hacer ayuno de la maldad.

[293] El segundo verso posee muchas lagunas, y nosotros lo traducimos de acuerdo con la feliz conjetura de DK. Creemos que se habla del espíritu (*daimon*) transmigrante (que no alcanza ni la vida beatífica ni el descanso perdurable después de la muerte) y no de la divinidad del frag. 134, 4-4, como quiere ZAFIROPULO, pág. 303. De todas maneras, no queda claro el sentido de las últimas palabras.

613 (31 B 145) CLEM., *Protr.* 2, 27:

Puesto que estáis agitados por insoportables maldades
nunca aliviaréis el ánimo de las infortunadas afliccio-
[nes.

614 (31 B 146) CLEM., *Strom.* IV 150:

Y, al fin, llegan a ser adivinos, poetas, médicos
y príncipes, entre los hombres que habitan sobre la
[tierra,
a partir de entonces florecen como dioses, superiores
[en dignidad.

615 (31 B 147) CLEM., *Strom.* V 122:

Los que comparten la morada de los inmortales, los
[que en la misma mesa
se hallan, apartados de las aflicciones humanas, indes-
[tructibles.

616 (31 B 148) PLUT., *Quaest. conv.* V 8, 2, 683E:

[El cuerpo,] tierra que envuelve a los mortales[294].

617 (31 B 149) PLUT., *Quaest. conv.* 8, 2, 683E:

[Aire] que reúne las nubes.

618 (31 B 150) PLUT., *Quaest. conv.* V 8, 2, 683E:

[Hígado] de abundante sangre.

619 (31 B 151) PLUT., *Amat.* 756E:

Afrodita... que otorga la vida[295].

[294] Plutarco cita este fragmento y los dos siguientes como epítetos utilizados por Empédocles. La ubicación en las *Purificaciones* que le asigna DK (a quien seguimos) no es, por cierto, segura. BIGNONE, pág. 510, cree que podrían estar muy bien en el poema físico.

[295] Plutarco compara este epíteto dado por Empédocles a Afrodita con el de «fecunda» que le da Sófocles.

620 (31 B 152) ARIST., *Poét.* 21, 1457b:

...Vejez del día...[296].

621 (31 B 153) HESIQ.:

Baubó[297].

622 (31 B 153a) TEÓN ESM., 104, 1:

...En siete semanas...[298].

---

296 Nos transmite Aristóteles que ésta era una metáfora de la tarde.

297 Nombre del vientre. La palabra nombraba tradicionalmente a un personaje femenino relacionado con la leyenda y culto de Démeter y con el orfismo.

298 Tal es el término de tiempo en que, según Teón, se formaba el feto según Empédocles.

ANAXÁGORAS DE CLAZÓMENAS

INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el estudio de Anaxágoras.*

Quien aliente el propósito de acceder mínimamente al pensamiento de Anaxágoras de Clazómenas más allá de lo que, en esquemas no sólo excesivamente simplistas sino también portadores de una ingenuidad pintoresca —en cuanto ponen, en pensadores del dorado «siglo de Pericles», conceptos o razonamientos que resultan pueriles, por poco que hubiera avanzado el espíritu humano en la aventura del saber—, ofrecen los manuales de segunda o tercera mano, tendrá frente a sí un panorama curioso, en primer término, y en seguida complicado.

Quizá con la excepción de Parménides, de ningún otro filósofo presocrático se ha ocupado Platón con la pasión que se apoderó de él cuando creyó que, en el libro de Anaxágoras, hallaría bosquejada su propia cosmovisión, que por su parte diseñó de distintas maneras hasta darle cabida plena en el *Timeo*. Si a Platón mismo le faltaban aún trechos que recorrer para arribar a ese punto, ¿qué podía hallar de eso en un libro escrito más de setenta años antes? De ahí que pronto trocase la apasionada esperanza —en lo que había de procurarle dicho libro— en penosa decepción, sin abandonar por eso su propia búsqueda.

Naturalmente, Platón hace algo más que transmitirnos sus impresiones y expectativas: de algún modo nos parafrasea las primeras páginas del libro (texto núm. 666). Esto es algo que, en general, no podemos leer directamente en obras anteriores a Aristóteles. Menos común aún es que se nos informe acerca del precio de venta del libro y de la difusión de que gozaba (texto núm. 665).

Diógenes Laercio (texto núm. 699) nos refiere las palabras iniciales del libro (en forma algo descuidada, pero que por otras fuentes podemos reconstruir mejor), acaso sintetizando lo que tanto impresionó a Platón: «todas las cosas estaban juntas; después, al llegar el intelecto, las ordenó cósmicamente».

Aunque la cita de Diógenes no sea exacta, nos sugiere un contexto rico como pocos para la reflexión. Y si bien sólo ha llegado hasta nosotros —a través de citas— algo más de un millar de palabras (griegas) presuntamente originarias de Anaxágoras, la gran mayoría de ellas nos hablan de esos momentos primeros del universo, o de las raíces que de ese pasado conserva el mundo actual. Ahora bien, conocemos casi todas esas frases gracias al extenso comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles. Y sucede que Simplicio cita muchas veces las mismas frases de Anaxágoras, pero no sólo de maneras diversas sino también mezclándolas con paráfrasis y comentarios propios o pertenecientes a Teofrasto u otros autores, hasta el punto en que llegamos a dudar cuáles son las citas hechas correctamente y de cómo podemos acercarnos mejor al texto original.

Pero si bien el examen del pensamiento de Anaxágoras tendría que comenzar por allí, lo real es que, en el mejor de los casos, se interpretan los fragmentos de la recopilación de Diels según los esquemas trazados por Aristóteles y Teofrasto —a lo sumo discutiéndolos,

pero con primacía de estos últimos—, o bien se escriben manuales siguiendo directamente tales esquemas (o sea, se suprime el problema). Así es como hasta no hace mucho los manuales nos presentaban a Empédocles, Anaxágoras y atomistas como presuntos «reconciliadores» de Heráclito con Parménides; o bien, más modernamente, como «pluralistas», frente al monismo metafísico de Parménides.

Con tal metodología, tendremos que aceptar lo que quería Aristóteles: estos filósofos «pluralistas» han buscado los «principios» (*archaí*) y «elementos» (*stoicheîa*) de todas las cosas: cuatro para Empédocles (agua, aire, fuego, tierra), infinitos «átomos» para Leucipo y Demócrito, infinitas «homeomerías» para Anaxágoras.

Y entonces surgirán nuestras primeras dificultades si deseamos tratar así a Anaxágoras. Ciertamente, Simplicio y otros doxógrafos hablan de «homeomerías» (*homoioméreiai*) para aludir a lo que Aristóteles califica de «homeómeras» (*homoiomerê*) como entidades que tienen partes semejantes entre sí y semejantes al todo. Ahora bien, se trata de un concepto que Aristóteles usa en su propia filosofía (anticipado por Platón —aunque sin tales denominaciones— en *Protágoras* 329d) y que también lo aplica a la exposición del pensamiento de Anaxágoras. Pero el caso es que este mismo —al menos en los textos preservados— no emplea tal concepto, y mucho menos las denominaciones que hemos mencionado. Por lo demás, si los «elementos» deben ser cuerpos simples, de los cuales están compuestas las demás cosas y en los cuales las demás cosas se descomponen (ver tomo I, textos núms. 78 a 83 y notas), ¿cómo podrían ser «elementos» cuerpos *homoiomerê*, que por definición son compuestos?

En este punto, Simplicio se ha ofrecido, comedidamente, para darnos la solución: Anaxágoras llama *spérmata* a los cuerpos *homoiomerê*, nos dice (texto

núm. 675). El enigma parece resuelto: Aristóteles los llama *homoiomerê*, pero Anaxágoras *spérmata*, «semillas», «simientes», «gérmenes». Y de allí en adelante, si un manual es moderno, debe decirnos que Anaxágoras concibió a los «elementos» como «semillas».

Sin embargo, por un lado, ya hemos dicho que no encontramos, en textos de Anaxágoras, el *concepto* de *homoiomerê*, ni con este nombre ni con ningún otro. Por otro lado, la palabra *spérmata* figura sólo dos veces en «fragmentos» atribuidos a Anaxágoras, las dos veces en el fr. 4, con sentidos posibles que no nos parecen reconciliables con los de «elementos» ni con los de «homeomerías».

Pero ya en la Introducción General (tomo I) hemos advertido al lector que nuestra metodología requería un trato más cuidado de las fuentes (lo que no supone que los resultados sean forzosamente originales).

2. *Directrices generales de nuestra interpretación.*

Si buscamos una palabra-clave en los fragmentos probablemente auténticos de Anaxágoras, ésta no será, sin duda, «*homeomerías*» (*homoioméreiai*, o entidades *homoiomerê*), pero tampoco «semillas» (*spérmata*), sino «cosa» (*chrêma*), o, en plural, «cosas» (*chrêmata*).

La palabra «cosa» (o «cosas») suele tener en griego, como en castellano, un significado tan amplio como vago, que abarca tanto objetos cuanto hechos, y eventualmente adquiere connotaciones económicas (cf. fr. 90 de Heráclito, donde se habla del intercambio del oro con las mercancías, y se emplea *chrémata* con el sentido de «mercancías»). Ciertamente, esta vaguedad alcanza a otras palabras que pueden significar «cosas» como *ón* y su plural *ónta* (desde Parménides, incorporada al léxico filosófico), o bien *prâgma* y su plural *prágmata* (en todos los casos, el género de estos vocablos es neutro). Más aún, dada esa vaguedad y amplitud que habrían favorecido un uso excesivo, se suele significar «cosas» con el mero artículo plural neutro *tá* o adjetivos como *pánta* (en el citado fr. 90 de Heráclito, el intercambio mencionado se compara al del «fuego» con «todas las cosas», donde *pánta* quiere decir «todas las cosas»).

Precisamente, la lengua griega se vale a veces de *chrémata* donde normalmente bastaría el artículo neutro o un adjetivo. Hay que ver en dicho uso, pues, una intención enfática; a la cual cabe añadir que su mención por Anaxágoras suele ser importante.

Ya al comienzo de su libro, y respecto del estadio inicial del universo, leemos: «todas las cosas (*pánta chrêmata*) estaban juntas» (fr. 1, texto núm. 836). Se podría alegar que el «intelecto» (*noûs*), que después —se dice— separa y ordena las cosas de esa confusa mezcla, no participa de ella, aunque no diga Anaxágoras de dónde advino este intelecto o dónde estaba antes de su decisiva intervención. En todo caso, Anaxágoras nos afirma que el *noûs* mismo es una «cosa»: «en efecto, es la más sutil y la más pura de todas las cosas» (fr. 12; texto núm. 847). Y dado que Platón se queja del reducido papel que desempeña el «intelecto» en el libro de Anaxágoras —a lo cual se adhiere Aristóteles—, no es lícito pensar que lo *principal* en la filosofía de Anaxágoras es el *noûs*. Y su similitud con Empédocles y los atomistas no radica en el «pluralismo» tanto como en la adhesión al principio —establecido por el «monista» Parménides— de no-generación y no-perecimiento. ¿Y qué es, si no, lo que leemos en el fr. 17 (texto núm. 852): «ninguna cosa (*chrêma*) nace ni perece, sino que, a partir de las cosas existentes (*apò eóntōn chremátōn*), se produce tanto combinación como separación»?

Pero, ¿qué son estas cosas perennes, de cuya combinación y separación dependen los nacimientos y muertes que vemos? No son entidades últimas, dado que, por más que las dividamos, siempre hallaremos algo más pequeño (fr. 3, texto núm. 838). El argumento es netamente parmenídeo: lo que es no puede no ser. No es concebible algo por debajo de lo más pequeño, o, dicho en términos de Parménides, lo que no es no lo podemos concebir. Pero en tal caso *la «individualidad» de las cosas no es esencial* (recordemos aquí que «individuo» e «indiviso» son términos que traducen al griego *átomos*): *en todas las cosas hay una porción de todas las demás* (por pequeña que sea la porción; la porción que es mayor, en cambio, predomina hasta el punto de darle a las cosas la «individualidad», merecedora de un nombre para cada cosa). Y eso hace que la «separación» no implica que las cosas estén «cortadas como con un hacha» (fr. 8, texto núm. 843), ni que les sea posible «existir separadamente» (fr. 6, texto núm. 841). Desde el punto de vista de la historia de la ciencia, podría hablarse del primer enunciado —tras el anticipo parmenídeo— del carácter *continuo* de lo real. Con un enfoque místico, en cambio, podría verse una consustanciación, una comunión de las cosas que se interpenetran.

En todo caso, estas «cosas», por compuestas que sean, no podrían ser «homeómeras», ya que constan de *todas* las demás, y esto supone una gran heterogeneidad.

Una mayor explicitación del boceto presente —sumada al tratamiento de otros difíciles problemas, como los referentes a la posible existencia de otros mundos y a temas astronómicos, meteorológicos, etc.— se desarrollará en las notas que acompañan a los textos respectivos.

3. *Bibliografía selecta sobre Anaxágoras.*

CORNFORD, «Matter» = F. M. CORNFORD, «Anaxagoras' theory of Matter», *CQ* (1930), en *SPP*, II.

J. ZAFIROPULO, *Anaxagore de Clazomène*, París, 1948.

VLASTOS, «Phys. Th.» = G. VLASTOS, «The Physical Theory of Anaxagoras» (art. de 1950), en *SPP*, II.

CH. MUGLER, «Le problème d'Anaxagore», *REG* 69 (1956).

M. E. REESOR, «The Meaning of Anaxagoras», *CP* 55 (1960), y «The Problem of Anaxagoras», *CP* 58 (1963).

D. LANZA, «L'*encéphalos* e la dottrina anassagorea della conoscenza, *Maia* (1964).

K. v. FRITZ, «Der *Noûs* des Anaxagoras», *ABG* (1964), 86-102.

D. E. GERSHENSON - D. A. GREENBERG, *Anaxagoras and the Birth of Scientific Method*, New York, 1964.

— *Anaxagoras and the Birth of Physics*, New York, 1964.

LANZA = *Anassagora. Testimonianze e Frammenti* (Introducción, traducción y comentarios de D. LANZA), Florencia, 1966.

I. Datos biográficos de Anaxágoras.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

623 (59 A 1) D. L., II 6: Anaxágoras, hijo de Hegesibulo o Eubulo, era de Clazómenas.

624 (59 A 1) D. L., II 7: Se dice que tenía veinte años cuando se produjo la invasión de Jerjes (480 a. C.), y que llegó a vivir setenta y dos años. Apolodoro, en sus *Cronologías*, afirma que nació durante la Olimpíada 70ª (500-497 a. C.) y que murió en el primer año de la Olimpíada 88ª (428 a. C.). Comenzó a estudiar filosofía en Atenas durante el arcontado de Calías (456 a. C.?), cuando tenía veinte años, según dice Demetrio de Falero en su lista de arcontes, y se añade que pasó allí treinta años [1].

[1] Las fechas dadas en este texto —excepto la asignada al tiempo de estudios en Atenas— conducen a admitir una fecha de nacimiento de Anaxágoras entre los años 500 y 497 a. C., y la de su muerte unos setenta y dos años después, alrededor del 428.

Seguimos, con Diels, la enmienda de Scaliger a la lección de los manuscritos, es decir, «Olimpíada 88ª» (428) en lugar de «Olimpíada 78ª» (468). Por lo demás, se suele entender que el arconte al cual ha aludido Demetrio de Falero es Calíades, año 480 (en lugar de Calías), lo cual permitiría una mejor concordancia de la edad que Demetrio le asigna entonces con la fecha de nacimiento dada por Apolodoro.

625 (59 A 4) Cirilo, *C. Jul.* I p. 12b: Se dice que los filósofos de la naturaleza Demócrito y Anaxágoras, además de Heráclito, apodado «el oscuro», nacieron durante la Olimpíada 70ª (500-497 a. C.).

626 (59 A 4) Eus., *Cron.* (tr. Jer.): Anaxágoras murió en el año 1557 de Abraham (460 a. C. = *Ol.* 80, 1).

627 (59 A 4a) Marm. Par., ep. 60: Eurípides tenía cuarenta y cuatro años cuando triunfó por primera vez con una tragedia... cuando en Atenas era arconte Dífilo (442-441 a. C.). Vivían entonces Sócrates y Anaxágoras.

628 (59 A 5) D. L., IX 41: En cuanto a la cronología, [Demócrito] tal como él mismo dice en su *Pequeña Cosmología*, era joven cuando Anaxágoras era viejo: era cuarenta años menor que éste. Y dice haber compuesto la *Pequeña Cosmología* 730 años después de la conquista de Troya [2].

De todos modos, en el conjunto de esa referencia hay otro elemento molesto: si pasó en Atenas 30 años, se habría marchado de allí en el 450. Pero diversos textos (cf. los números 640, 641 y 642, entre otros) nos hablan de las enseñanzas —y convivencia— de Anaxágoras a Pericles, que han alcanzado al período en que éste fue estadista (450-430) y la realización de un proceso por irreligiosidad contra Anaxágoras alrededor de los años 433 a 430. En todo caso, puede advertirse que la mención de los «treinta años» que pasó en Atenas no es atribuida a Demetrio sino a alguna otra tradición («se dice» o «se añade»). Por eso se ha concebido que esta «figura redonda» (Guthrie, II, pág. 323) de treinta años pueda referirse a una residencia de Anaxágoras en Atenas discontinua (Guthrie, II, pág. 323). Nosotros lo admitiríamos, pero extendiendo la duda a otras «figuras redondas» como la de «veinte años» (cuando se produjo la invasión de Jerjes, cuando comenzó a estudiar filosofía, etc.), de modo que la mención de esas edades no sea tomada como un dato exacto.

[2] El muestrario de criterios de que se servían, hacia fines de la antigüedad griega, los cronistas o historiadores, para

629 (59 A 11) PLINIO, *Hist. Nat.* II 149: Los griegos cuentan que en el segundo año de la Olimpíada 78ª (467-466 a. C.) el clazomenio Anaxágoras, por su conocimiento de la ciencia del cielo, predijo en qué días caería una piedra desde el sol, lo cual sucedió de día en un lugar de Tracia, junto al río Egos.

630 (59 A 11) EUS., *Crón.* (Jer.): Una piedra cayó del cielo en el río Egos en el año de Abraham 1551 (466 = Ol. 78ª, 3).

631 (59 A 43) ARIST., *Met.* I 3, 984a: Empédocles... Anaxágoras de Clazómenas, anterior a éste en cuanto a la edad pero posterior en cuanto a las obras[3].

---

fijar la fecha de eventos históricos, revela —con los resultados a la vista— la poca confiabilidad de la mayoría de ellos.

Aparte del procedimiento —a menudo basado en abstractos convencionalismos— de Apolodoro, quien adopta como patrón el aparentemente creado por el historiador Timeo, es decir, la referencia a olimpíadas, seguido por Cirilo —aun cuando éste incluye indebidamente en la misma fecha de nacimiento a Heráclito y Demócrito—, hallamos el uso del calendario hebreo por Eusebio, con un resultado más que dudoso en lo que concierne a la muerte de Anaxágoras. Pero tanto o más nebuloso que contar los años desde Abraham es hacerlo desde la conquista de Troya —que en la *Theologumena Arithmeticae* es situada 514 años antes de la ocupación, en el 525 a. C., de Egipto por Cambises; cf. texto núm. 246 del tomo I, y la respectiva nota—; más aproximado, en cambio, puede ser la notación de arcontes anteriores a Diogneto, s. III a. C., como se lee en el «mármol de Paros», con mención de sucesos de los diversos momentos. Allí más bien la dificultad está en la labor paleográfica.

[3] Es difícil, si no imposible, determinar si Anaxágoras escribió antes que Empédocles o viceversa; en todo caso, resulta probable que ninguno de los dos haya llegado a conocer las obras del otro.

D. O'BRIEN, «The Relation of Anaxagoras and Empedocles», *JHS* 88 (1968), 93-113, coincide con C. KAHN, *Anaximander*, págs. 163-165, en que la segunda parte de traducciones

632 (59 A 8) SIMPL., *Fís.* 25, 19: Empédocles de Agrigento nació no mucho después de Anaxágoras[4].

b) *Maestros y discípulos de Anaxágoras.*

633 (59 A 1) D. L., II 6: Anaxágoras... fue discípulo de Anaxímenes.

---

como la que hemos hecho de este texto es errónea, ya que entienden que *hýsteros* significa allí «inferior» y no «posterior». Para ello se basan en el comentario de Alejandro a la *Met.* p. 28, 1-10, y en la presunta preferencia que exhibiría Aristóteles por Empédocles frente a Anaxágoras. Para esto último O'Brien hace malabarismos frente al pasaje final de *Met.* I 3 (donde Aristóteles elogia la introducción del intelecto por Anaxágoras, «comparado con lo que en vano habían hablado los anteriores a él»), para demostrar que en la expresión «los anteriores a él» no puede incluirse a Empédocles, ya que éste habla también de la causa eficiente. ¿Puede dudar algún conocedor de Aristóteles de que éste preferiría tener como causa eficiente al intelecto antes que al Amor y al Odio? Por lo demás, aunque Kahn dé un único ejemplo *en parte* similar al pasaje presente, en Teofrasto (pág. 165), no deja de ser chocante la traducción que proponen para este pasaje aristotélico: «anterior a éste en cuanto a la edad pero inferior en cuanto a las obras» Chocante desde los puntos de vista sintáctico y estilístico, y chocante con el pensamiento aristotélico de que los anteriores a él van avanzando poco a poco, y por ende, en cierto modo el anterior cronológicamente es siempre inferior, por lo cual no se vería por qué destacarlo aquí (sería el único caso). Nuestra posición, sin embargo, al margen de la confiabilidad que nos merezca Aristóteles, es la de que éste no alude a una cronología de la composición y/o publicación de las obras, sino a distintas etapas en la evolución del pensamiento. Por lo demás, no hay ninguna prueba o testimonio de que lo escrito por Empédocles en Sicilia y por Anaxágoras probablemente en Atenas haya sido conocido recíprocamente. Las referencias de Teofrasto a la concepción de uno y otro sobre la visión no constituye base cierta para conjeturar alguna influencia recíproca, contra lo que cree O'Brien (págs. 109-113).

[4] Estas palabras, provenientes sin duda de Teofrasto —¿aca-

634 (59 A 5) D. L., IX 34-35: [Demócrito], tras haber sido discípulo de Leucipo, lo fue también de Anaxágoras; según algunos, era cuarenta años menor que éste... También ridiculizó las doctrinas de Anaxágoras acerca del orden cósmico y del intelecto, guardándole rencor porque éste no lo había admitido [como discípulo]. ¿Cómo, entonces, habría recibido clases de él, según dicen algunos?

635 (59 A 6) FILÓST., *V. Apoll.* I 2, p. 3, 6: De ahí que Eurípides, que se hizo discípulo suyo, en el *Fedón*, llama al sol un «terrón dorado».

636 (59 A 7) ESTR., XIV, p. 645: De Clazómenas se hizo famoso el físico Anaxágoras, discípulo del milesio Anaxímenes. Recibieron clases de él el físico Arquelao y el poeta Eurípides.

637 (59 A 7) CLEM., *Strom.* I 63: Después de Anaxímenes, Anaxágoras de Clazómenas, hijo de Hegesibulo, trasladó su escuela desde Jonia hasta Atenas. Le sucedió Arquelao, de quien fue discípulo Sócrates.

638 (59 A 7) GAL., *Hist. Phil.* 3: [Anaximandro] preparó a Anaxímenes para que éste pudiera llegar a ser maestro de Anaxágoras; y éste, una vez que se marchó de Mileto, fue a Atenas, donde Arquelao fue el primer ateniense al que estimuló a filosofar [5].

so precisando las anteriores de Aristóteles?—, sugieren una diferencia de pocos años, tal vez menos de una década; aun cuando no sabemos cuál podría ser la fuente de una información tan precisa.

[5] El núcleo de la filosofía de Anaxágoras es emparentado a menudo por Aristóteles con la de Anaximandro. Pero el papel decisivo que habría dado Anaxímenes al aire puede haber influido sobre la física de Anaxágoras, así como algunas otras cuestiones pertenecientes a los ámbitos de la astronomía y meteorología. Y Arquelao puede haberlo continuado, aun cuando el papel de éste en la historia de la filosofía resulta de escasa o nula significatividad.

639 CIC., *Tusc.* III 14, 30: Lo que Teseo dice [en una tragedia de Eurípides] que aprendió de un sabio, Eurípides lo dice de sí mismo, porque había sido discípulo de Anaxágoras.

640 (59 A 15) PLATÓN, *Fedro* 269e - 270a:

SÓCRATES. — Se me ocurre, mi amigo, que probablemente Pericles ha sido el más perfecto de todos en lo que concierne a la retórica.

FEDRO. — ¿Y por qué?

SÓCRATES. — Todas aquellas artes que sean importantes necesitan de una sutileza en el hablar y una elevación en el discurrir acerca de la naturaleza; de allí, en efecto, parece que viene la grandeza de espíritu y la realización plena del mismo en todo sentido. Y esto es lo que Pericles adquirió, a más de sus dotes naturales, pues se encontró, creo, con alguien que era así, Anaxágoras, quien lo colmó de esa elevación en el discurrir y le abrió el acceso a la naturaleza del entendimiento, así como a la de la insensatez. Sobre estos temas era muy versado Anaxágoras, y de allí extrajo para el arte de la oratoria lo que era adecuado a ésta.

641 (59 A 15) ISÓCR., *Antíd.* 235: Pericles fue discípulo de dos [sabios], Anaxágoras de Clazómenas y Damón.

642 (59 A 15) CIC., *De orat.* III 138: A Pericles no se le enseñó a ladrar junto a una clepsidra [6], sino —como es generalmente aceptado— a aprender del conocido clazomenio Anaxágoras.

[6] «Ladrar junto a una clepsidra» ha de haber sido, sin duda, un dicho despectivo referido a la oratoria judicial, en la cual se limitaban temporalmente los alegatos por medio del reloj de agua. Sobre la «clepsidra», ver nota 66.

c) *Anécdotas.*

643 (59 A 1) D. L., II 6-7: Se distinguió por ser de noble cuna y por su riqueza, pero también por su magnanimidad, ya que entregó su patrimonio a sus parientes. En efecto, cuando se le imputó no haberse ocupado de sus bienes, replicó: «¿Y por qué vosotros no os habéis ocupado de ellos?».

644 (59 A 31) VAL. MÁX., VIII 7: [Anaxágoras], cuando regresó a su patria tras un largo viaje y vio sus propiedades abandonadas, «No estaría yo a salvo», dijo, «si estas cosas no se hubieran perdido». ¡He aquí un lenguaje propio de la buscada sabiduría! En efecto, si hubiera sentido la carencia de las propiedades antes que el cultivo de su espíritu, habría permanecido como señor de su casa familiar, cuidando de los penates, y no habría regresado a ellos un Anaxágoras tan grande [como ha sido].

645 (59 A 13) PLUT., *Pericl.* 16: El que mantenía toda esta precisión [en el cuidado de la casa] era un solo esclavo, Evángelo, adiestrado más que cualquier otro por Pericles en la administración de los bienes. Estas cosas eran contrarias a la sabiduría de Anaxágoras, al menos si es cierto que éste abandonó su casa y su tierra sin trabajar ni cultivar, debido a la grandeza de espíritu que inspiraba sus pensamiento. Pero no es lo mismo, creo, la vida de un filósofo teorético y la de un político.

646 (59 A 13) PLATÓN, *Hip. May.* 283a: (Habla Sócrates =) Según tu discurso, los antiguos eran muy ignorantes. Se dice, por ejemplo, que a Anaxágoras le aconteció lo contrario de lo que a vosotros: habiendo heredado una gran fortuna, en efecto, la descuidó hasta perder todo. ¡Tan insensato era su modo de pensar!

647 (59 A 30) ARIST., *Ét. Nicóm.* VI 7, 1141b: De lo dicho es evidente que la sabiduría, el conocimiento científico y el intelecto son las cosas más valiosas por naturaleza. Por ello decimos que Anaxágoras, Tales y sabios semejantes no poseen una sabiduría práctica, cuando los vemos desconocer las cosas que les convienen, en tanto que podemos afirmar que conocen las cosas sobresalientes, admirables, difíciles y divinas pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos[7].

648 (59 A 33) GAL., *De plac. Hipp. et Plat.* IV 392: Cuando se le anunció a Anaxágoras que su hijo había muerto, con mucha calma dijo: «Sabía que había engendrado a un mortal».

649 (59 A 1) D. L., II 13: Cuando le anunciaron ambas noticias, la de la condena y la de la muerte de sus hijos, dijo... respecto de los niños: «Sabía que los había engendrado mortales» (aun cuando algunos atribuyen esto a Solón y otros a Jenofonte)[8].

---

7 Hemos agrupado tres especies de anécdotas referidas a Anaxágoras que nos hablan de su desapego: 1) a los bienes materiales; 2) a la familia y 3) a la patria.

La contraposición que hace Plutarco, a modo de moraleja, entre Anaxágoras como filósofo y Pericles como político —y que Diels no incluye en la transcripción del pasaje en 59A13— no sugiere, como podríamos creer hoy en día, que un político se afana en acrecentar *sus* bienes, sino en administrar correctamente los bienes *comunes*. La intención de Platón, por su parte, es sobre todo la de subrayar el afán de lucro de los sofistas. En el pasaje de la *Ét. Nicóm.* VI 7, traducimos *sophía* por «sabiduría» a secas, y *phrónesis* por «sabiduría práctica» (*epistéme* por «conocimiento científico»). Llama la atención que Aristóteles incluya a Tales entre los sabios desprovistos de *phrónesis* en una obra aparentemente seguida, en la cronología de su composición, por la *Política*, donde se refiere una anécdota que pretende dar otra imagen de Tales (texto núm. 11 del tomo I).

8 A pesar del escepticismo que Diógenes deja entrever al advertir que lo mismo se cuenta de otros, la anécdota tendría

650 (59 A 1) D. L., II 6: Finalmente, se retiró de la vida pública, y se abocó al estudio de los [fenómenos] naturales, despreocupándose de la política. Alguien le dijo entonces: «¿En nada te interesa tu patria?», a lo que respondió: «Habla con cuidado; a mí me interesa muchísimo mi patria», a la vez que señalaba al cielo.

651 (59 A 34a) CIC., *Tusc.* I 43, 104: Se hizo célebre lo que dijo Anaxágoras, cuando estaba por morir en Lámpsaco, a los amigos que le preguntaron si quería que, acaecida su muerte, fuera transportado a Clazómenas, su patria: «No hay ninguna necesidad, pues en todas partes la distancia hacia los infiernos es la misma»[9].

d) *La acusación de irreligiosidad y la muerte de Anaxágoras.*

652 (59 A 1) D. L., II 12-14: Acerca del proceso [de Anaxágoras] hay versiones diversas. Soción, en la *Sucesión de los filósofos*, afirma que fue juzgado por irreligiosidad[10], [acusado] por Cleón, porque había dicho que el sol es una masa de piedra incandescente, y que después de que su discípulo Pericles lo defendió, fue multado en cinco talentos y desterrado. Pero Sátiro, en sus *Vidas*, sostiene que fue Tucídides —opositor de Pericles— quien lo hizo procesar, y no sólo por irreligiosidad sino también por colaborar con los medos, y que fue condenado a muerte en ausencia... Por su parte Hermipo, en las *Vidas*, dice que fue encerrado en la prisión a la espera de su muerte, y que Pericles se presentó y preguntó si había algo en su propia vida pública que reprocharle, a lo cual se le respondió que no. «Bien», dijo entonces [Pericles], «yo soy discípulo de él. No matéis a este hombre, impulsados por calumnias, sino hacedme caso y ponedlo en libertad». Y fue puesto en libertad, mas no pudiendo soportar la afrenta [recibida], se suicidó. Jerónimo, en el libro segundo de las *Memorias de aquí y de allá*, dice que Pericles lo hizo comparecer ante el tribunal con un aspecto tan débil y consumido por una enfermedad, que fue absuelto más por la compasión [de sus jueces] que por una decisión [objetiva]. Tantas son las versiones acerca de su proceso... Y finalmente se retiró a Lámpsaco, donde murió[11].

653 (59 A 3) *Suda*: Fue desterrado de Atenas, tras haber sido defendido por Pericles. Y una vez que llegó

vaidez dentro de la imagen de «desapego» aludida en la nota anterior.

[9] Ver nota 7. Estos dos relatos guardan una cierta semejanza con el de D. L., VI 63, donde Diógenes de Sínope aparece declarando ser «ciudadano del universo» (*kosmopolítēs*), bien que esa expresión resultaría más adecuada a un estoico que a un cínico que se considera seguidor de las doctrinas de Sócrates.

[10] Aunque es más frecuente traducir *asébeia* por «impiedad», preferimos la versión «irreligiosidad», que nos parece más fiel. Cf. el examen filológico que de ese vocablo y otros afines hacemos en el «Estudio Preliminar» a nuestra traducción de la *Apología de Sócrates* de Platón (Eudeba, 4.ª ed., 1978, págs. 26-33). En el texto núm. 655 nos vemos forzados a hacer la perífrasis «comportarse irreligiosamente» para traducir el verbo *asebéō*, pero no hay redundancia en que se diga «respecto de los dioses», pues dicho verbo, como *sébomai*, lleva la connotación básica de «respeto» o «veneración» (en *asebéō* se implica la violación de estas actitudes, debidas a dioses, reyes, padres, etc.).

[11] Las diversas versiones acerca del proceso y muerte de Anaxágoras —de las cuales aquí sólo presentamos un breve muestrario— sólo coinciden en que Anaxágoras fue procesado, probablemente por irreligiosidad. Lo menos creíble es que Pericles haya recurrido a artimañas burdas para salvarlo —como la referida por Jerónimo— y lo concerniente a su suicidio. En cambio, hay un cierto consenso en que murió en Lámpsaco (tal vez exilado).

a Lámpsaco, puso fin a su vida ayunando. Se suicidó a los setenta años, en razón de haber sido sometido a prisión por los atenienses, [acusado de] introducir una doctrina nueva sobre el dios.

654 (59 A 17) PLUT., *Pericl.* 32: Aproximadamente en este tiempo[12], Aspasia fue sometida a un proceso de irreligiosidad, y su acusador fue el comediógrafo Hermipo, quien le imputó haber recibido a mujeres libres en el mismo lugar que Pericles. Y Diopites promovió un decreto según el cual se debía denunciar a los que no creyeran en las divinidades o enseñaran teorías acerca de los cielos; con ello dirigía la sospecha, a través de Anaxágoras, hacia Pericles.

655 (59 A 17) DIOD., XII 39: Además de éste[13], fue denunciado Anaxágoras —quien fue maestro de Pericles— por comportarse irreligiosamente respecto de los dioses.

656 (59 A 18) PLUT., *Nicias* 23: No se miraba con buenos ojos a los filósofos de la naturaleza, por entonces llamados «charlatanes de lo que está en las alturas», porque pretendían esfumar lo divino en causas desprovistas de razón, fuerzas ajenas a la providencia y circunstancias movidas sólo por la necesidad ciega. Así Protágoras fue exilado y Anaxágoras puesto en prisión, a duras penas rescatado por Pericles[14].

---

12 Plutarco alude a los comienzos de la guerra del Peloponeso, es decir entre los años 432 y 430 a. C.

13 Diodoro se refiere al proceso de Fidias.

14 El proceso promovido contra Anaxágoras puede haber tenido motivaciones políticas circunstanciales; pero puede también ser encuadrado en una situación de mayores y más profundas dimensiones.

Plutarco ha recogido la versión de que el proceso apuntaba, por elevación, contra Pericles. Soción se ha hecho eco, en cambio, de la tradición según la cual el motivo del juicio

II. OBRA.

a) *Cantidad de libros escritos por Anaxágoras.*

657 (59 A 37) D. L., I 16: Otros no escribieron más que un tratado: Meliso, Parménides, Anaxágoras.

---

fue la afirmación de que el sol es una piedra incandescente. Contra esta última tesis se alza J. GEFFCKEN («Die *asébeia* des Anaxagoras», *Hermes* 42 (1907), 127-133), quien sostiene que «es el conjunto total de su meteorología, no de un caso aislado» (pág. 133) lo que tiene carácter «ateo» y que provocó la acusación de ateísmo. DODDS (*The Greeks and the Irrational*, 1959, cap. VI, págs. 189 y ss.) considera sugestiva la «serie de procesos» análogos, producidos en poco más de treinta años. Considera Dodds que «era importante la influencia de la histeria del tiempo de guerra», por lo cual la guerra exigía una responsabilidad colectiva, que era sentida en la religión. Pero parte de las motivaciones, sostiene Dodds, habría que buscarlas en la reacción popular contra el racionalismo iluminista del siglo v. Con esto último permite cierto enlace de su tesis con la de Geffcken. Lo primero, en cambio, tiene algunas dificultades en el caso de Anaxágoras, ya que éste se produjo cuando comenzaba la guerra, y no existía aún la histeria de momentos catastróficos (y el proceso de Sócrates tuvo lugar en tiempos de paz). Pero no era que los atenienses estuvieran imbuidos de una religiosidad profunda, hasta el punto de que cualquier avance racionalista sobre el terreno religioso los llevara a reacciones tan violentas (cf. nuestro estudio citado en nota 10, págs. 34-43). Quien no se limite a los casos de Protágoras, Eurípides, Anaxágoras y Sócrates y eche un vistazo a los testimonios de alegatos judiciales de un período aún más largo que el citado por Dodds, encontrará que prácticamente todos los delitos imputados son encuadrados como casos de «irreligiosidad» o de «injusticia», con una vaguedad tal que depende de la habilidad del orador y de la ley que se quiera aplicar (si se quiere aplicar una ley, cosa que no sucede en todos los casos). Pero al promediar la segunda mitad del siglo v es detectable una aversión del público medio hacia lo que hemos traducido como «charlatanes de lo que está en las alturas» (*meteoroléschoi*, palabra de la misma familia que *meteorología*, que, por ra-

b) *Carácter y tema del libro.*

658 (59 A 40) *Cod. Monac.* 490, p. XV 483: Algunos dicen que Anaxágoras, tras escribir un tratado acerca de investigaciones insolubles, lo llamó *Correas*, porque, según pensó, los lectores quedarían atados por las dificultades.

659 (59 A 1) D. L., II 11: Anaxágoras fue el primero que publicó un libro con dibujos.

660 (59 A 36) CLEM., *Strom.* I 78: Ciertamente, pasó mucho tiempo hasta que la instrucción escrita conceptual llegó a los griegos. Alcmeón de Crotona, hijo de Perito, fue el primero que escribió un discurso sobre la naturaleza. Pero otros informan que el clazomenio Anaxágoras, hijo de Hegesibulo, fue el primero en publicar un libro con dibujos [15].

---

zones de adecuación al texto, hemos traducido «elevación en el discurrir», texto núm. 640 de Platón), y, en la medida en que estuviera relacionado con alguna situación de la que se quisiera sacar provecho, se la encasillaba como un caso de *asébeia* que debía castigarse.

15 Probablemente Anaxágoras haya sido el primer escritor que publicó un libro con algunas ilustraciones.

El texto de Clemente dice que Anaxágoras fue el primero en dar a publicidad (el verbo *ekdídomi*) *dià graphês... biblíon* (*diá* con genitivo modal: un libro con dibujos), mientras que con el mismo verbo, en Diógenes Laercio leemos *biblíon... syngraphês*, lo que equivaldría a «un libro escrito», que para Diano significa una contraposición con el libro «recitado», y, además de eso, escrito en jonio-ático (cf. LANZA, pág. 11). La lectura de D. L. resulta difícil, y Hicks, aun dejando el texto como está, traduce «un libro con diagramas», explicando —en una nota— que la cosa es complicada. Gigante prefiere modificar el texto con inserciones dudosas que darían por resultado que Anaxágoras fue el primero en publicar su obra con un rótulo único. Diels pone un interrogante al lado de *syngraphês* y en el aparato crítico indica las enmiendas propuestas por Kohte en lugar de *syngraphês* (*sýn graphêi*, «con un dibujo», o, genéricamente, «con dibujos») y por Capelle (*dià graphês*). Diano procede a la inversa que Capelle, por entender que Clemente ha copiado mal el original *syngraphês* que leemos en Diógenes, y que lo ha sustituido por el *dià graphês*. Como el lector puede comprobar en nuestra traducción, preferimos enmiendas como las de Kohte y Capelle (en Diógenes; en Clemente no hace falta enmienda alguna, todo es cuestión de comprensión), que dan más sentido; aparte de que algunos textos, como los siguientes, especialmente los núms. 663 y 664, sugieren que en la antigüedad se ha difundido, cuando menos, una tradición en el sentido de que Anaxágoras había publicado algo que contenía dibujos. Ciertamente, y dada la diversidad de temas que las doxografías atribuyen a Anaxágoras (de hecho, de los «fragmentos probablemente auténticos», sólo uno o dos —por ej. el fr. 18— son susceptibles de ser acompañados de ilustraciones, a menos que pensemos en gráficos de tipo teosófico), uno se plantea qué clase de libro era el de Anaxágoras, máxime si se atiene a lo afirmado en el texto núm. 657, a saber, que era una obra única. Pero muy probablemente no existía aún la idea de un tratado sobre un solo ámbito del saber, y cuando Simplicio alude a la *Física* o *Sobre la naturaleza* de Anaxágoras, la palabra «naturaleza» está indicando «Todo». Advirtamos que divisiones entre ciencias como la Filosofía primera (luego llamada Metafísica), Física y Matemáticas, calificadas de teoréticas, en contraposición con otras «prácticas», tales como la Ética y la Política, proceden de Aristóteles.

661 (59 A 9) PROCLO, *Elem.* 65, 21-66, 4: Después de éste, [Pitágoras,] Anaxágoras se aplicó a muchos de los [problemas suscitados] dentro de la geometría, y también Enópides de Quíos, que era un poco más joven que Anaxágoras. Platón menciona a ambos en los *Rivales*, por haber adquirido fama en las matemáticas.

662 [PLATÓN], *Rivales* 132a-b: Me pareció que [los dos jóvenes] discutían acerca de Anaxágoras o acerca de Enópides porque dibujaban círculos y representaban ciertas inclinaciones particulares gesticulando con las manos; ponían en ello mucho entusiasmo... «Éstos

parlotean acerca de fenómenos celestes y dicen tonterías a la manera de los filósofos»[16].

663 (59 A 38) PLUT., *De exil.* 607f: Anaxágoras, en la prisión, mostró en dibujos la cuadratura del círculo[17].

---

16 El pasaje de Proclo forma parte del llamado «catálogo de geómetras», cuya fuente única o principal es atribuida erróneamente a Eudemo (Wehrli, fr. 133). El pasaje que nosotros transcribimos reconoce como fuente al diálogo pseudo-platónico *Rivales*, como se echa de ver.

La referencia a «círculos» e «inclinaciones» parece dirigirse a la inclinación u oblicuidad de la eclíptica —línea imaginaria correspondiente al trayecto anual del sol, concebido en torno a la tierra; ver nota 72 a Anaximandro, tomo I—, que puede haber sido precisada por Enópides de Quíos (aunque no medida hasta Eratóstenes, s. III-II a. C.; cf. HEATH, *Aristarchus*, págs. 130-131); a lo cual puede haber contribuido la explicación de los eclipses atribuida a Anaxágoras (textos núms. 745, 746, etc.), para la cual podría haber recurrido a gráficos (ver nota anterior). Sobre la expresión «parlotean acerca de fenómenos celestes» (aquí *adoleschoûsi... perì tôn meteṓrōn*), ver final de nota 10.

17 Sobre un trasfondo tal vez verdadero, esta aseveración es falsa.

BURNET, *EGP*, pág. 257, n. 5, considera que lo erróneo es creer que Anaxágoras escribió un libro sobre ese tema; la anécdota debe entenderse, según él, como que Anaxágoras «dibujó figuras referidas a la cuadratura del círculo en el piso de la prisión». Pero eso es asignarle excesiva confianza a la anécdota, incluso en detalles. Antes del sofista Antifonte, contemporáneo de Sócrates, no ha habido intentos declarados de cuadrar el círculo —refutados, por otra parte, por Aristóteles—, y antes de Antifonte el nombre más antiguo conocido al respecto es el de Hipócrates de Quíos, algo posterior a Anaxágoras, y que, como dice Simplicio —alegando seguir a Eudemo—, no demostró más que en forma muy general la cuadratura de la lúnula construible sobre el lado del cuadrado, lo cual es una forma muy primaria del problema. Que Anaxágoras haya dibujado círculos para ilustrar su explicación de los eclipses, es algo posible; también que los haya incluido en su libro.

664 (59 A 39) VITRUV., VII, p. 11: Agatarco, por primera vez en Atenas, cuando Esquilo representaba una tragedia, construyó una escena y dejó un comentario acerca de ella. Enterados de esto, Demócrito y Anaxágoras escribieron sobre el mismo: después de construir el centro en un cierto lugar, [buscaron] del modo conveniente y según la razón natural, hacer corresponder las líneas hacia el ángulo visual y la prolongación de los rayos, de manera que, de cosas indefinidas, se produjeran definidas imágenes en el escenario con apariencia de edificios; y que, dibujadas en superficies planas, parecieran alejarse unas, mientras otras sobresalían[18].

c) *Difusión y precio del libro.*

665 (59 A 35) PLATÓN, *Ap.* 26d-e:

MELETO. — Señores jueces: precisamente Sócrates dice que el sol es una piedra y la luna tierra.

---

18 También detrás de este relato puede haber algún dato cierto.

En él se habla expresamente de un escrito de Anaxágoras que reclama dibujos para su comprensión. Pero el informe es poco fidedigno, y no tenemos ninguna otra noticia que confirme la composición, por Anaxágoras, de un tratado de escenografía o de perspectiva. E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923, págs. 19-24 y 234-235, sobre la base de este texto de Vitruvio, considera a Anaxágoras como «el fundador de la perspectiva matemática», que aplicó al universo entero: «Es el primer mortal que construye, con audacia inaudita, el cono de sombra de la tierra y muestra, sobre la base de un dibujo geométrico, cómo, al ingresar la luna en él —y el sol, en su modo correspondiente—, han de eclipsarse para nosotros, con necesidad matemática» (pág. 22). Frank se apoya en doxografías de Plutarco, Aecio e Hipólito, con libertad imaginativa y sin duda portadora de anacronismos. Pero algo puede valer, para reforzar lo que hemos dicho en nota 15.

SÓCRATES. — Pero querido Meleto, ¿no será Anaxágoras a quien crees acusar? ¿O subestimas a estos señores, tomándolos por ignorantes en lo que concierne a lecturas, como para no saber que los libros del clazomenio Anaxágoras están llenos de afirmaciones como ésas? ¡Y precisamente los jóvenes vendrían a aprender de mí lo que en cualquier momento pueden adquirir en la orquesta por una dracma, como mucho, y reírse de Sócrates, si pretendiera hacer pasar por suyas tales doctrinas![19].

---

19 Esta afirmación que Platón pone en boca de Sócrates revela que a comienzos del siglo IV a. C. la obra de Anaxágoras se vendía a un precio módico por ejemplar, y que había una buena disponibilidad de ejemplares (solamente el tribunal incluía 500 personas).

Aunque la «orquesta» era la denominación usual del espacio del teatro en que danzaba el «coro», aquí debe indicar algún lugar que sirviera de tienda o librería. Para que el lector tenga una idea aproximada del valor de una dracma, daremos unos pocos datos: a fines del siglo V a. C., un labriego ganaba una dracma por día (según una inscripción griega: cf. la edición de E. R. DODDS del *Gorgias* de Platón, pág. 347). En *Gorgias* 511d-e se nos informa que un viaje desde Egipto, el Ponto o lugares más remotos, cuesta dos dracmas, incluyendo el pasaje del señor de la familia, hijos, mujeres (criadas o esclavas, se supone, aparte de la esposa) y bienes. Un trayecto considerablemente más corto, como lo es el de la vecina isla de Egina hasta Atenas, cuesta dos óbolos, o sea, un tercio de una dracma. Como contrapartida, D. L., X 52, nos hace saber que Protágoras cobraba 100 dracmas por un curso, en tanto Platón hace decir a Sócrates (*Crát.* 384b-c) que Pródico dictaba un curso de 50 dracmas, si bien ha ofrecido uno abreviado por una dracma, que es el que Sócrates ha podido seguir. La expresión «libros» no implica forzosamente más de una obra, sino secciones de la misma (así lo da a entender Simplicio cuando afirma, «dice Anaxágoras en el libro I de la *Física*»); dicha expresión, anota BURNET (*EGP*, pág. 257, n. 6), «tal vez implica que abarcaba más de un rollo».

III. *Teleologismo y mecanicismo en Anaxágoras, según Platón y Aristóteles.*

666 (59 A 47) PLATÓN, *Fedón* 96a-d y 97b - 98e: Cuando era joven, Cebes, me apasionaba extraordinariamente por esa clase de sabiduría que llaman «investigación de la naturaleza»[20]. Me parecía magnífico, en efecto, saber las causas de cada cosa: por qué nace cada una, por qué muere y por qué [es como es]. Y muchas veces me alteraba [el ánimo] al examinar cuestiones como ésta: ¿es acaso al hacer presa de lo frío y lo caliente una especie de putrefacción, como dicen algunos, que se constituyen los seres vivos? ¿Y es por causa de la sangre que pensamos, o por el aire, o por el fuego? ¿O la causa no es ninguna de éstas, sino el cerebro, que suministra las percepciones del oído, de la vista y del olfato, de las cuales se originarían la memoria y la opinión, y a su turno, una vez que han adquirido estabilidad, generarían el conocimiento? Por otra parte, examinaba también la destrucción de las cosas, y los fenómenos que se producen en el cielo y en la tierra: y así concluí por considerarme absolutamente carente de dotes para este tipo de estudios. Te daré una buena prueba de eso: incluso, respecto de las cosas que antes sabía en forma precisa —al menos según me parecía a mí, y también a otros— quedé completamente enceguecido por causa de este examen, de modo tal que desaprendí hasta esas cosas que antes

---

20 «Investigación de la naturaleza» = *perì phýseos historía*. Es la primera vez que —cronológicamente hablando— se halla este título, evidentemente vigente en tiempos de Platón, y que posteriormente fue aplicado (sin el *historía*) a casi todas las obras de filósofos presocráticos. Aristóteles va a emplearlo (en su *Física*), aunque preferirá *Tà Physiká* o *Physikè Akróasis* («Curso sobre la naturaleza», el segundo caso).

creía conocer. Por ejemplo, entre muchas otras, por qué crece un hombre. En efecto, yo creía antes que era evidente para todos que la causa es el comer y el beber: cuando la carne que procede de los alimentos se añadía a la carne [de nuestro cuerpo], los huesos a los huesos, y así, según la misma regla, a cada una de las demás partes [del cuerpo] se añadía algo apropiado. Llegaba entonces un momento en que la masa que era pequeña había llegado a ser grande, y de este modo el hombre pequeño se convertía en grande. Así pensaba yo en ese tiempo[21]. ...Pues bien, en cierta

21 Hasta aquí llegaría el presunto período «mecanicista» de Sócrates o Platón. Luego pasa al período «teleológico».

H. CHERNISS («The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy», en *Estudios de hist. de la fil.*, Tucumán, 1957, págs. 104-105) sostiene que la intención de Platón aquí no es narrar su propia biografía intelectual o la de Sócrates, sino un progreso del filósofo en general, «en el cual los estadios progresivos están representados por las doctrinas particulares de filósofos anteriores, ordenados de acuerdo con una interpretación esquemática». «Primeramente busca en vano a través de diferentes teorías mecanicistas, que son dispuestas esquemáticamente y no según su secuencia histórica cronológica y en la cual está incluida la parte mecanicista de la doctrina de Anaxágoras, cuyo autor no es nombrado porque su doctrina ha sido dividida en dos, a fin de que la parte no-mecanicista con la cual es especialmente conectado su nombre pueda usarse para representar el segundo estadio. Sólo después de que el filósofo se ha decepcionado de la promesa que le parecía que esa parte de la doctrina de Anaxágoras —la concepción del *Noûs*— le haría comprender por qué las doctrinas del primer estadio sólo aumentaban su perplejidad» arriba a comprender la mezcla de la verdadera «causa» con la condición necesaria que hay en tal autor, y el nuevo rumbo que debe tomar. Adviértase, por lo demás, que en lo concerniente al relato de la lectura del libro de Anaxágoras hay un salto que hace a la continuidad del mismo: se nos dice que (Platón o Sócrates) ***escuchó a alguien que leía*** «algo de un libro que era de Anaxágoras, según dijo». Pero en medio de la euforia de las expectativas que habrían despertado los primeros conceptos escuchados, se aferró *intensamente y con apremio al libro, leyéndolo lo más rápidamente posible.* No dice que le quitó el libro a quien lo estaba leyendo ni ninguna otra forma de transición. Es un insignificante detalle, pero que da la razón a Cherniss en cuanto a la presunta historicidad del relato (que le asignan Jaeger y Mondolfo, por ejemplo).

ocasión, escuché a alguien que leía algo de un libro que era de Anaxágoras, según dijo, y en donde se afirmaba que un intelecto es el ordenador y causante de todas las cosas. Me regocijé entonces con tal causa, pues me pareció que, de alguna manera, estaba bien eso de que fuera el intelecto el causante de todas las cosas; ya que, si esto era así, pensaba, el intelecto ordenador ordenaría todas las cosas y dispondría también cada una del modo que fuera mejor. Si alguien, pues, quisiera encontrar la causa de cómo cada cosa se genera, muere o es, sería necesario en su caso hallar de qué modo es mejor para cada cosa ser, sufrir o hacer algo. Según esta regla, no hay nada que más convenga que un hombre investigue, tanto acerca de este asunto como de cualquier otro, que lo que sea lo perfecto y lo mejor. Por otra parte, forzosamente dicho hombre conocería también lo peor, ya que para ambos casos el saber es el mismo. Gozaba reflexionando estas cosas, pues creía haber dado con quien me enseñara la causa de las cosas en forma inteligible para mí: Anaxágoras me haría comprender primeramente, una de dos, si la tierra es redonda o plana, y, después de explicármelo, me expondría en detalle la causa y la necesidad [de que fuera así], diciéndome qué es lo mejor y por qué lo mejor es de esa manera. Y si dijera que ella está en el centro del universo, me explicaría detalladamente cómo lo mejor era que estuviese en el centro; si me mostraba tales cosas, estaba dispuesto a no desear ya causas de otra índole. Con respecto al sol, me hallaba también dispuesto a que se

me enseñara de manera similar, lo mismo que respecto de la luna y otros astros, tanto acerca de sus velocidades relativas como en cuanto a sus fases y las demás cosas que les sucediesen: de qué modo, en cada ocasión, es lo mejor para cada cosa hacer o sufrir algo. Pues no se me había ocurrido en ningún momento que él, que afirmaba que las cosas habían sido ordenadas por un intelecto, atribuyera a estas cosas alguna otra causa que la de que lo mejor es ser como son: y pensé que, dado que asignaba [al intelecto] la causa, tanto para cada una como para todas en conjunto, me explicaría en detalle lo que es lo mejor para cada una y lo bueno común a todas. No habría renunciado a mis esperanzas ni por mucho, por lo que me aferré intensamente y con apremio al libro, leyéndolo lo más rápidamente posible, a fin de conocer cuanto antes lo mejor y lo peor. Y bien, amigos, mi maravillosa esperanza se esfumó y tuve que despedirme de ella, porque, al avanzar en la lectura, me encontré con un hombre que no hacía intervenir en absoluto el intelecto y que no daba causa alguna respecto de la ordenación de las cosas, sino que la imputaba al aire, al éter y al agua, y otras muchas cosas insólitas.

Me pareció entonces que sucedía algo análogo al caso de que alguien afirmara que todo lo que hace Sócrates lo hace con inteligencia; y en seguida, al proponerse explicar la causa de cada una de las cosas que hago, dijera, primeramente, que ahora estoy sentado aquí porque mi cuerpo está compuesto de huesos y músculos, y los huesos son duros y tienen articulaciomúsculos, y los huesos son duros y tienen articulaciones que los separan entre sí, mientras los músculos —que pueden extenderse y contraerse— rodean a los huesos, junto con las carnes y la piel que mantiene todo el conjunto. Como consecuencia, pues, de que los huesos se mueven por sus coyunturas, los músculos, al relajarse o ponerse en tensión, permiten que ahora yo flexione los miembros, y por esta causa sería que estoy sentado en este lugar, plegado. Y que, acerca del hecho de que converse ahora con vosotros, señalara otras causas semejantes: sonidos, aire, oídos y otras miles de esta índole, descuidando las verdaderas causas, a saber, que, puesto que los atenienses han juzgado que lo mejor era condenarme, por lo mismo me ha parecido lo mejor estar sentado en este lugar, y lo más justo aguantar esperando la pena que me han de inflingir[22].

667 (59 A 47) ARIST., *Met.* I 4, 985a: Anaxágoras se sirve del intelecto como de una máquina teatral para la formación del cosmos; y cuando se halla en dificultades [para explicar] la causa de algo que existe necesariamente, lo empuja [para que intervenga]; pero en todos los demás casos aduce, antes que el intelecto, cualquier causa de las cosas que se generan[23].

---

[22] La idea del demiurgo que crea con su intelecto, ordenando las cosas del mejor modo posible (aunque deba «persuadir» a la *necesidad*, esto es, contar con las «causas segundas» o mecánicas), la expone plenamente en el *Timeo*, diálogo de vejez, pero está presente en casi toda la obra platónica a partir del *Fedón*. Si tuvo en realidad la pretensión de hallarla en el libro de Anaxágoras, es difícil saberlo. Pero la crítica que hace aquí a Anaxágoras le sirve a Platón para presentar con gran claridad su propia filosofía teleológica, para lo cual lo que cuenta es *el sentido* de todas las cosas.

[23] La expresión —hoy bastante habitual— *deus ex machina* proviene de la referencia aristotélica al ingreso artificial (dos veces artificial: una, por el artificio mecánico que se empleaba para introducir al dios; otra, por quebrar la secuencia natural de los acontecimientos) de los dioses en las tragedias griegas, para solucionar los conflictos o imponer sus decisiones. En el caso presente, la situación resulta paradójica; aunque Aristóteles critica lo mismo que Platón, añade la mención de la incongruencia de que, en el libro de Anaxágoras, el desarrollo mecánico es el natural, y la intervención del intelecto parece artificial.

668 (59 A 102) ARIST., *Partes Animal.* IV 10, 687a: Anaxágoras dice que el hombre es el más inteligente de los seres vivos a causa de tener manos, pero lo razonable es decir que ha recibido las manos por ser el más inteligente. En efecto, las manos son un instrumento, y la naturaleza —tal como un hombre sabio— asigna cada cosa al que puede usarla [24].

IV. EL PROCESO CÓSMICO.

a) *El concepto de «homeómero».*

669 ARIST., *Meteor.* IV 10, 388a: Por estas características diferentes, que hemos mencionado, se diferencian entre sí los cuerpos homeómeros [es decir, aquellos cuyas partes son semejantes entre sí y con el todo], según el tacto, los sabores, olores y colores. Llamo «homeómeros» por ejemplo a los metales (bronce, oro, plata, estaño, hierro, piedra, etc. y cuantas cosas derivan de éstas) y a los tejidos animales y vegetales (carne, hueso, nervio, piel, intestino, pelos, fibras, venas) de los cuales están compuestas las cosas no-homeómeras, como el rostro, manos, pies, etc. [25].

---

24 Así como podría decirse que el dios creador del *Timeo* es similar a un hombre sabio (es «demiurgo», o sea, «artesano», y piensa, quiere, etc.), así, para Aristóteles, la naturaleza aparece no como Dios pero sí como un «hombre sabio».

W. THEILER, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zurich-Leipzig, 1925, pág. 90, considera que con esto se expresa «la personificación completa» de la naturaleza, pero no por eso la identifica con el «Alma del Mundo» (= Demiurgo, según THEILER, págs. 72-73) del *Timeo* y *Leyes* de Platón.

25 Éste no es el único pasaje en que Aristóteles habla de cuerpos o cosas «homeómeras» sin referirse a Anaxágoras (por de pronto, está el extenso análisis del concepto de «homeómero» y su opuesto, en *Tóp.* V 5, 135a-b), pero es quizás donde está mejor definido dicho concepto, sobre todo para comprender la aplicación de su uso a Anaxágoras.

670 PLATÓN, *Prot.* 329c-d:

SÓCRATES. — ¿La virtud es una sola cosa, de la cual son partes la justicia, la moderación y la santidad, o todas éstas son sólo nombres de un único ente?

PROTÁGORAS. — Nada más fácil de responder, Sócrates. La virtud es una sola, y las demás son sus partes.

SÓCRATES. — Ahora bien, ¿son partes como las partes del rostro (boca, nariz, ojos y oídos) o como las partes del oro, que *en nada se diferencian entre sí ni del todo*, salvo por la grandeza o la pequeñez? [26].

---

26 En este pasaje platónico tampoco hay referencia —ni explícita ni implícitamente— a Anaxágoras, pero es citado con frecuencia por contener el concepto de «homeómero» (no la palabra), cuya definición hemos subrayado, y que cumple un significativo papel en el pensamiento aristotélico.

CORNFORD, «Matter», pág. 316, n. 9, alega que, aun cuando no aparezca en el pasaje del *Protágoras* la palabra *homoiomerés* ni referencia alguna a Anaxágoras, no sólo hallamos el concepto, sino que «el oro es el ejemplo favorito de una sustancia homeómera en los testimonios sobre Anaxágoras, y Platón puede haber tomado de él la concepción [de *homoiomerés*] y la ilustración [del oro]». Pero precisamente la aceptación del oro como «ejemplo favorito de una sustancia homeómera» en Anaxágoras crea a Cornford un conflicto respecto a la afirmación —atribuida textualmente a Anaxágoras— «en todo hay parte de todo». Cita parte del contexto del fr. 10 (ver texto núm. 674), donde el escoliasta estima que, para Anaxágoras, el alimento constituye un germen en el que coexisten pelos, uñas, venas, etc., para que de allí se generen pelos, uñas, etc. En cambio, «¿por qué afirmar que una bellota contenga oro, cobre y esmeralda?». Ésta sería una tesis «grotescamente superflua y antieconómica» (CORNFORD, «Matter», pág. 280). Ahora bien, dejando de lado el hecho de que de allí «se sigue, por supuesto, que el germen mismo no es homeómero; parte de él es (por ej.) carne, parte hueso, etc.» (pág. 280), en ningún «fragmento probablemente auténtico» de Anaxágoras se menciona al oro (ni siquiera en uno tan favorable para ello como es el 10,

b) *Las homeomerías como principios cósmicos; las semillas.*

671 (59 A 43) ARIST., *Met.* I 3, 984a: Anaxágoras de Clazómenas... afirma que los principios son infinitos; dice, en efecto, que prácticamente todas las cosas homeómeras se generan y destruyen del mismo modo que el agua y el fuego, o sea, sólo por composición y división. Pero en otro sentido no se generan ni destruyen, sino que subsisten eternamente.

672 (59 A 43) ARIST., *Del Cielo* III 3, 302a-b: Anaxágoras dice lo contrario que Empédocles con respecto a los elementos. En efecto, Empédocles afirma que el fuego y el agua y los correspondientes a éstos son elementos [constitutivos] de todos los cuerpos, y que todas las cosas se componen de ellos. Para Anaxágoras, por el contrario, los elementos son homeómeros, esto es, carne, huesos y cada cosa de esta índole; el aire y el fuego, en cambio, son mezclas de éstos y de todas las demás semillas, pues cada uno de ellos es un conglomerado de todas las cosas homeómeras invisibles.

---

ni en su contexto). Ese ejemplo lo da Aristóteles en el ya citado texto núm. 669, y es un *ejemplo favorito de Simplicio o Teofrasto* (tal vez por seguir el concepto de «homeómero» de Aristóteles); puede leerse más adelante en los textos números 688 y 702. Entre los textos que no hemos traducido, uno de los más típicos es el de Lucrecio (versos 839-840; en DK 59 A 44), y numerosas veces Simplicio. Porque el oro se presta a ejemplificar muy claramente el concepto de «homeómero» tal como lo define Aristóteles. En rigor, el concepto, tal como está definido y empleado por Platón, sirve a éste para mostrar la clase de «totalidad» *que no le interesa.* Su papel en la filosofía de Aristóteles, en cambio, es más amplio y positivo (aunque a veces difícil y contradictorio o al menos confuso, especialmente cuando intenta aplicarlo a Anaxágoras). Por lo tanto, no tiene el menor fundamento pretender descubrir a Anaxágoras detrás del pasaje platónico con su ejemplo del oro.

Por ello las cosas nacen de éstas; en efecto, llama «fuego» y «éter» a lo mismo [27].

673 (59 A 45) SIMPL., *Fís.* 460, 4-17: Puesto que Anaxágoras sostiene que los principios son las homeomerías [28] y Demócrito los átomos, y ambos que dichos principios son infinitos en número, [Aristóteles] narra primeramente la doctrina de Anaxágoras y nos enseña la causa de cómo llegó a tal suposición. Muestra que [Anaxágoras] no sólo debía decir que toda la mezcla era infinita en tamaño, sino también que cada homeomería contiene en sí a todas las cosas, de modo similar al todo, [de modo que las homeomerías] no sólo son infinitas sino infinitas veces infinitas. Y a esta concepción Anaxágoras arribó por estar convencido de que

---

[27] El concepto aristotélico de «elemento», como aquello de lo cual se componen las cosas y lo último en lo cual se descomponen, es en rigor incompatible con el concepto de «homeómero», que implica un cuerpo compuesto. Como hace notar J. L. Stocks, aquí la confusión se aumenta por el hecho de que en seguida Aristóteles pasa a entender por «cuerpo homeómero» aquel que es divisible en partes homeómeras. Por lo demás, que el aire y el fuego (aun entendiendo «éter» donde dice «fuego») sean mezcla de carne, hueso, etc. o de los «cuerpos homeómeros», no es algo que podamos leer en Anaxágoras ni sospechar en base a lo que leemos en él.

Sobre el papel del aire y del éter, ver fr. 1 y 2, en textos núms. 714 y 715. Aquí vemos que Aristóteles emplea el término «semilla» para referirse a los «cuerpos homeómeros». Lo hace, ciertamente, de un modo diferente al escoliasta que cita el fr. 10, ya que éste entiende que en la misma semilla hay carne, hueso, etc., en tanto para Aristóteles la carne, hueso, etc. son «semillas». La vecindad de las palabras «mezcla» y «semillas» nos hace recordar al fr. 4, aunque allí el uso sea distinto (ver texto núm. 686).

[28] La palabra «homeomería» (*homeoméreia*) no aparece empleada antes de Epicuro, aunque su uso en Simplicio y Aecio puede derivar de Teofrasto, como un sustantivo que dé a los «elementos» de Anaxágoras la entidad de que carece el adjetivo «homeómero» que usa Aristóteles.

nada se genera del no-ser y de que todo se alimenta de lo que es semejante, por ver que todo se genera de todo, si no inmediatamente, al menos según turnos (del fuego, en efecto, se genera el aire, y del aire el agua, del agua la tierra, de la tierra la piedra y de la piedra nuevamente el fuego), y que, cuando se ingiere un mismo alimento, como el pan, se generan muchas cosas disímiles (carne, huesos, venas, nervios, cabellos, uñas, alas o cuernos si se da el caso, y lo semejante crece de los semejante 〈o sea, en cada alimento ya están *estas cosas* —disímiles entre sí— como la carne, huesos, etc., y al ingerirlo nacen —o crecen— en los seres vivos carne, huesos, etc., o sea, cosas similares a aquéllas〉).

674 (59 B 10) Esc. a Greg., XXXVI 911: Anaxágoras, tras admitir la doctrina de que nada se genera de la nada, suprime la generación e introduce la división en lugar de la generación. En efecto, absurdamente dice que todas las cosas están mezcladas entre sí y se dividen al crecer. También en la misma semilla hay pelos, uñas, venas, arterias, nervios y huesos, y resultan invisibles por la pequeñez de las partes; pero al crecer, poco a poco, se dividen. «En efecto», dice, «¿cómo se generaría pelo de [lo que] no es pelo, y carne de [lo que] no es carne?».

675 Simpl., *Del Cielo* 603, 18: Anaxágoras llama también «semillas» a las cosas homeómeras, como carnes, huesos, etc.[29].

---

[29] Esto no debe ser tomado como un testimonio de Simplicio o Teofrasto con el libro de Anaxágoras a la vista, sino un simple comentario de Simplicio al pasaje de la obra *Del Cielo*, de Aristóteles, que hemos traducido más arriba (texto núm. 672 y nota 27).

En el comentario del escoliasta al fr. 10 (texto núm. 674) la palabra que hemos traducido «semilla» es *goné* («germen»), en tanto que la empleada por Simplicio y Aristóteles, y asimismo por Anaxágoras (fr. 4) es *spérma*.

676 Simpl., *Fís.* 156, 1-9: Y poco después [añade]: «Dada esta situación, se debe creer que hay muchas cosas y muy variadas en todas las que se han compuesto, y semillas de todas las cosas, poseedoras de variados aspectos, colores y aromas. Ahora bien, antes de que se separaran», dice, «cuando todas las cosas estaban juntas, tampoco era manifiesto ningún color. Lo impedía, en efecto, la mezcla de todas las cosas, tanto de lo húmedo como de lo seco, y de lo caliente como de lo frío, y de lo brillante como de lo oscuro; y había allí mucha tierra y semillas infinitas en cantidad, en nada parecidas entre sí. En efecto, tampoco ninguna de las demás cosas en nada se parecía a la otra»[30].

---

[30] La descripción que se hace aquí —una cita probablemente textual, aunque el orden del pasaje no sea exactamente el original— nos muestra «semillas... de variados aspectos, colores y aromas», y por ende poco conciliables con el concepto de cuerpo «homeómero», contra lo que pensaba Aristóteles. Y en ese sentido, parece estar más cercano del texto de Anaxágoras el autor del texto núm. 674, cuando nos dice que en cada semilla hay mezcla de diversas cosas, aunque aquél ejemplifique con pelos, uñas, etc. —que parecen haber sido los ejemplos del fr. 10— y aquí nos hallemos con los estados húmedo y seco, caliente y frío, brillante y oscuro. Más concretamente, se nos dice aquí que hay una *mezcla de todas las cosas*.

El texto completo —según DK— del fr. 4 lo presentamos en la serie respectiva, bajo el núm. 839. Precisamente el presente pasaje, que abarca el comienzo y el final de ese texto, permite conjeturar el orden que allí se reconstruye. Aquí posiblemente se ha suprimido el extenso pasaje intermedio —referido a hombres que habitan en otras «partes», cuyo tratamiento por Simplicio lo hallará el lector en los textos núms. 788 y 789 —porque presenta un problema aparte. El lenguaje es impreciso, o acaso deliberadamente graduado, ya que primero se nos dice que «hay *muchas* cosas y muy variadas» (cosas simples, dentro de las compuestas) y luego

c) *Estadio inicial de mezcla.*

677 (59 B 1) SIMPL., *Fís.* 155, 23-30: Que Anaxágoras afirma que de una mezcla única se separan las homeomerías, infinitas en número y existentes todas en todo,

se añade «y semillas de *todas* las cosas, poseedoras de variados aspectos»; pero al retrotraerse al estadio inicial («antes de que se separaran»), al hablar de «la mezcla de *todas las cosas*» nos dice que allí había «semillas *infinitas en cantidad*». Por de pronto, cabe advertir que, tanto en el estado primigenio («antes de que se separaran, cuando todas las cosas estaban juntas») como en el actual («hay muchas cosas»), se menciona la existencia de *semillas*. En el fr. 1 (ver texto siguiente, núm. 677, donde Simplicio entiende que se habla de «homeomerías») se dice que las cosas que estaban juntas eran infinitas en cantidad. Ahora si había infinitas cosas e infinitas semillas (infinitas en cantidad, en ambos casos), no puedo entender la cosa de otro modo que éste: *cosas* y *semillas* denotan en el fr. 4 (segunda parte, la relacionada con el fr. 1, o sea, con el estadio primigenio) *una misma realidad*; la diferencia radicaría sólo en la proyección de futuro que implica la segunda palabra, «semilla». Por eso discrepamos de VLASTOS, «Phys. Th.», páginas 324 y 343, n. 12, cuando pretende que dicho vocablo es introducido por Anaxágoras «como un concepto preciso y técnico», y rechaza la acepción «metafórica» en que LSJ (*spérma* 2) encasilla el uso anaxagóreo con el de *Od.* V 490, y PÍNDARO, *Pít.* III 37, *Ol.* VII 48 (de todas maneras, VLASTOS, *id.*, pág. 343, n. 16, acepta que en los frs. 1, 4, y 12 la palabra «cosas» —*chrêmata*— puede designar tanto «cualidades» como «semillas» o ambas a la vez). Vlastos ve un uso cosmológico similar al biológico, que ciertamente tampoco era aún demasiado técnico. Según se leerá en textos como los núms. 688 y 690, cada cosa tiene una porción de todas, de modo que, si al comienzo estaban todas mezcladas (formando esa especie de unidad amorfa que llama «mezcla», *sýmmixis*), ahora en cada una sigue habiendo una mezcla o combinación de todas. Naturalmente, la diferencia es la que media —gracias al intelecto— entre la confusión que impedía distinguir nada, y la ordenación cósmica. El que siga habiendo «semillas de todas las cosas» indica que continuarán generándose, o mejor, combinándose las cosas (ver notas 41 y 42 al fr. 17).

caracterizándose cada una según lo que en ella prevalece, es patente por lo que dice al comienzo del libro I de la *Física*[31]: «Todas las cosas estaban juntas, infinitas tanto en cantidad como en pequeñez, pues también lo pequeño era infinito. Y cuando todas las cosas estaban juntas, nada era manifiesto, a causa de la pequeñez. El aire y el éter sujetaban a todas las cosas, por ser ambos infinitos; en efecto, tales son las cosas más grandes que hay en el conjunto, tanto en cantidad como en tamaño»[32].

678 (59 A 62) DIOD., I 7, 7: Parece que Eurípides está en desacuerdo con lo que se ha dicho acerca de la naturaleza de todas las cosas, por ser discípulo del físico Anaxágoras. En efecto, en su obra *Melanipa* lo dice así:

⟨No es mío el relato, sino proviene de mi madre:⟩
el cielo y la tierra eran una sola forma,
pero después de que se separaron en dos, uno del otro,
produjeron todas las cosas y dieron a la luz
árboles, pájaros, fieras, los que se nutren del mar
y la especie de los mortales[33].

[31] Véase el final de nuestra nota 19.

[32] Sobre el papel del aire y del éter ver nota 58. Lo que puede anotarse aquí es que son consideradas «cosas» en cierto modo distintas de las mezcladas, aunque ligadas a éstas en cuanto debían contenerlas, sujetarlas circundándolas (fr. 2). En ese conjunto en que el aire y el éter operan a modo de contención, son las cosas más grandes «tanto en cantidad como en tamaño». Esto último es difícil descifrar: ¿en cantidad de qué? Hablar de partículas resulta insostenible; lo más probable es que sea una expresión de redundancia enfática.

Coling STRANG, en un artículo de 1963 («The Physical Theory of Anaxagoras») incluido en *SPP* II, pág. 376, propone una traducción tan original como extravagante de los vocablos *plêthos* y *mégethos* («cantidad» y «tamaño», tradujimos): «volumen» y «espesor», respectivamente.

[33] Diodoro entiende que el relato de Eurípides sobre la unidad primigenia del mundo, y cómo se desgajó de ésta

679 (59 A 61) ARIST., *Met.* XII 2, 1069b: Todo se genera a partir del ser, aunque de un ser en potencia y de un no-ser en acto; y esto es lo Uno de Anaxágoras. En efecto, mejor que decir «todas las cosas estaban juntas» —y que la mezcla de Empédocles y Anaximandro y que lo que dice Demócrito— sería decir «todas las cosas estaban juntas en potencia pero no en acto»[34].

680 (59 A 61) ARIST., *Met.* I 8, 989a-b: Si alguien supusiera que Anaxágoras dice que los elementos son dos, su suposición se ajustaría a la razón, y aunque Anaxágoras mismo no lo haya articulado así, seguiría forzosamente a quienes se lo propusieran. En efecto, aunque es absurda la afirmación de que al principio todas las cosas han estado mezcladas —tanto porque habría que convenir que las cosas deben haber preexistido sin mezcla, cuanto porque es natural que cualquier cosa no se mezcle con cualquier otra; y además, porque las cualidades y los accidentes estarían separados de las sustancias, ya que de las mismas cosas que hay mezcla cabe también la separación—; si se siguiese lo que quiere decir, articulándolo, tal vez resultaría un lenguaje novedoso. En efecto, cuando nada estaba separado, es evidente que no se podría decir nada verdadero en cuanto a aquella sustancia. Quiero decir que, por ejemplo, no era blanca, negra ni gris, ni de cualquier otro color, sino que era necesariamente incolora; de otro modo, tendría algo de estos colores. Similarmente, por la misma razón carecería de sabor y de cualquier otra propiedad semejante: no podría tener una cualidad ni una cantidad, ni ser algo. Sería imposible, en efecto, que tuviera en sí alguna de las formas denominadas particulares, mientras estuvieran mezcladas todas las cosas: tendrían que haberse separado ya, pero Anaxágoras dice que todas las cosas estaban mezcladas excepto el intelecto, y que sólo éste era incontaminado y puro. De esto resulta que sostiene que los principios son lo Uno —pues éste es simple e incontaminado— y lo Otro[35].

---

la multiplicidad que forma el universo, deriva de las enseñanzas de Anaxágoras. No es imposible una influencia de Anaxágoras; pero los versos citados ofrecen, al parecer, más bien resabios de cosmogonías antiguas.

Melanipa es una obra que se ha perdido; el texto que hemos transcrito tiene el núm. 484 en la colección de «fragmentos» hecha por Nauck. Sobre la separación del cielo y la tierra en cosmogonías antiguas, véase CORNFORD, *RtP*, págs. 66-69 y *Pr. Sap.*, págs. 189-199.

[34] Aristóteles —aquí expresamente— pretende insertar sus categorías de «potencia» y «acto» en el fr. 1 de Anaxágoras. Para la traducción seguimos la lectura de Ross.

[35] Ver nota anterior. En este texto, cuando se dice que «los elementos son dos» (la mezcla y el intelecto), la palabra «elemento» carece estrictamente de las habituales connotaciones aristotélicas y se identifica más con lo que llamaríamos (y llama también Aristóteles al final del texto) «principios». En cuanto a las denominaciones de «lo Uno» y «lo Otro», parecería hacer una poco correcta aplicación de conceptos presuntamente platónicos.

En rigor, por el texto núm. 685 se advierte que con mayor frecuencia Aristóteles llama «lo Uno» a la mezcla que contiene los contrarios, según él, y de donde se separan (ciertamente dice que es «uno y múltiple»). Pero en *Met.* I 6, 987b-988a atribuye a Platón una doctrina («no-escrita») en que los principios son lo Uno y lo Infinito como la «díada» de «lo Grande y lo Pequeño» (esta misma Díada, considerada a imagen y semejanza de la «materia» aristotélica, es asimilada en *Fís.* I 9, 192a, a «lo Otro»; cf. L. ROBIN, *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, París, 1908, nota 261 en pág. 660). El concepto de «lo Otro» hace su aparición en el *Sofista* de Platón (254e-255e), en que ingresa dentro de los cinco Géneros Supremos, aunque su contrapartida no es allí lo Uno sino «lo Mismo», pareja que es aplicada en *Timeo* 35a-36b a la composición del Alma del Mundo. «Lo Uno» aparece sobre todo en el *Filebo*, contrapuesto a lo Infinito (15a-b y 24c-25d), pero el intelecto aparece como principio allí en forma sepa-

681 Arist., *Fís.* VIII 1, 250b: Si es posible que en algún momento nada estuviera en movimiento, tendría que pasar una de dos cosas: o bien lo que dice Anaxágoras (éste afirma, en efecto, que todas las cosas estaban juntas y en reposo por un tiempo infinito, y el intelecto introduce el movimiento separador) o lo que dice Empédocles[36].

682 (59 A 59; Eudemo, fr. 111 W.) Simpl., *Fís.* 1185, 9-15: Eudemo censura a Anaxágoras no sólo porque éste dice que el movimiento, que antes no existía, ha comenzado en cierto momento, sino porque ha omitido hablar acerca de la permanencia [del movimiento] y detención en un momento dado, aunque esto no resulte claro. «¿Qué impide conjeturar» dice «que en cierto momento todas las cosas sean detenidas por el intelecto, tal como afirma que las puso en movimiento?». Y además Eudemo reprocha a Anaxágoras esto: «¿Cómo es posible que haya una privación previa a la condición opuesta? Porque si el reposo es privación del movimiento, no podrá existir antes que el movimiento»[37].

---

rada, si se quiere, de lo Uno. En el pasaje siguiente, Aristóteles interpreta que el intelecto cósmico de Anaxágoras es Uno, por su condición de no estar mezclado con nada, en tanto que lo Otro se identifica con la mezcla infinita. En otras palabras, la terminología platónica combinada encubre a la pareja aristotélica «forma» y «materia».

36 Aristóteles —con una lógica incuestionable, pero aplicada anacrónicamente— no puede dejar de concebir a la mezcla primigenia «en reposo» (ya que el intelecto tiene que ser agente del movimiento) «por un tiempo infinito» —interrumpido por la acción del intelecto— al cual parece difícil que Anaxágoras se haya referido.

37 El concepto de «privación» es una categoría aristotélica (cf. *Fís.* I 9; *Met.* V 22, etc.) que sólo puede aplicarse al pensamiento de Anaxágoras a modo de ejercicio lógico (peripatético). Por otro lado, en cambio, la crítica a la posibilidad —que queda abierta— de que el intelecto pueda detener las cosas que ha puesto en movimiento, ya que Anaxágoras no ha hablado sobre ello, es una crítica más al mecanicismo de éste: ¿cuál es el sentido del movimiento, como para poder estar seguro de su duración?

d) *Las «cosas» no nacen ni mueren.*

683 (59 A 52) Arist., *De gen. y corr.* I 1, 314a: Entre los antiguos [filósofos] algunos dicen que la llamada generación simple es alteración, mientras para otros alteración y generación son distintas. En efecto, cuantos dicen que el universo es uno y que todas las cosas se generan a partir de lo Uno, forzosamente han de afirmar que la generación es alteración y que lo que se genera en sentido estricto es alterado. Pero cuantos sostienen que la materia es más que uno, como Empédocles, Anaxágoras y Leucipo [deben considerar a la alteración y a la generación] como distintas. Anaxágoras, sin embargo, no llega a entender sus propias palabras. Afirma, en todo caso, que nacer y perecer consisten en lo mismo que ser alterado.

684 (12 A 9) Simpl., *Fís.* 24, 23-25: [Anaximandro] piensa que la generación se produce no al alterarse el elemento sino al separarse los contrarios por obra del movimiento eterno. Por eso Aristóteles lo conecta con Anaxágoras.

685 Arist., *Fís.* I 4, 187a: Los físicos hablan de dos modos. Por un lado, algunos piensan que el cuerpo sustrato es uno, sea uno de los tres [elementos, a saber, aire, agua o fuego] o algo que sea más denso que el fuego y más sutil que el aire, y que las demás cosas se generan por condensación y rarefacción, formando la multiplicidad... Por otro lado, algunos piensan que los contrarios están en lo uno, a partir de lo cual se separan, como dicen Anaximandro y cuantos

afirman que ⟨lo real⟩ es uno y múltiple, como Empédocles y Anaxágoras, pues éstos también piensan que las demás cosas se separan de la mezcla. Pero difieren entre sí, porque uno [Empédocles,] concibe que esto sucede periódicamente; el otro [Anaxágoras] en cambio, que sucede una sola vez y que las cosas son infinitas, tanto las homeómeras como los contrarios, en tanto el primero admite sólo los llamados elementos [38].

Anaxágoras parece haber concebido así las cosas infinitas, a raíz de suponer que es verdadera la opinión común de los físicos, según la cual nada se genera del no-ente [39]. Por esto dicen: «todas las cosas estaban juntas» y «el generarse tal o cual cosa consiste en ser alterada», mientras para otros [el generarse] es composición y división [40].

---

38 Las aseveraciones de que lo real «es uno y múltiple» y de que «las demás cosas se separan de la mezcla», son aplicadas por Aristóteles tanto a Anaximandro como a Empédocles y a Anaxágoras, en lo que en nota 50 a Anaximandro (cf. nota 56 a Empédocles) hemos calificado de indebida «anaxagorización» de Anaximandro por parte de Aristóteles (aparte del hecho de la «aristotelización» de Anaxágoras). En lo que sigue, en cambio, por razones de conveniencia, Aristóteles se limita a contraponer las presuntas cosmogonías de Empédocles y Anaxágoras.

39 Este principio es enunciado por vez primera por Parménides, y Aristóteles lo considera «opinión común de los físicos», por cuanto la comparten Empédocles y los atomistas.

40 La primera frase entrecomillada es innegablemente anaxagórea (fr. 1). La segunda es atribuida por Aristóteles a Anaxágoras al final del texto núm. 683, pero en forma indebida (cf. texto núm. 684 y comparar con el primer grupo aludido en el presente texto). El hecho de que Aristóteles atribuya a la misma doctrina afirmaciones como la primera —que forma parte del fr. 1 de Anaxágoras— y la segunda —que la atribuye erróneamente a Anaxágoras en el texto mencionado—, y las contraponga a una afirmación que efectivamente corresponde a Anaxágoras (ver fr. 17 en el texto siguiente) da una pauta de la ausencia de sentido histórico del pasaje.

686 (59 B 17) SIMPL., *Fís.* 163, 18-24: Pero claramente dice Anaxágoras en el libro I de la *Física* que nacer y perecer son componerse y dividirse, cuando escribe de este modo: «Los griegos no consideran rectamente ni el nacer ni el perecer. Pues ninguna *cosa* nace ni perece sino que, a partir de las cosas que existen [41], hay combinación y separación. De modo que, [para hablar] correctamente, deberían llamar al nacer combinarse y al perecer separarse [42]».

687 (59 A 52) [HIPÓCR.], *De Victu* I: De todas las cosas ninguna perece ni se genera algo que antes no

---

41 Hemos subrayado la palabra cosa (*chrêma*) por constituir la verdadera *unidad simple* donde Aristóteles podría haber hallado el «elemento» (aunque no lo sea en el sentido aristotélico estricto, ya que hay infinidad de *cosas*, de variados aspectos, etc.) del cual se componen todos los seres.

Como hemos dicho en la Introducción, el uso de *chrêma* es especialmente significativo en el plural, donde puede prescindirse de ella y bastarse con el artículo o adjetivo en forma neutra. Y en el texto que el lector tiene delante de sí, esta presencia es doblemente importante, ya que, en todo caso, con mayor frecuencia, era usado *tà ónta*, «las cosas», que, por su derivación del verbo «ser» o «existir», pasa paulatinamente —tras Parménides y culminando con Aristóteles— a significar «entes» o «cosas que son» o «cosas que existen». Pues bien, en el fr. 17 se dice que, para que haya generación (o muerte) debe haber combinación (o división) «a partir de las cosas que existen», donde encontramos el plural *chrémata* calificado, por así decirlo, por *ónta* (en jonio *eónta*). Esto parecería implicar que son *las cosas por antonomasia*, las que están en ese continuo presente en que se amparaba el ente parmenídeo, en contraste con las cosas «compuestas», que nacen a partir de aquéllas y mueren dividiéndose en aquéllas.

42 Obsérvese cómo Anaxágoras, al igual que antes Heráclito y Parménides (ver tomo I, textos núms. 650 y 910 —entre otros—, respectivamente), contrapone su propio juicio verdadero al erróneo de los hombres en general.

existía; se alteran cuando se combinan o se disgregan [43].

e) *Todas las cosas en cada una: la individuación.*

688 (59 A 41) SIMPL., *Fís.* 26, 31-27, 11: Entre los que afirman que los principios son infinitos en cantidad, unos dicen que son simples y homogéneos, otros que son compuestos, heterogéneos y contrarios, caracterizándose según lo prevaleciente. Anaxágoras de Clazómenas, hijo de Hegesibulo, tras haber compartido la filosofía de Anaxímenes, fue el primero en transformar las doctrinas concernientes a los principios, y completó la causa que faltaba, considerando infinitos los principios corpóreos. En efecto, todas las homeomerías, como agua, fuego u oro, son inengendradas e indestructibles, pero parecen nacer y perecer sólo debido a la composición y a la división: todas las cosas están en todas, pero cada una caracterizada según lo prevaleciente en ella. En efecto, parece oro aquello en lo cual hay mucho de oro, aunque también estaban dentro de él todas las cosas. Dice, en efecto, Anaxágoras que «en todo hay parte de todo» y que «cada cosa es y era manifiestamente aquello de lo que más poseía» [44].

[43] Este tratado pseudo-hipocrático es sin duda bastante posterior a Anaxágoras, y su autor, más que un médico de aquella escuela, parece un sofista, que recoge tesis filosóficas de aquí y allá.

[44] El final de este texto contiene precisamente el final del fr. 12 (cf. texto núm. 698), y exhibe las causas de la individuación.

Sobre el significado primitivo del vocablo *moîra* («parte» o «porción» que es asignada a cada uno, cf. CORNFORD, *FtP*, págs. 15 y ss.). CORNFORD, «Matter», pág. 275, no sabe cómo hacer compatible lo que denomina «el principio de la homeomeridad» con la afirmación de que «en todo hay parte de todo». Dejando de lado su solución de tal problema, éste para nosotros no existe, puesto que, según lo examinado ya, tal «principio de la homeomeridad», como bien dice GUTHRIE (II, pág. 285), «no es más que un fantasma que ahora puede considerarse como conjurado».

689 (59 A 45) ARIST., *Fís.* III 4, 203a: Los que sostienen que los principios son infinitos, como Anaxágoras y Demócrito [piensan en la generación de las cosas] a partir de las cosas homeómeras, uno; el otro, a partir de la aglomeración de semillas [45] de [diversas] formas, y dicen que lo infinito es continuo por contacto. Además Anaxágoras dice que cualquiera de las partes es una mezcla similar al todo. De ahí parece haber dicho que alguna vez todas las cosas estaban juntas: por ejemplo, esta carne, este hueso y así con cualquier otra cosa; por lo tanto todas las cosas y al mismo tiempo.

690 (59 A 45) SIMPL., *Fís.* 460, 19-28: Por eso dice que todas las cosas están mezcladas en todas, y que la generación se produce por separación. Con respecto a esto, induce a pensar que tal vez también ciertas cosas subsisten cuando otras se generan de ellas, como el fuego a partir de la piedra, y el aire a partir del agua en ebullición. Al ver que de cada una de las cosas ahora separadas, todas las cosas se distinguen, tal como del pan la carne, huesos, etc., como si todas estuvieran en ellas y mezcladas antes de que fueran separadas. Por lo cual comienza así su libro: «Todas las cosas

[45] Traducimos *panspermía* por «aglomeración de semillas». Aunque VLASTOS, «Phys. Th.», pág. 324, pretende que los atomistas recogieron de Anaxágoras el sentido técnico de la palabra «semilla», y afirma: «Ellos hablan de sus átomos como semillas», sólo ejemplifica con Epicuro, *Epístola a Heródoto* (D. L., II 38 y 74) y la *Epístola a Pitocles* (D. L., II 89) y luego con LUCRECIO, I 59. De modo que no hay constancia de que el proceso haya transcurrido, a este respecto al menos, entre la interpretación aristotélica de Demócrito y Epicuro más bien que entre Demócrito mismo y Epicuro.

juntas», de modo que «cualquier cosa», como este pan, esta carne y este hueso «es una mezcla similar al todo».

691 ARIST., *Fís.* I 4, 187b: Por ello afirman que todo está mezclado con todo, puesto que han visto que se generaba todo a partir de todo; pero dicen que las cosas parecen diferenciarse y reciben nombres distintos unas de otras, según lo que prevalezca cuantitativamente en la mezcla de las cosas infinitas. Pues nada es pura e íntegramente, dicen, blanco o negro, o dulce, carne o hueso, sino que la naturaleza de la cosa parece ser de aquello que cada una tiene más.

692 ARIST., *Fís.* I 4, 188a: Lo de que nunca las cosas pueden ser divididas [completamente] no es dicho con conciencia de las implicaciones, pero es dicho correctamente: las cualidades son inseparables. Si colores y estados se mezclan, en caso de que se separaran, habría algo «blanco» y algo «sano» que no sea otra cosa [que blanco o sano] ni corresponda a sujeto alguno. De modo que el intelecto busca absurdamente lo imposible, queriendo distinguir; hacer esto es imposible respecto a la cantidad y a la cualidad; respecto de la cantidad, porque no hay una magnitud mínima, y respecto a la cualidad, porque las afecciones son inseparables.

693 (59 A 53) SIMPL., *Fís.* 461, 20-23: Por ello dice Anaxágoras que no se puede dividir todo; la división, en efecto, no es un completo desmenuzamiento. No es posible, pues, el procedimiento de separar el color o todas las cualidades y los estados de los sujetos[46].

[46] Como se verá en los frs. 3 y 6 (textos núms. 694 y 695), dada la imposibilidad de dividir las cosas hasta encontrar una que sea la más pequeña posible, la separación producida en el proceso cosmogónico no es completa (fr. 12, texto núm. 703). Anaxágoras no ha pensado aún en términos de cualidades o afecciones, como para decir, con Aristóteles (y Simplicio, quien sigue a éste), que las cualidades o afecciones y estados de los sujetos son inseparables. Lo que dice, refiriéndose siempre a «cosas», es que ninguna puede «existir separadamente» (fr. 6) o, en forma más gráfica, que no se las puede cortar «como con un hacha». De este modo, hay en cada cosa una combinación de todas las demás, una participación de cada una en todas.

Ya hicimos notar, en la última parte de la nota 30, que, si al comienzo estaban todas las cosas mezcladas, ahora hay en cada una una suerte de mezcla de todas las cosas. Pero avisamos también que no debía olvidarse que, entre la mezcla inicial y la combinación de todas las cosas en cada una, media el ordenamiento cósmico que ha puesto en marcha el intelecto. Este aspecto importante aparentemente es descuidado por Aristóteles, quien, en su afán por hallar sustancias «homeómeras», afirma (texto núm. 689) que «Anaxágoras dice que cualquiera de las partes es una mezcla similar al todo». Simplicio (texto 690) copia esta frase de Aristóteles (no descarto la posibilidad de que Teofrasto actúe como intermediario, pero resulta más probable que sea cosa de Simplicio, puesto que está comentando dicho texto de Aristóteles a partir de esa frase en particular) como si hubiera estado en el libro de Anaxágoras, y como si fuera una explicación o inferencia de la del fr. 1 que cita previamente. Schaubach se ha hecho la ilusión, en consecuencia, de que es una afirmación textual, y la considera como fr. 16 de Anaxágoras (más prudentemente, Diels entrecomilla —en su edición de la *Física*— la frase del fr. 1, y la otra la destaca espaciando las letras; en DK aparecen ambas frases entrecomilladas, pero la del fr. 1 figura con el espaciado que suele asignarse a los pasajes considerados textuales, mientras la otra con un espaciado común, y añadiendo entre paréntesis: «de ahí fr. 16 Schaubach»). Todavía Raven, aunque a propósito de otro texto, asegura que «Simplicio ha tenido ciertamente el libro de Anaxágoras ante sí» (K-R, pág. 380), aseveración totalmente infundada, que poco después (*íd.*, pág. 390) atenúa diciendo que «ha tenido ciertamente la parte principal del libro»; pero lo evidente es que

694 (59 B 3) SIMPL., *Fís.* 164, 16-20: También [dice Anaxágoras] que ni lo mínimo ni lo máximo están en los principios: «Pues no sólo en lo que concierne a lo pequeño existe lo mínimo, puesto que siempre [habrá

algo] menor —ya que el ente no puede no existir— sino también en lo que concierne a lo grande existe siempre algo mayor. Y es igual a lo pequeño en cantidad; pero en relación consigo misma, cada cosa es tanto grande como pequeña»[47].

ha trabajado con la *Física* de Aristóteles (la única diferencia entre ambas citas es la de que Aristóteles habla de «cualquiera de las partes» en tanto que Simplicio dice sólo «cualquier cosa»). No se puede inferir, con una buena lógica, de la frase «todas las cosas estaban juntas», que «cualquier cosa es una mezcla similar al todo», como deduce Simplicio (al decir «*de modo que*»). El «todo» al que cada parte es similar no es estrictamente «homeómero», dado que le falta la otra característica básica de este concepto: que cada parte sea similar a las demás. Pero, por otra parte, ¿a qué todo se refiere Aristóteles? Para ser fiel a la tesis anaxagórea de que «en todo hay parte de todo», debería referirse a «todas las cosas»; pero como Aristóteles habla en seguida del estadio primigenio, parecería que con la palabra «todo» se refiriera a este conjunto originario, en lo cual podría ayudarlo la fase del fr. 6 (texto núm. 695): «como al principio, también ahora existen todas las cosas juntas». Sin embargo, no es posible que Anaxágoras piense que el ordenamiento cósmico puesto en marcha por el intelecto condujera a una multiplicidad de mezclas idénticas a la inicial, en la cual no se podía distinguir nada de nada (frs. 4 y 12). Y tampoco es probable que Aristóteles haya pasado eso por alto, aunque más arriba hayamos sugerido «que este aspecto importante aparentemente es descuidado por Aristóteles». Pienso, al respecto, que las pautas de la similitud las da el mismo Aristóteles al final del texto en cuestión: «todas las cosas y al mismo tiempo».

[47] La última frase debe ser el resumen y conclusión de todo el texto del fr. 3. En los párrafos anteriores, en efecto, hallamos comparativos («mínimo», «menor», «máximo», «mayor»), pero no es porque se compare «cosas» entitativamente distintas, sino *grados* diversos de una misma operación (decreciente —o sea, de división— o creciente). Es decir, para poner ejemplos como los que da Aristóteles (y en parte, al menos, Anaxágoras, fr. 10) la carne y el hueso pueden ser divididos indefinidamente: siempre se hallará un trozo de carne o de hueso más pequeño, nunca un trozo que es «el más pequeño posible» (dejamos de lado cualidades que menciona Aristóteles, no sólo porque esta explicación resultaría en esos casos más difícil, sino porque, como ya hemos dicho, las llamadas «cualidades» no tienen casi seguramente en Anaxágoras tal carácter «adjetivo»): si hubiera algo menor, sería «vacío», y por lo tanto, la «nada», según el eleatismo de Meliso (ver texto número 181). La operación inversa —crecimiento desde la infinitud de lo pequeño— siempre encontrará un grado mayor, y el proceso naturalmente será infinito. Por eso, tomada en sí misma, cada cosa es a la vez grande y pequeña.

695 (59 B 6) SIMPL., *Fís.* 164, 25-165, 1: Y en otro lugar dice: «Y dado que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad, así también deben estar todas las cosas en todo. Y no se puede existir separadamente, sino que todas las cosas participan

Sin duda, la explicación que proponemos es compleja, pero nos resulta imposible hallar una más simple que a la vez sea correcta. Por ejemplo, no vemos que lo que dice Anaxágoras es que cada cosa «contiene una porción de grande y de pequeño», como interpreta K. FREEMAN (*The Pre-Socratic Philosophers, A Companion to Diels*, Oxford, 1946, pág. 266), porque, aunque eso cabe dentro de la afirmación de que «en todo hay parte de todo», no es lo que se lee en el fr. 3. Por su parte, M. REESOR («The Meaning of Anaxagoras», *CP* 55 (1960), pág. 2) lee una antítesis entre la relación de una cosa con las demás y la relación consigo mismo: «puesto que lo grande y lo pequeño son infinitos, toda entidad es grande o pequeña cuando es comparada con otra entidad», «pero si no se la compara con otra, toda entidad es grande y pequeña». Pero el texto no autoriza a entender que los adjetivos comparativos son usados entre *entidades distintas*; de ser así, no entraría en juego el principio de divisibilidad hasta lo infinito, que se lee claramente en éste y otros fragmentos. En cuanto a la referencia que hemos hecho al eleatismo de Meliso, parte de que la tesis «el ente no puede no existir» es parmenídea, y de que Parménides —a pesar de lo que sostienen Burnet y otros— no identifica la nada o no-ser con el «vacío», cosa que sí hace Meliso: véase nota 17 a Parménides, vol. I, y texto núm. 181 de Meliso, en este volumen, así como textos núms. 728 y 729, en que Aristóteles atribuye a Anaxágoras la negación del vacío.

en una porción de todo. Puesto que no puede existir lo mínimo, no podría estar separado ni llegar a ser en sí mismo, sino, como al principio, también ahora existen todas las cosas juntas. En todas las cosas hay muchas cosas, iguales en cantidad en las más grandes y en las más pequeñas de las que se separaron»[48].

[48] Puesto que la división puede prolongarse indefinidamente, ya que siempre se hallará algo más pequeño, las cosas no pueden existir separadamente, y en cada una están todas las demás. La diferencia entre esta situación y la mezcla originaria está en que hay un ordenamiento cósmico. Inclusive, en algunas cosas hay intelecto (fr. 11).

Ver sobre tal diferencia nota 46. La primera frase de este texto podría interpretarse, con M. Reesor (*art. cit.*) que «las porciones de lo grande y lo pequeño son grados de grandeza... y de pequeñez... y son iguales en cantidad porque son infinitas». Pero eso nos exige aclarar: a) esto no contradice lo sostenido contra K. Freeman en la nota anterior, ya que dicha investigadora aclara su aserción sobre el fr. 3 de este modo: «[cada cosa] no puede nunca ser llamada absolutamente 'pequeña', sino sólo 'más pequeña' o 'más grande', que ésta o aquella otra cosa» y esto lo hemos rechazado en lo concerniente al texto de dicho (fr. 3; b) M. Reesor conecta también esta primera frase del fr. 6 con el fr. 3, a través de sucesivos eslabones; nosotros hemos dado una interpretación distinta de dicho fr. 3 (acaso más vecina a la de Raven en K-R, pág. 372, pero sin adherirnos a su tesis —de algún modo compartida por Guthrie, II, página 289— de que hay allí un ataque a Zenón, y sin aceptar —junto con Vlastos, «Phys. Th.», pág. 341— la implicación de un concepto de «infinitesimal»); c) no asimilamos la primera frase de este fr. 6 a la última, donde advertimos una referencia a las «cosas» «que se separaron», o sea, al estadio primigenio. En dicho estadio, según vimos en el texto núm. 677, fr. 1 y nota 32, «las cosas más grandes que hay en el conjunto» eran «el aire y el éter», que en el fr. 2 las vemos incluidas en el movimiento de separación. Por lo tanto, no vemos motivos para cambiar y dejar de pensar que «las [cosas] más grandes... de las que se separaron» son el aire y el éter, y las pequeñas las demás. Si son iguales en cantidad a las cosas que hay en todo, es porque tanto unas como otras son infinitas.

696 (59 B 8) Simpl., *Fís.* 176, 29 y 175, 13-14: «No están separadas las cosas entre sí en el único mundo, ni cortadas como con un hacha; ni lo caliente a partir de lo frío, ni lo frío a partir de lo caliente».

697 (59 B 11) Simpl., *Fís.* 164, 22-24: Y dice claramente que «en todo hay parte de todo, excepto del intelecto, pero en algunas hay también intelecto».

698 (59 B 12) Simpl., *Fís.* 157, 1-4: «Pero por completo nada se separa ni se divide una cosa de la otra, excepción hecha del intelecto. Y el intelecto es todo homogéneo, tanto el mayor como el menor. Pero de lo demás nada es semejante a nada, sino que cada cosa es y era manifiestamente aquello de lo que más hay»[49].

f) *Papel y rasgos del intelecto cósmico.*

699 (59 A 1) D. L., II 6: El clazomenio Anaxágoras, hijo de Hegesibulo o Eubulo, fue discípulo de Anaxí-

Raven (K-R, pág. 376) alega que, en este fr. 6, la frase «en todas las cosas hay parte de todo» debe entenderse como la primera parte del fr. 11, que a ella añade (texto núm. 697) «excepto del intelecto». Pero a ello debemos replicar que 1) eso supondría desconocer la validez de los frs. 12 y 13; 2) también eliminaría gratuitamente la frase final del fr. 11, «pero en algunas hay también intelecto». En base al principio de «todo en todo», y con una parte del fr. 11 no se puede rechazar la otra parte de éste, que vale para la situación actual del universo.

[49] Cada entidad es un compuesto en que están combinadas todas las cosas simples, y lo único que individualiza, en el sentido de lo que distingue a una de otras, es el predominio de una de esas cosas simples. Algo realmente «indiviso» (*átomos*, para decirlo en griego) no existe. Podría hablarse, entonces, de una verdadera comunión esencial de los seres entre sí, por encima —o por debajo, si se quiere— del comportamiento individualista que ignore tal comunión y lleve a actuar frente a los demás como si fueran distintos, inferiores o enemigos.

menes, y el primero que dio primacía al intelecto sobre la materia. Al comienzo de su libro, expresándose de una manera agradable y solemne, dice: «Todas las cosas estaban juntas; después llegó el intelecto y las ordenó cósmicamente». Por lo cual [Anaxágoras] fue también apodado «Intelecto», y de él dice Timón, en sus *Sátiras*:

Se cuenta por allí que existe Anaxágoras, valiente héroe,
[llamado] Intelecto, pues tenía un intelecto que des-
[pertó súbitamente,
y combinó todas las cosas, que, juntas, habían estado
[confundidas[50].

700 (59 A 15) PLUT., *Pericl.* 4: Aquel que más convivió con Pericles... fue el clazomenio Anaxágoras, al cual los hombres de entonces apodaron «Intelecto», fuera por estar asombrados de su gran comprensión, sobresaliente y brillante, en el estudio de la naturaleza, fuera por haber sido el primero en establecer como principio del ordenamiento de todas las cosas no el azar ni la necesidad, sino el intelecto puro e incontaminado, en medio de todas las demás cosas mezcladas, y separando las homeomerías.

701 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 1: El clazomenio Anaxágoras... dijo que el principio del universo es intelecto

[50] Más que una cita textual, las palabras que atribuye Diógenes a Anaxágoras parecen una breve antología de lo que lo hizo destacarse más entre el gran público (la referencia al estilo vale, de todos modos, ya que, según nuestros textos, la primera frase se encuentra en el fr. 1 y la última en el fr. 12). El hecho de que a Anaxágoras mismo se lo apodara «Intelecto» —corroborado por Plutarco, según el texto que presentamos a continuación— parece testimoniar la trascendencia que en su tiempo tuvo la tesis de un intelecto ordenador del cosmos; por más que en determinados círculos haya sido más conocido por haber caracterizado a los astros como piedras.

y materia: el intelecto como agente, la materia en tanto deviene. En efecto, estando todas las cosas juntas, al llegar el intelecto las ordenó cósmicamente.

702 SIMPL., *Fís.* 27, 11-23: Y Teofrasto dice que en esto Anaxágoras habla similarmente a Anaximandro. Pues aquél dice que, en la disgregación de lo infinito, las cosas del mismo género convergen; de modo que, si en el todo eran oro, llegan a ser oro, y si tierra, tierra, y de modo parecido con cada una de las otras cosas, de manera que nada nace si no existía antes. Además Anaxágoras añade el intelecto como causa del movimiento, por el cual se disgregan los mundos y se genera la naturaleza de las otras cosas. «Y así», dice Teofrasto, «Anaxágoras parece concebir infinitos principios materiales, pero una sola causa del movimiento y de la generación, el intelecto; mas si se considera la mezcla de todas las cosas, como si fuera una naturaleza indefinida en cuanto a tamaño y figura, sucede que afirma dos principios: la naturaleza infinita y el intelecto. De manera que, en cuanto a los elementos corpóreos, parece proceder de modo similar a Anaximandro»[51].

703 (59 B 12) SIMPL., *Fís.* 156, 13-157, 1: Y acerca del intelecto ha escrito lo siguiente: «El intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con cosa alguna, sino que está solo en sí mismo. En efecto, si no exis-

[51] En el tomo I, texto núm. 119, hemos presentado este mismo pasaje, explicando en la respectiva nota 53 por qué invertíamos el orden en que son nombrados, al comienzo, Anaxágoras y Anaximandro, de modo que no cupiera dudas de que la palabra —que sigue— «aquél» se refiere a Anaxágoras. Aparte de las excepciones gramaticales de que disponíamos para hacerlo, hemos hecho notar entonces que lo que, según Teofrasto, «dice aquél» corresponde sin duda a Anaxágoras, o, al menos, digamos ahora, a lo que Teofrasto ha pensado de Anaxágoras, incluso con su «ejemplo favorito» del oro.

tiese por sí mismo, sino mezclado con cualquier otra cosa, estaría mezclado con todas las cosas, si estuviera mezclado con alguna. Pues en todo hay una porción de todo, como ya lo he dicho antes; y las cosas mezcladas le impedirían prevalecer sobre ninguna cosa de un modo similar al [que lo hace] en tanto existe sólo por sí mismo. Pues es la más sutil y pura de todas las cosas, y cuenta con pleno conocimiento y tiene la mayor fuerza. Y cuantas poseen alma, las más grandes y las más pequeñas, a todas domina el intelecto. Y el intelecto dominó la rotación del conjunto, de modo que rotase al principio. Y primeramente comenzó a rotar desde lo pequeño, y rota más, y rotará más aún. Y las cosas que estaban mezcladas y que se separan y se dividen, a todas las conoce el intelecto. Y cuantas cosas estaban a punto de ser y cuantas eran, que ahora no son, y cuantas ahora no son y cuantas serán, a todas el intelecto las ordenó cósmicamente, y a esta rotación, en la que rotan ahora los astros, tanto el sol como la luna, y también el aire y el éter que se separan esta rotación misma hizo que se separaran: y se separa de lo raro lo denso, y de lo frío lo caliente, y de lo oscuro lo brillante, y de lo húmedo lo seco»[52].

[52] El intelecto es una *cosa*, aunque esté incontaminado y sea autónomo. Es «*la más sutil y pura de todas las cosas*», de modo tal que no se lo puede concebir con la espiritualidad con que será visto desde Platón y Aristóteles. El hecho de que nos diga que ordena cósmicamente no sólo a las cosas que fueron, sino también a las que ahora son y aun a las que todavía no son pero que serán, hace pensar que, contrariamente a lo afirmado por Platón, el intelecto no da simplemente un «puntapié inicial» y luego deja libre el campo al juego de factores mecánicos. El mismo pasaje de Aristóteles (texto número 667) en que vimos criticaba a Anaxágoras, aludía más de una intervención del intelecto, que a Aristóteles le parecía que se producía cada vez que tropezaba con dificultades para explicar el proceso naturalmente. En todo caso, el predominio del intelecto respecto de todas las cosas es mencionado tanto en presente como en pasado, y lo mismo es dicho de su capacidad de conocimiento de todas las cosas. Ciertamente, una vez recibido del intelecto el primer impulso, parecería que nuevos impulsos, derivados del primero —como una suerte de ley de inercia, pero algo más fuerte y trascendente que ésta—, hicieran el resto («esta rotación misma hace que se separen»); y en ese sentido habrá abundado en el relato cosmogónico una cantidad de elementos de acción mecánica, los cuales, sumados a la falta de la explicación estrictamente teleológica que buscaba Platón (por qué cada cosa es como es, y por qué lo que es *es lo mejor* que podría ser), configuran un cierto mecanicismo, que no desmerece, empero, la importancia del intelecto cósmico.

En «Der *Noûs* des Anaxagoras», un artículo publicado en *A B G* (1964), 87-102, y reimpreso en *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft* (1971), K. v. Fritz propone suprimir el punto que leemos en nuestra traducción (siguiendo a DK) después de «a todas las conoce el intelecto», de modo que quede más ligado a «y cuantas cosas que estaban a punto de ser», etc., y se aplique a éstas (pasado, presente y futuro) el conocimiento que tiene el intelecto de las cosas (pág. 580, n. 16). De todos modos, ya se ha dicho que dicho conocimiento alcanza, cuando menos, al pasado y al presente. No podemos seguir a K. v. Fritz, en cambio, cuando nos declara que hallamos en Anaxágoras la continuación de un proceso de «desantropomorfización» pero no de «desteleologización» (séanos permitido el empleo de tales neologismos para no recurrir a forzadas perífrasis en busca de una traducción adecuada de los vocablos germanos respectivos) que se verificaría «ya» en Anaximandro y en Empédocles. Con la primera de las palabras, K. v. Fritz relaciona la progresiva «desmitologización» (neologismo que ya ha sacado carta de ciudadanía después de los trabajos de Bultmann) que en Grecia se produce respecto de la mitología homérica, y que hallamos explícita en Jenófanes (ver en tomo I, textos núms. 495 y ss.). Resulta, empero, difícil hacer comparaciones entre Homero y presocráticos como la que propone K. v. Fritz, puesto que, con la excepción de Jenófanes, no se podría decir tajantemente que el nuevo tra-

704 (59 A 56) ARIST., *Fís.* VIII 5, 256b: Así también Anaxágoras habla correctamente cuando afirma que el intelecto es impasible e incontaminado, puesto que lo constituye en principio del movimiento; pues sólo

podría mover si es inmóvil[53] y podría mezclar si no tiene mezcla.

705 (59 A 57) CLEM., *Strom.* II 14: Anaxágoras fue el primero que dio primacía al intelecto sobre las cosas,

tamiento —«cósico»— de lo divino sea excluyente de la admisión de los dioses homéricos. En todo caso, hay una cierta «personalización» de lo Infinito o de lo que aquí se denomina «intelecto», en este último caso patentemente a imagen y semejanza del hombre. Hay que esperar hasta el *Fedón* (80a-d) para encontrar una atribución de una índole *invisible* e *inteligible* a lo divino, *en comparación con el alma humana*: precisamente la «teleologización» que se produce paulatinamente hasta culminar en el *Timeo* platónico, y que K. v. Fritz encuentra ya en Anaxágoras (en contra de quienes ven en él una «desteleologización»), es un signo de «antropomorfización», naturalmente que en otro sentido que el homérico, puesto que es el intelecto humano el que por naturaleza se propone fines (*télos*) y actúa, por ende, teleológicamente. Por eso tampoco podemos aceptar que el «pensamiento teleológico es naturalmente antiquísimo» (pág. 588, n. 35). Baste echar un vistazo a la *Teogonía* de Hesíodo y compararla con el *Timeo*: en contraste con la cosmogonía demiúrgica del *Timeo*, donde cada cosa o instancia aparece de acuerdo con un pensamiento previo acerca de qué es lo que conviene y por qué, la cosmogonía hesiódica nos presenta una sucesión de generaciones de dioses-cosas (*cháos* o«abismo», «tierra», «amor», «noche», etc.) en una forma que no pretende explicarse, y que aparece como una cierta concatenación ciega y mecánica, hasta la aparición de los Crónidas (o de Cronos mismo), su rebelión contra el padre y luchas posteriores hasta que Zeus se impone. Puede decirse tal vez que el propósito de Hesíodo era presentarnos una aparición caótica del conjunto de deidades de cultos pre-homéricos, a fin de mostrar cómo éstos quedan superados por las divinidades homéricas y en especial por Zeus. Ciertamente, no es ése el propósito de Hesíodo, ya que desde la primera página aparecen envueltas deidades prehoméricas y homéricas, que son también (ambas) aludidas en los poemas de Homero. Además, aunque el propósito de Hesíodo parece ser el de ordenar los elementos cosmogónicos que conoce, y en todo caso aprovechar la supremacía final de Zeus en el mundo homérico para esperar

aun cuando no atendió con cuidado a la causa eficiente, ya que describió algunos torbellinos sin-sentido aparejados a la inactividad e insensatez del intelecto[54].

706 (59 A 55) PLATÓN, *Crát.* 413c: Otro se ríe de estas definiciones y afirma que lo justo es lo que dice Anaxágoras, esto es, el intelecto; éste, en efecto, es autónomo, no se mezcla con nada y ordena todas las cosas marchando a través de ellas[55].

de él un reino de justicia, nada de eso hay en el relato que lo haga presagiar. Entre esta descripción «cósica» y la teleología demiúrgica del *Timeo*, es posible aceptar que Anaxágoras está a mitad de camino, y mucho más cerca de Platón que de Hesíodo (tanto, que Platón ha creído por un momento que ya hallaría en él lo que buscaba). Por consiguiente, aun aceptando la progresiva «desmitologización» del mundo homérico, creemos que el proceso es mucho más complejo de lo que resulta al hablar de una «desantropomorfización» y una «desteleologización» o de las evoluciones inversas a las aludidas por tales vocablos.

53 Esto corresponde a la tesis aristotélica del «primer motor inmóvil», y por lo tanto no es forzoso que lo haya pensado Anaxágoras; incluso es improbable (al menos si lo comparamos con Platón).

54 El concepto de «causa eficiente» es de cuño aristotélico; por lo demás este texto parece ser una mala repetición —posiblemente a través de Teofrasto— de las críticas de Platón y Aristóteles.

55 Este pasaje platónico, que sigue inmediatamente al texto núm. 598 del tomo I, donde se comenta la afirmación de alguien que afirma que lo justo es el fuego mismo —aparentemente, siguiendo a Heráclito—, nos presenta un posible rasgo del intelecto que no se lee ni se infiere directamente del fr. 12 de Anaxágoras: que sea lo justo. Dicho fr. 12 dice que el intelecto es autónomo y todas las demás cosas que le atribuye el texto platónico y unas cuantas más, según hemos visto, referidas al conocimiento y dominio de todas las cosas que tiene el intelecto. Pero que posea una condición de juez, o, aunque más no sea, se identifique con «lo justo», es algo que no sólo no está en el fr. 12 ni en ningún otro texto de Anaxágoras, sino que resulta difícil compatibilizarlos con el cuadro que dichos fragmentos nos posibilitan.

707 (59 A 48) AECIO, I 7, 5: Anaxágoras dice que los cuerpos, al comienzo, estaban firmes, y que el intelecto de dios ordenó cósmicamente las cosas y produjo los nacimientos de todas las cosas.

708 (59 A 48) AECIO, I 7, 15: Anaxágoras dice que el dios es un intelecto creador del mundo[56].

709 (59 A 49) CIC., *Acad.* II 37, 118: Anaxágoras dice que la materia es infinita, pero que de ella surgen diminutas partículas, similares entre sí, mezcladas en un comienzo y después puestas en orden por una mente divina.

710 (59 A 64) SIMPL., *Fís.* 154, 29-31: Anaxágoras dice que el mundo se genera una sola vez a partir de la mezcla y que permanece por el resto [del tiempo], administrado y discernido por el intelecto que lo comanda.

711 (59 A 64) SIMPL., *Fís.*, 1121, 21-26: Anaxágoras, Arquelao y Metrodoro de Quíos parecen querer decir que el mundo se ha generado desde el principio del tiempo. Ellos dicen que también el movimiento ha tenido un comienzo: cuando las cosas estaban en reposo antes del tiempo, dicen, el movimiento fue engendrado en él por obra del intelecto, con lo cual se generó el mundo. Parece que ellos han supuesto un comienzo de la creación del mundo, con miras a una función didáctica[57].

---

[56] Estos dos textos de Aecio (adviértase el paso graduado: en el primero se habla de «el intelecto de dios» y en el segundo se afirma que «el dios es un intelecto») parecen provenir de Teofrasto, y de allí servir de fuente a Cicerón y otros. Se trata de una inferencia bastante natural, aunque anacrónica.

[57] En nota 36 al texto núm. 681 nos hemos referido a la lógica que rige el examen aristotélico del libro de Anaxágoras, que lo lleva a hablar de un momento de «reposo» previo a la puesta en marcha de las cosas por el intelecto. Ésa (y no Anaxágoras) es la fuente de esta afirmación de Simplicio.

712 (59 A 58) ARIST., *Met.* I 3, 984b: Cuando alguien dijo que el intelecto se encuentra tanto en los seres vivos como en la naturaleza, como causa del cosmos y de todo el orden, se mostró como un hombre sobrio, comparado con lo que en vano habían hablado los anteriores a él. Sabemos claramente que Anaxágoras adoptó esta doctrina, aunque se dice que antes la sostuvo Hermotimo de Clazómenas.

g) *El aire y el éter en el proceso cósmico.*

713 (59 A 47) PLATÓN, *Fedón* 98b-c: Al avanzar en la lectura, me encontré con un hombre que no hacía intervenir en absoluto al intelecto y que no daba causa alguna respecto de la ordenación de las cosas, sino que la imputaba al aire, al éter y al agua, y otras muchas cosas insólitas.

714 (59 B 1) SIMPL., *Fís.* 26-30: «Todas las cosas estaban juntas... El aire y el éter sujetaban a todas las cosas, pues ambos eran infinitos; en efecto, tales cosas son las más grandes que hay en el conjunto, tanto en cantidad como en tamaño».

715 (59 B 2) SIMPL., *Fís.* 155, 30-156, 1: Y poco después dice: «Y en efecto, tanto el aire como el éter se separan de la multiplicidad abarcante, y lo abarcante es infinito en cantidad»[58].

---

[58] «Lo abarcante» desde por lo menos Anaxágoras (si no Anaximandro y Anaxímenes) hasta el *Timeo* (31a) tiene un significado que no puede despojarse de connotaciones que llevan a pensar, si no en algo divino, al menos en algo supremo. De los frs. 1 y 2 se infiere que, cuando «todas las cosas estaban juntas», eso «abarcante» contenía las sustancias que nosotros sabemos eran más «sutiles», a saber, el aire y el éter. Por el fr. 12 sabemos que «la más sutil de todas las cosas» es el

716 (59 B 14) SIMPL., *Fís.* 157, 7-8: «El intelecto, que existe siempre, y ahora también allí donde existen todas las demás cosas, en la multiplicidad abarcante».

717 (59 A 73) ARIST., *Del Cielo* I 3, 270b: Como si el primer cuerpo estuviera más allá de la tierra, fuego, aire y agua, [nuestros antepasados] han dado el nombre de «éter» [al cuerpo que ocupa] el lugar más alto, poniéndole el nombre derivado del «correr siempre» durante un tiempo eterno. Pero Anaxágoras ha hecho un mal uso de este nombre, ya que denomina «éter» al fuego [59].

718 (59 A 73) SIMPL., *Del Cielo* 119, 2: Aristóteles reprocha a Anaxágoras por derivar etimológicamente en forma incorrecta el nombre «éter» del verbo «quemar», esto es «prender fuego», y por usar ese nombre en lugar del de «fuego» [60].

---

intelecto. Y en el texto siguiente (núm. 716; fr. 14) se menciona la presencia del intelecto «en la multiplicidad abarcante», aunque no sea muy clara esta expresión. En todo caso, dado lo tenue de las sustancias y del intelecto, da pie para suponer una afinidad (véase en el tomo I, texto núm. 129, referido a Anaximandro, y la respectiva nota 61) de lugar y función.

59 En este pasaje Aristóteles hace suya la tesis —planteada en el *Epinomis* 981c— de que el «éter» es el quinto elemento (en rigor, lo llama «el primer cuerpo», por ser el que está más alto), superior a los otros cuatro, por el hecho de que los otros son contrarios entre sí, en tanto éste no posee contrario, y por lo tanto es eterno. Ya en Homero (cf. *Il.* XIV 288) el «éter» designaba al «cielo» (ver también textos núms. 989 y 1002 del tomo I, y nuestra nota 33 a Parménides), y no se ve por qué Anaxágoras habría tenido que sujetarse a la gradación concebida por Aristóteles, y pensar «fuego» y *poner por error* (tres veces por lo menos) «éter». La etimología que Aristóteles supone ha dado origen al nombre «éter» es la del verbo «correr», *theîn* y el adverbio «siempre», *aei* («éter» es *aithér*).

60 Al comenzar el pasaje aristotélico de *Del Cielo*, Simplicio, en evidente confusión, interpreta que la censura de Aristóteles a Anaxágoras se debe a que ha puesto por error «éter», en

719 (59 A 70) TEOFR., *De Sens.* 59: Entre las [cualidades sensibles percibidas] por el tacto, [la mayoría de los físicos] hablan acerca de lo pesado y lo liviano, así como de lo caliente y de lo frío, diciendo por ejemplo que lo raro y sutil es caliente, en tanto que lo denso y espeso es frío, como Anaxágoras, cuando diferencia al aire del éter.

720 (59 A 71) AECIO, II 13, 3: Anaxágoras dice que el éter es ígneo en cuanto a la sustancia, y por la tensión del torbellino rotante, tras arrancar piedras a la tierra e incendiarlas, convierte a éstas en astros [61].

721 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 2: Todas las cosas participan del movimiento y, movidas por el intelecto, se agrupan las similares. También las cosas que están en el cielo fueron ordenadas cósmicamente por el movimiento circular. Lo denso y húmedo, lo oscuro y frío y todas las cosas convergieron en el centro, y estas cosas, solidificadas, dieron consistencia a la tierra. Las cosas contrapuestas a éstas, tales como lo caliente y lo brillante, lo seco y lo ligero, fueron impulsadas hacia la parte más distante del éter.

722 (59 B 15) SIMPL., *Fís.* 179, 3-6: Y poco después [añade Anaxágoras]: «Lo frío y lo oscuro se han concentrado allí donde ahora está ⟨la tierra⟩, en tanto que lo sutil, lo caliente y lo seco se desplazan hacia la parte más lejana del éter» [62].

---

lugar de «fuego», por derivar etimológicamente *aithér* del verbo *aithein* («quema» = «prender fuego», *kaíein*).

61 El éter (lo «ígneo en cuanto a la sustancia» deriva de Aristóteles, sin duda) juega su papel en la conformación de los astros a continuación de la rotación que pone en marcha el intelecto.

62 En este texto y en el anterior (de Hipólito) suele traducirse «hacia la parte más alta del éter» (o «la parte más externa»), lo cual es conceptualmente correcto; pero nosotros

723 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 6: El sol, la luna y todos los astros... giran ⟨a nuestro alrededor⟩ debido a la revolución del éter[63].

V. ASTRONOMÍA.

a) *Forma y características de la tierra; el aire y el vacío.*

724 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 3: La tierra tiene forma plana y permanece suspendida en el cielo a causa de su magnitud y de no existir vacío, así como a causa de la gran fuerza del aire, que soporta a la tierra «cabalgante».

725 (59 A 88) SIMPL., *Del Cielo* 520, 28-30: Entre los que afirman que la tierra permanece sostenida por el aire subyacente, al que la tierra —por ser plana y con forma de tambor— cubre como una tapa y no le permite desplazarse: así parecen decir Anaxímenes, Demócrito y Anaxágoras.

726 (59 A 87) EXC. ASTRON., *Cod. Vat.* 381: Que la tierra no es cóncava, como piensa Demócrito, ni plana, como Anaxágoras[64].

---

nos atenemos literalmente al texto, lo cual no da una diferencia importante.

[63] Esta revolución del éter debe ser la misma rotación mencionada en el fr. 12 (texto núm. 703) y la que acabamos de ver en el texto núm. 720 (cf. nota 61, aunque en este caso se refiriera al proceso de formación, mientras la revolución mencionada debe aludir a la etapa actual); al menos, así lo sugiere el fr. 12.

[64] También a Anaxímenes (tomo I, textos nums. 210 y 213) los doxógrafos atribuyen el haber sostenido que la tierra es plana y que «cabalga» en el aire. Tal verbo (*epochéisthai*) hemos sugerido que podría pertenecer textualmente a Anaxímenes (nuestra nota 99 en ese capítulo). Pero si allí se sostenía

727 ARIST., *Del Cielo* II 13, 294b: Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito dicen que lo plano [de la superficie de la tierra] es la causa de su estabilidad, pues no corta [el aire] sino que cubre como una tapa al aire de abajo, lo cual parece que hacen los cuerpos que tienen [superficie] plana; pues también éstos se mantienen firmemente contra los vientos por la resistencia [que ofrecen]. Y esto mismo dicen que hace la tierra, por su [superficie] plana, contra el aire que está debajo: al no tener [el aire] lugar suficiente para moverse por estar abajo [de la tierra], permanece compacto, como el agua en la clepsidra[65].

728 (59 A 68) ARIST., *Del Cielo* IV 2, 309a: Algunos de los que niegan que exista el vacío no se han pro-

---

que para Anaxímenes la tierra tiene forma de tabla (tomo I, texto núm. 211), aquí tenemos que la doxografía atribuye a Anaxágoras haber dicho que tiene forma de tambor (o de tímpano, texto núm. 725, aunque esto podría entrar en conflicto con la afirmación, repetida, de que la tierra es plana). De ser así, la forma sería cilíndrica, como dicen los doxógrafos que lo era para Anaximandro (tomo I, textos núms. 158 a 160), y lo que es plano, es la superficie.

[65] En sus típicas agrupaciones de pensadores para atribuir una tesis, Aristóteles endosa una idea compleja o un complejo de ideas —como se prefiera— a tres pensadores notoriamente distantes entre sí en el tiempo. Ya se ha dicho que, aun cuando no haya sido discípulo de Anaxímenes, Anaxágoras puede haber seguido algunas de las líneas de su cosmología. Aquí tal vez lo único que parece corresponder a Anaxímenes es la idea de la superficie plana de la tierra, en lo cual coincidiría con Anaxágoras —aun dando formas distintas a la tierra, ver nota 64—, y posiblemente dejando lo de que «es la causa de su estabilidad» como una explicación que introduce Aristóteles. Véase nota 100 a Anaxímenes. Lo que es dable advertir aquí, como en los tres textos siguientes, es la idea de una presión del aire: lo que denominaríamos presión atmosférica. Presión, en todo caso, y por eso da el ejemplo de la clepsidra. Ver texto núm. 730 y nota 66.

nunciado con precisión acerca de lo liviano y lo pesado, como Anaxágoras y Empédocles.

729 (59 A 68) ARIST., *Fís.* IV 6, 213a: Los que intentan demostrar que [el vacío] no existe no rechazan lo que los hombres entienden al decir «vacío», sino en cuanto se equivocan al hablar: así Anaxágoras y los que refutan de ese modo [la existencia del vacío]. Demuestran, en efecto, que el aire es algo, retorciendo odres, y prueban también que el aire es resistente, encerrándolo en clepsidras.

730 (59 A 69) [ARIST.], *Probl.* XVI 8, 914b - 915a: La causa de los fenómenos que suceden en la clepsidra parece ser la que dice Anaxágoras. En efecto, el aire encerrado en ella es causa de que el agua no penetre cuando el tubo está tapado ⟨en su abertura superior⟩. El aire en sí mismo no es, sin embargo, la causa, pues si se introduce [la clepsidra] en forma inclinada en el agua, habiendo tapado el tubo ⟨en su abertura superior⟩, el agua entra ⟨por los orificios inferiores⟩. Por ello no explica adecuadamente cómo [el aire] es causa, bien que, tal como se ha dicho, el aire es causa. Éste, sea impulsado o moviéndose por sí mismo sin ser compelido, se mueve por naturaleza en línea recta, tal como los demás elementos. Si la clepsidra se sumerge en forma inclinada, [el aire], manteniendo su curso recto, es expelido por el agua a través de los orificios opuestos a los [sumergidos] en el agua, y, al irse, el agua ingresa. Si en cambio la clepsidra se sumerge en forma recta en el agua, [el aire] no puede seguir su curso recto porque las partes superiores están obstruidas, y permanece en torno a los primeros orificios, pues no puede comprimirse en sí mismo. Y la prueba de que el aire, cuando no se puede mover, es capaz de excluir al agua, está en lo que sucede en la clepsidra.

En efecto, si se llena el balón [de la clepsidra] y se tapa el tubo ⟨en su abertura superior⟩, y se da vuelta [la clepsidra] con el tubo hacia abajo, el agua no corre a través del tubo hacia la boca de salida. Y cuando ésta es abierta, el agua no corre inmediatamente a través del tubo, sino sólo un momento después, puesto que no está sobre la boca de salida del tubo, sino que se mueve a través de éste después de que se ha abierto. Si, en cambio, la clepsidra está llena y en posición recta, apenas abierto el tubo, [el agua] pasa a través del colador, por estar en contacto con éste y no estar en contacto con las extremidades del tubo.

El agua, por consiguiente, no entra en la clepsidra, por la causa antes mencionada; pero sale una vez abierto el tubo porque el aire que está en él, al moverse hacia arriba y hacia abajo, provoca un gran vaciamiento del agua en la clepsidra. El agua, entonces, impulsada hacia abajo y deslizándose en forma natural en esa dirección, fluye, predominando por su violencia sobre el aire que está fuera de la clepsidra, aire que se mueve y es igual en fuerza al aire que empuja [desde arriba], pero que es más débil que éste por causa de la resistencia ⟨del agua⟩, que fluye rápidamente y cada vez con mayor intensidad a través del estrecho tubo hasta caer en el agua. Si el tubo hubiera estado cerrado, la causa de que el agua no corriera es la de que, al entrar en la clepsidra, el agua expelería de ella con violencia al aire. Una prueba de esto es el viento y ruido que se producen en ella.

Al entrar el agua, ⟨el aire⟩ hace presión con violencia y se precipita en el tubo; y como cuñas de madera o de bronce insertas en la hendidura, permanece así sin otra ligazón, ⟨pero salta fácilmente cuando⟩ es rechazada desde la [dirección] opuesta, tal como saltan de los leños las clavijas de maderas astilladas. Esto

sucede una vez abierto el tubo, por las causas ya mencionadas. Si es por estas causas, es natural que [el agua] no fluya hacia afuera o bien que el aire, soplando con violencia, le impida salir. Y el ruido muestra que el agua es atraída hacia arriba por el aire, como sucede en muchos casos. Pero al ser atraída y por ser continua en sí misma, toda el agua permanece bajo la presión del aire, hasta que es expelida nuevamente por éste. Y si al principio permanece quieta, también el resto se comporta así, por ser el agua una y continua [66].

---

[66] La clepsidra mencionada aquí no es un «reloj de agua» sino una pequeña vasija, empleada habitualmente para transvasar líquidos, y que Anaxágoras ha utilizado para hacer experimentos que comprobaran la presión que ejerce el aire, cuya consistencia es ignorada por el común de las gentes hasta el punto de creer que es «vacío».

Cf. fr. 100 de Empédocles (texto núm. 394 en este volumen) y respectiva nota 139. La mayoría de los estudios respecto del funcionamiento y experimentos realizados con la clepsidra en la época griega clásica se refieren a Empédocles. Entre otros, cf. GUTHRIE, II, págs. 224-226, D. J. FURLEY, «Empedocles and the Clepsydra», ensayo de 1957 reimpreso en *SPP* II, con un «*Postscript july 1971*», en que se refiere brevemente a seis estudios aparecidos entre su propio artículo y su inclusión en *SPP* II. Como se sostiene en los estudios que hemos citado, no cabe hablar de un experimento de Empédocles, sino de un símil con el proceso de respiración. El texto pseudo-aristotélico de los *Problemas*, que refiere sin duda experimentos de Anaxágoras, ha merecido menor atención por parte de los estudiosos. El opúsculo de GERSHENSON y GREENBERG, *Anaxagoras and the Birth of Scientific Method*, pretende, por el contrario, darle su significación científica a los experimentos de Anaxágoras con la clepsidra. Lamentablemente, en este punto como en otros de la obra del clazomenio, ni hay referencia a los textos que pueden servir de apoyo, ni se ve que se siga con fidelidad a esos textos (lo que sugiere un empleo indirecto y parcial de los mismos). Así dichos autores sólo hablan de sumergir la clepsidra (en rigor, dicen erróneamente «un reloj de agua», «un simple instrumento destinado a medir el tiempo», pág. 40; pero en ello pueden haber sido influidos por la

731 (59 A 89) ARIST., *Meteor.* II 7, 365a: Anaxágoras dice que el éter se mueve por naturaleza hacia arriba, por lo que, al caer hacia las partes bajas y cavidades de la tierra, la mueve, pues las partes superiores se

---

Oxford's Translation dirigida por Ross, tomo VII, donde también E. S. Forster traduce «*water-clock*» la palabra *klepsýdra* en el texto que comentamos; a pesar de *LSJ*, primera acepción) «verticalmente» en el agua, y aluden sólo a estas situaciones: en una se colocaba un tapón en su boca superior de salida, estando vacío el interior de la clepsidra: no obstante, no ingresaba agua por los orificios inferiores, debido a que el aire ejercía presión desde el interior de la clepsidra (hemos usado las palabras de Gershenson y Greenberg, en el sentido de que se sumergía la «clepsidra vacía», y luego la conclusión anaxagórea que contradecía la frase anterior, al explicar que lo que impedía el ingreso del agua era «el aire dentro de la clepsidra»; lo que muestra que los autores en cuestión hablan como «el común de las gentes», al llamar «vacío» al «aire»; si bien entendemos que su intención en la primera frase es la de que la clepsidra está *vacía de agua*). En seguida, los autores hablan de otra situación, pero dividida en dos: la clepsidra está ahora llena de agua, y no es sumergida, pero en un caso, está puesto el tapón y el agua no sale por abajo; en el otro se saca el tapón y el agua fluye.

Si el lector revisa el texto pseudo-aristotélico, hallará que eso sólo es parte —mal transcrita— de lo que allí se describe, por más que haya que convenir que es de difícil lectura. Para facilitarla, describiremos primero la clepsidra que allí se usa, de acuerdo con THALHEIM (*RE*, XI, 1922, cols. 807-808) y lo inferimos de la lectura del texto. La clepsidra es una vasija pequeña, en la que podríamos distinguir dos partes: un balón, en cuya base hay orificios que forman una suerte de «colador», como se lo denomina en el mismo texto; y un tubo que hacía las veces de un «asa de forma semicircular» y «estaba en conexión por ambos lados con el interior de la vasija y tenía en su punto superior una abertura que se podía cerrar fácilmente con el pulgar» (Thalheim). Así podía sumergirse en un tonel de vino, llenar el balón, tapar con el dedo la abertura superior y llevarla hasta una jarra, donde se sacaba el dedo —o sea, se la destapaba— y el vino caía por abajo. En el primer caso que presenta el texto pseudo-aristotélico, se sumerge la clepsidra

han vuelto impermeables como arcilla a raíz de las lluvias, puesto que toda la tierra es porosa por naturaleza: como si la esfera [terráquea] tuviera partes superiores e inferiores, y la que habitamos es la supe-

en forma inclinada (o bien, oblicuamente, como se prefiera), caso que no es contemplado en la descripción de Gershenson y Greenberg, y que es contrapuesto a la inmersión en forma recta. En el primer caso, al sumergirse en forma inclinada en el agua, hay orificios del «colador» que permanecen fuera del agua, y permiten que salga el aire que es expulsado por el agua que entra por los «orificios opuestos», que están sumergidos en el agua. Si se sumerge en forma recta, en cambio, el aire no puede salir (ni el agua entrar). En estos dos primeros casos el tubo está tapado. El experimento del balón lleno también presenta un aspecto que no describen los autores mencionados: la clepsidra se invierte, esto es, el balón queda arriba y el tubo abajo. El hecho de que, mientras la boca de salida esté tapada, el agua permanece en el balón sin correr a través del tubo, y que, cuando se destape aquélla, el agua no corra inmediatamente hacia la boca de salida, supone precisamente que el tubo, como en la descripción de Thalheim, sea un asa o argolla unida por ambos extremos a la parte superior del balón. Se trata de un espacio en el cual, aun cuando se llena de líquido el balón, el aire frena el paso del líquido. En la posición en que la clepsidra es invertida, la presión del líquido es mayor, pero mientras no se saque el dedo o el tapón, se mantiene la presión del aire, que cede al destaparse el tubo, lo cual permite que fluya el agua, aunque *no inmediatamente*. En la posición recta, en cambio (la única considerada por los dos autores mencionados, cuando se quita el tapón el agua sale *inmediatamente* por los orificios inferiores que constituyen el «colador». Aquí tampoco está sumergida en agua la clepsidra, y al destaparse el tubo se produce un «gran vaciamiento del agua» (no aceptamos la enmienda propuesta por Forster, *kínesis*, «movimiento», en lugar de *kénosis*, «vaciamiento») dentro de la clepsidra. En este caso, entre el aire encerrado en el tubo y que es destapado, y el agua que cae a través del «colador» pueden más, naturalmente, que la presión del aire externo a la clepsidra. En todo el pasaje, pues, se aprecia aquello a lo que ya en los dos textos anteriores (núms. 728 y 729) Aristóteles se ha referido: la negación del vacío por Anaxágoras

rior, la inferior la otra... Y [es tonto] decir, por una parte, que la tierra se mantiene sobre el aire por causa de su tamaño, y afirmar, por otra parte, que se sacude toda por arriba al ser golpeada desde abajo[67].

732 (59 A 88) ARIST., *Del Cielo* II 13, 295a: De modo que, si la tierra se mantiene [en su lugar] por coacción, también debe ser llevada hacia el centro por el torbellino. Todos dicen que tal es la causa, por [haber observado] lo que sucede en los líquidos y respecto del aire, pues en ellos las cosas más grandes y más pesadas se mueven hacia el centro del torbellino. Por ello también todos los que creen que el cielo se ha generado dicen que la tierra se concentra en el medio.

733 (59 A 88) SIMPL., *Del Cielo* 511, 23: La mayoría dice que la tierra está situada en el centro, como Empédocles, Anaxímenes, Anaxágoras, Demócrito y Platón.

b) *El meteorito de Egospótamo.*

734 (59 A 6) FILÓSTR., *V. Apoll.* I 2, p. 3, 6: ¿Quién no sabe que Anaxágoras... dijo la verdad cuando pronosticó que del día se haría noche y que del cielo caerían piedras en Egospótamo?

735 (59 A 1) D. L., II 10: Se cuenta que predijo la caída de la piedra que se produjo en Egospótamo, la cual —según dijo— cayó desde el sol.

y la afirmación de éste de que muchos se equivocan al hablar, y denominan «vacío» al aire (como Gershenson y Greenberg). Pero lo principal es demostrar la fuerza o presión que ejerce el aire, aun cuando no existiera un concepto de «presión atmosférica», que puede justificar la aserción de que el aire sirva de soporte a la tierra (texto núm. 725).

[67] La referencia a la tierra como «esfera» proviene de Aristóteles, naturalmente, y no de Anaxágoras. En cuanto a la causa de que la tierra se mantenga sobre el aire, ya hemos hablado en notas 65 y 66.

736 (59 A 12) PLUT., *Lis.* 12: Y algunos dicen que la caída de la piedra había sido una señal de lo que sucedería. Una enorme piedra se precipitó desde el cielo, en Egospótamo, según narraron muchos; y aún hoy es exhibida y venerada por los habitantes de Quersoneso. Se dice que Anaxágoras predijo que, al producirse algún deslizamiento o sacudimiento de los cuerpos enclavados en el cielo, uno de ellos se desprendería y sería arrojado y caería. Cada uno de los astros no está en el lugar que naturalmente le corresponde; son, en efecto, pétreos y pesados, y brillan por la resistencia y ruptura del éter. Son impulsados por una fuerza violenta, envueltos en el torbellino por la tensión del movimiento rotatorio, tal como de algún modo también al principio se les impidió caer, cuando las cosas frías y pesadas se separaron del conjunto... En *Sobre la religiosidad*, Démaco da testimonio sobre Anaxágoras, y narra que, durante sesenta y cinco días antes de la caída de la piedra, se vio en el cielo continuamente un enorme cuerpo ígneo semejante a una nube de forma de llamas.

737 (59 A 11) PLINIO, *Hist. Nat.* II 149: Los griegos cuentan que, en el segundo año de la Olimpíada 78ª (467-466 a. C.), el clazomenio Anaxágoras, por su conocimiento de la ciencia del cielo, predijo en qué días caería una piedra desde el sol, lo cual sucedió de día en un lugar de Tracia, junto al río Egos. La piedra se exhibe aún hoy, es del tamaño de una carretada y de color marrón; también durante aquellas noches ardieron cometas. Si alguien cree que ésta fue una predicción, debe reconocer que la capacidad adivinatoria de Anaxágoras era muy grande [68].

[68] Lo dicho sobre la posibilidad de que Tales haya pronosticado un eclipse de sol (nota 25 a Tales, en tomo I) vale, con mayor motivo, respecto a la predicción de la caída de un meteorito en Egospótamo por Anaxágoras, aunque en este segundo caso vemos que, al menos en los tiempos de Plinio, se podía ser mucho más escéptico en torno al asunto. En todo caso, la caída del meteorito provee de una fecha más para encuadrar la vida de Anaxágoras.

c) *El sol: tamaño y características principales.*

738 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 6: El sol, la luna y todos los astros son piedras incandescentes.

739 (59 A 72) AECIO, II 20, 6: Anaxágoras dice que el sol es una masa incandescente o una piedra de fuego.

740 (59 A 73) JENOF., *Memor.* IV 7, 6-7: [Sócrates] dijo también que quien se ocupara de esos temas [concernientes a los fenómenos celestes] corría el riesgo de perder la razón, no menos que Anaxágoras, cuyo gran esfuerzo en explicar los designios de los dioses sobre esos tópicos lo había hecho enloquecer. Éste, en efecto, al afirmar que el fuego y el sol son lo mismo, ignoraba que los hombres miran al fuego sin dificultad pero no pueden mirar de frente al sol, y que debido al brillo de éste los colores [de la piel] se ennegrecen, no por la acción del fuego; también ignoraba que, sin la luz del sol, no podría crecer ninguna de las cosas que nacen en la tierra, mientras que si el fuego las calentara, todas las cosas perecerían. Y, al afirmar que el sol es una piedra incandescente, ignoraba que una piedra que está en el fuego no brilla ni resistiría mucho tiempo, mientras el sol es la cosa que más brilla de todas y dura todo el tiempo [69].

741 (59 A 1) D. L., II 8: Digo que el sol es... más grande que el Peloponeso.

[69] Junto con el texto núm. 665, de la *Apología* platónica, éste es el testimonio más antiguo de que Anaxágoras consideró al sol como una piedra incandescente, y no una divinidad.

742 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 8: El sol excede en tamaño al Peloponeso.

743 (59 A 72) AECIO, II 21, 3: Anaxágoras dice que el sol es mucho más grande que el Peloponeso[70].

[70] Estas afirmaciones respecto del tamaño del sol constituirían un retroceso frente a Anaximándro, y se contradirían además con la correcta explicación de un eclipse.

En efecto, como señala D. O'BRIEN («Derived light in the 5th. Century», *JHS* 88 (1968), 124-125), «si el sol es más pequeño que la tierra, la sombra proyectada por la tierra se extendería hacia afuera en un cono siempre creciente y la luna se eclipsaría noche tras noche». Y sale del paso así: «Pero incluso si Anaxágoras hubiera querido decir que el sol fuera más pequeño que la tierra (y no ha sido ésta necesariamente su intención), es claro que no extrajo la conclusión de que la sombra de la tierra cubre una amplia parte del cielo. Porque Anaxágoras, según Aristóteles, explicó la Vía Láctea como la luz de astros ocultada de los rayos del sol por la sombra de la tierra. La sombra de la tierra, por lo tanto, debe ser una banda bastante estrecha, que sólo ocasionalmente oscurecería la luz de la luna». En rigor, no se entiende demasiado bien por qué O'Brien piensa, ajustándose a tales doxografías, que Anaxágoras no quiso decir necesariamente que el sol era más pequeño que la tierra. ¿Tal vez a causa del testimonio que dice que «el sol es mucho más grande que el Peloponeso»? Reléase el testimonio de Aecio (texto núm. 719), según el cual Anaxágoras atribuye al éter, merced a la tensión del torbellino rotante, el formar astros arrancando piedras de la tierra e incendiarlas. En el testimonio de Hipólito (texto núm. 720), el ordenamiento cósmico hace converger cierto tipo de cosas en el centro y, una vez solidificadas, formaron la tierra. Entrambos textos se confiere a la tierra un papel central en el cielo, no sólo en cuanto a lugar sino en lo concerniente a su función. Esto justificaría la creencia de que el sol, presuntamente una piedra incandescente desprendida de la tierra, no sea mucho más grande que el Peloponeso. En cuanto al intento de O'Brien de compatibilizar esta idea con la explicación de eclipses, nos parece inteligente, sin quitarnos del todo el escepticismo respecto a lo correcto de la explicación de Anaxágoras. En todo caso, el aporte principal de éste a la astronomía parece haber sido el *considerar a los astros como piedras*.

744 (59 A 72) AECIO, II 23, 2: Anaxágoras dice que [el solsticio se produce] por el rechazo del aire en relación con el norte, comprimiendo al cual [esto es, al aire,] [el sol] mismo fortalece por condensación.

745 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 9: El eclipse de sol [se produce] porque la luna lo oculta, durante la luna nueva.

746 (59 A 77) AECIO, II 29, 7: Los eclipses de sol se deben a que la luna se interpone [entre el sol y la tierra].

d) *La luna: características, luminosidad, eclipses.*

747 (59 A 77) AECIO, II 25, 9: Anaxágoras y Demócrito dicen que la luna es un sólido incandescendente que contiene planicies, montañas y barrancos.

748 (59 A 77) AECIO, II 30, 2: Anaxágoras dice que la luna es una extraña mezcla, porque lo frío se combina con lo terrestre, y tiene tanto partes altas como bajas y cavidades. Y lo nebuloso se entremezcla con lo ígneo...

749 (59 A 77) AQ. TAC., 21, p. 49, 4: Otros conciben a la luna como una tierra ardiente que posee un fuego permanente, y sobre la cual hay otra morada, ríos y cuantas cosas hay sobre la tierra. Se narra el mito de que el león de Nemea cayó desde allí.

750 (59 A 77) ESC. a APOL. ROD., I 498: El mismo Anaxágoras declara que la luna es una región plana, de la cual parece haberse caído el león de Nemea[71].

[71] En la luna habría visto Anaxágoras, como nosotros, montañas y planicies. Varios doxógrafos coinciden en conectar esta

751 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 9: Las rotaciones del sol y la luna se producen al ser éstos impulsados en sentido inverso por el aire; pero la luna rota con frecuencia por no poder prevalecer sobre el frío.

752 (59 A 75; EUDEMO, fr. 147 W.) PROCLO, *Timeo* III 63, 26: [Platón] nos ha transmitido que la órbita [de la luna y el sol alrededor de la tierra] es común; pero no fue él el autor de esa tesis, sino Anaxágoras el primero que la concibió, según narra Eudemo [72].

753 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 9: Los eclipses de luna se producen porque la tierra la oculta; a veces también [por haber cuerpos] debajo de la luna.

754 (59 A 77) AECIO, II 29, 6-7: Tales, Anaxágoras, Platón y los estoicos, en forma concordante con los

---

visión con el mito de la caída del león de Nemea desde la luna. En la *Teogonía* de Hesíodo, dicha figura mitológica aparece como engendrada por la atroz Equidna, y creciendo al amparo de Hera, pero sucumbiendo bajo el brazo de Hércules (327-331). Esto último, que es lo que se celebraba en los juegos Nemeos, en la planicie llamada precisamente Nemea, figura en el fr. 2 de Epiménides, donde se dice que el león cayó de la luna (los versos de «Epiménides» no dicen exactamente eso, pero Eliano, que los cita, hace la afirmación, leyéndola en dichos versos: DK 3 B 2). Epiménides, como Orfeo y Museo, es a su vez un personaje cuasimítico (ya H. Diels trató el tema en 1891, en «Ueber Epimenides von Kreta», incluido por Burkert en los *Kleine Schriften* de H. Diels).

72 Curiosamente para nosotros, este mismo texto es parafraseado por HEATH (*Aristarchus*, pág. 85) así: «Según Proclo, quien cita la autoridad de Eudemo, Anaxágoras se anticipó a Platón al sostener que, en el orden de la revolución del sol, luna y planetas alrededor de la tierra, el sol vino después de la luna». En nuestra traducción hemos invertido —en la frase que figura entre corchetes— el orden en que en el contexto figuran la «luna» y el «sol», pero ni aun así podemos forzar la versión hasta el punto de aproximarnos a lo que dice Heath.

matemáticos, conciben las fases de la luna [como debidas] a la coincidencia de su curso con el del sol, que la ilumina; los eclipses de luna se producen al caer sobre ella la sombra de la tierra, cuando ésta se sitúa entre el sol y la luna... Según dice Teofrasto, Anaxágoras sostiene que los eclipses de la luna se deben también a los cuerpos que están debajo de la luna.

755 (59 A 77) AECIO, II 28, 5: Tales fue el primero que dijo que la luna es iluminada por el sol... análogamente Anaxágoras.

756 (59 A 77) AECIO, II 30, 2: Anaxágoras dice que la luna es una extraña mezcla, porque lo frío se combina con lo terrestre, y tiene tanto partes altas como bajas y cavidades. Y lo nebuloso se entremezcla con lo ígneo, por lo cual lo que sucede es que lo ensombrecido se ilumina un poco. Por eso se dice que es un astro de luminosidad falsa.

757 (59 A 42) HIPÓL., I 8, 8: La luna no posee luz propia, sino [que la recibe del sol].

758 (59 A 76) PLATÓN, *Crát.* 409a-b:

HERMÓGENES. — ¿Y la luna ⟨= *seléne*⟩?

SÓCRATES. — Este nombre me parece que apesadumbraría a Anaxágoras.

HERMÓGENES. — ¿Por qué?

SÓCRATES. — Porque da la impresión de revelar algo más antiguo que lo que él decía recientemente: que la luna recibe la luz desde el sol.

HERMÓGENES. — ¿Y cómo?

SÓCRATES. — Pues «claridad» ⟨= *sélas*⟩ y «luz» son lo mismo.

HERMÓGENES. — Sí.

SÓCRATES. — Ahora bien, esta luz que corresponde a la luna es siempre nueva y vieja, si los anaxagóreos

dicen la verdad. En efecto, el sol gira siempre a su alrededor, proyectando una luz siempre nueva; pero la que subsiste del mes anterior es vieja[73].

759 (59 B 18) PLUT., *De fac. in orb. lun.* 929b: Nuestro amigo daría su aprobación al dicho anaxagóreo que demuestra que «el sol presta a la luna su brillo»[74].

---

73 Aparentemente, mediante sus juegos etimológicos, Platón quiere refutar el carácter de «descubrimiento» que se atribuye a la declaración anaxagórea de que la luna recibe su luz del sol. Según tales juegos, una de las palabras empleadas en griego para designar la «claridad», *sélas*, está a la base del nombre de la luna (*seléne*). Pero, aparte de lo artificioso de la etimología, lo más que se podría desprender de la etimología de la palabra griega para «luna», es que de por sí implica «claridad», mas no que ésta derive del sol, que es en sustancia lo atribuido a Anaxágoras.

De este pasaje, se deriva también que Anaxágoras fue quien inventó «el término *hénē kaì néa* para el último día del mes (literalmente, «el viejo y el nuevo», cf. ARISTÓFANES, *Nubes* 1134)», dice DICKS, *EGA*, pág. 58. Ciertamente, dicha expresión aparece —en el pasaje del *Crátilo*— referida a la luz de la luna; en las *Nubes* sí es dicha en relación con el último día lunar (último día del mes), que es a la vez el primero de la luna siguiente. Pero no se trata de una invención de Anaxágoras, sino de una expresión antigua que tal vez se remonta a Solón.

74 Desde Parménides hasta Demócrito (en algunas doxografías, desde Pitágoras), parece que diversos pensadores presocráticos han hablado respecto de la luz de la luna; pero Anaxágoras —como hemos visto por el texto platónico— debe haber sido quien expresó claramente que dicha luz provenía del sol.

En cuanto al anticipo de Parménides, véase en el tomo I, textos 998 y 999 (frs. 14 y 15 de Parménides) y nota 33 a Parménides. Como Plutarco se refiere, a continuación de la cita de Anaxágoras, a Demócrito y Empédocles —de quienes también hace citas—, O'BRIEN, *art. cit.* en *JHS* 88 (1968), 125-127, lo toma como un argumento en favor de la prioridad de los escritos de Anaxágoras sobre los de Empédocles. Parte del argumento consiste en que, en dicho pasaje «no es aseverado explícitamente que la luna, según Anaxágoras,

e) Los demás astros y otros fenómenos celestes.

760 (59 A 1) D. L., II 9: Al comienzo los astros se movían según la forma de una cúpula, de modo que el polo aparecía siempre perpendicular a la tierra, pero después adoptaba su inclinación. La Vía Láctea es un reflejo de la luz de los astros que no brillan [a causa] del sol. Los cometas son una conjunción de planetas que lanzan llamas; las estrellas fugaces son como chispas que irradia el aire.

761 (50 A 42) HIPÓL., I 8, 7 y 10: No sentimos el calor de los astros a causa de la gran distancia respecto de la tierra; además, no son calientes como el sol debido a que están en una región más fría. La luna está más abajo que el sol y más próxima a nosotros... La Vía Láctea es un reflejo de los astros que no brillan

---

brilla por reflexión», mientras que eso se produce al hablar de Empédocles. «Explícitamente» no significa, por cierto, «textualmente» (o sea, en los fragmentos de Anaxágoras y de Empédocles), sino en el contexto de Plutarco. En dicho contexto, se habla «implícitamente» del fenómeno del reflejo en lo concerniente a Anaxágoras, pero de un modo que O'Brien sostiene —y nosotros podemos convenir con él— que es confuso y/o contradictorio. Si la luna es una piedra incandescente, como dicen varias doxografías, tiene una «claridad» propia, como sugiere la etimología que le encuentra Platón, y, en ese caso, Anaxágoras, sostiene O'Brien, da un paso hacia la tesis de Empédocles de que la luna tiene su luz por reflejo del sol. Con lo cual se daría por tierra con las doxografías que hemos mencionado sobre Anaxágoras, y con el texto de Plutarco con sus menciones (consideradas textuales, es decir, «fragmentos») de Parménides y Anaxágoras. Más adecuado nos parece aceptar la contradicción de los testimonios, y salvarla interpretando que la inclusión de la luna entre los astros que son piedras incandescentes se debe a una generalización (o acaso a un estadio primitivo de la luna) que no ha de extenderse a la situación que el mismo Platón atribuye a Anaxágoras haberla sostenido: que el sol proyecte su luz sobre la luna.

a causa del sol. Las estrellas fugaces son como chispas radiantes que surgen del movimiento del polo[75].

762 (59 A 78) AECIO, II 16, 1: Anaxágoras, Demócrito y Cleanto dicen que todos los astros se mueven desde el levante hasta el poniente.

763 (59 A 79) AQ. TAC., 1, 13, p. 40, 26: Ni Anaxágoras ni Demócrito —en la *Gran Cosmología*— son de la opinión de que los astros sean seres vivos.

764 (59 A 80) ARIST., *Meteor.* I 8, 345a: Los partidarios de Anaxágoras y Demócrito dicen que la Vía Láctea es la luz de algunos astros. En efecto, cuando el sol se mueve debajo de la tierra, algunos de los astros no se ven. Aquellos astros que son abarcados por la iluminación del sol no parecen dar luz, pues ésta es obstaculizada por los rayos del sol, mientras que aquellos astros que, según dicen, la tierra oculta

[75] La mención del «polo» no indica forzosamente un polo terrestre (que, si es siempre visible, debe ser el polo norte, como apunta DICKS, *EGA*, pág. 59), ni tampoco un eje de la esfera celeste, salvo que se conciba a ésta a grandes y toscos rasgos: *si hay movimiento rotatorio*, a medida que fuera «ordenándose cósmicamente», *debería tener un eje que pasara por el centro*. Ahora bien, ya hemos visto (textos núms. 732 y 733, y nota 70) que *la tierra* ocupa ese centro, por lo cual no es de extrañar que ese polo apareciera perpendicular a la tierra, aunque luego, por efecto de la misma rotación, fuera inclinándose.

Por lo tanto, llegamos a una conclusión similar a la de LANZA, pág. 62 —naturalmente, no idéntica— sin creer que estamos frente a un error de Teofrasto que debemos corregir. «En la concepción anaxagórea de la tierra plana, ¿qué podría ser el eje terrestre?», se pregunta, en efecto, Lanza, como si la afirmación de que la tierra sea plana implicara que no tuviera espesor alguno, y que su forma fuera cuadrada o rectangular; esto es, haciendo caso omiso del testimonio de Simplicio, que nos dice que tiene «forma de tambor» (cf. HEATH, *Aristarchus*, pág. 83).

a la vista del sol, tienen su luz propia: tal es el caso de la Vía Láctea.

765 (59 A 80) AECIO, III 1, 5: [Acerca de la Vía Láctea.] Anaxágoras afirma que la sombra de la tierra se detiene junto a esta parte del cielo cuando el sol está debajo de la tierra y no ilumina a todas las cosas.

766 (59 A 81) ARIST., *Meteor.* I 6, 342b: Hablaremos ahora acerca de los cometas y de la llamada «Vía Láctea», examinando primeramente lo dicho por otros. Anaxágoras y Demócrito dicen que los cometas son una aparición de planetas, cuando parecen tocarse entre sí a causa de la vecindad.

767 (59 A 81) AECIO, III 2, 2: Anaxágoras y Demócrito [dicen que los cometas son] una conjunción de dos o más astros de acuerdo con la coincidencia de los rayos.

768 (59 A 82) AECIO, III 2, 9: Anaxágoras dice que las llamadas estrellas fugaces son como chispas que caen desde el éter; por eso también se extinguen inmediatamente.

769 (59 A 83) SÉN. FIL., *C. N.* VII 5, 3: También Carmandro, en el libro que compuso acerca de los cometas, dice que Anaxágoras vio en el cielo una luz grande e insólita, de la magnitud de una amplia viga, que resplandeció durante muchos días[76].

[76] Las tesis atribuidas a Anaxágoras acerca de la Vía Láctea, cometas, etc., que en este último texto presentan como incógnita la identidad de esta autoridad intermedia denominada «Carmandro», no tienen apoyo en los conocimientos astronómicos actuales.

VI. Meteorología.

a) *Vientos, tormentas, nieve, etc.*

770 (59 A 1) D. L., II 9: Los vientos se generan cuando el aire es rarificado por el sol. Los truenos son conjuntos de nubes que entran en colisión; los relámpagos, una violenta fricción de las nubes.

771 (59 A 42) Hipól., I 8, 11: Los vientos se generan cuando el aire es rarificado por el sol, y las partes recalentadas se desplazan hacia el polo y se vuelven a alejar de éste. Los truenos y relámpagos se producen por el calor que recae sobre las nubes.

772 (59 A 84) Arist., *Meteor.* II 9, 369b: [Acerca de los relámpagos y truenos.] Ahora bien, algunos dicen que en las nubes hay fuego. Y ello Empédocles expresa que es por el aprisionamiento de los rayos del sol [en las nubes]; Anaxágoras, en cambio, dice que [una parte] del éter —que él llama «fuego»—, que está en las alturas, desciende desde allí hacia abajo; [y añade] que el relámpago es un brillo de este fuego [a través de las nubes], y que, al extinguirse éste, se produce el trueno, como estruendo y silbido, de modo que aparece así antes el relámpago que el fuego.

773 (59 A 84) Aecio, III 3, 4: Cuando el calor cae sobre el frío —esto es, la parte etérea sobre la aérea—, con el ruido produce el trueno, con el calor sobre la negrura de la nube produce el relámpago, con la cantidad y magnitud de la luz el rayo, con el fuego en muchos corpúsculos el tifón, [con el fuego] mezclado con nubes el torbellino [77].

[77] Los vientos se generan cuando el aire es rarificado por el sol, coinciden los doxógrafos en este punto que acerca a Anaxágoras a Anaxímenes, si bien éste —como hace notar Guthrie, II, pág. 311— concibe el proceso por condensación (tomo I, texto núm. 224). Aristóteles insiste en suponer que donde Anaxágoras escribe «éter» quiere decir «fuego», lo que da resultados muy diferentes.

774 (59 A 85) Aecio, III 4, 2: Anaxágoras explica las nubes y la nieve en forma similar [a Anaxímenes], pero el granizo [de este modo]: cuando desde las nubes solidificadas es impelido hacia la tierra, en la caída, a la vez que se congela, adquiere forma redonda [78].

775 (59 A 85) Arist., *Meteor.* I 12, 348b: Esto sucede de modo contrario al que dice Anaxágoras. En efecto, él afirma que esto [a saber, la generación del granizo,] sucede cuando [la nube] converge en el aire frío; nosotros, cuando desciende en el aire caliente.

776 (59 A 85) Arist., *Meteor.* I 12, 348a: Algunos piensan que la causa del origen [del granizo] procede de este modo: cuando la nube es impulsada hacia un lugar alto, que es frío a causa del cesar allí los reflejos de los rayos desde la tierra, al llegar allí el agua se solidifica. Por ello también el granizo se produce más bien en verano y en las regiones cálidas, porque el calor empuja a las nubes más lejos de la tierra.

777 (59 A 86) Aecio, III 5, 11: Anaxágoras dice que [el arco Iris] y la refracción de la radiación solar desde una nube espesa está en la parte opuesta al astro que produce la reflexión. De modo similar explica las causas de los llamados «parhelios», que se producen sobre el Ponto.

778 (59 B 19) Esc. BT a *Il.* XVII 547: Dice Anaxágoras: «Llamamos Iris al reflejo del brillo del sol en las nubes: es signo de tormenta; en efecto, el agua

[78] Aquí también el doxógrafo compara a Anaxágoras con Anaxímenes y hace una descripción similar, más rica en este caso.

que se esparce en torno a la nube produce viento o se derrama como lluvia»[79].

779 (59 A 74) [ARIST.], *Probl.* XI 33, 903a: ¿Por qué de noche se oye más fácilmente que de día? ¿Acaso, como dice Anaxágoras, porque durante el día el aire, calentado por el sol, silba y resuena, mientras durante la noche reposa, y cesa el calor?.

780 (59 A 74) PLUT., *Quaest. Conv.* VIII 722a-b: Anaxágoras dice que el aire es movido por el sol con un movimiento tembloroso, que tiene vibraciones, como es claro por los pequeños polvillos y fragmentos que se agitan a través de la luz, que algunos llaman «flecos». Respecto al calor que silba y resuena durante el día, dice que hace difícil oír los sonidos por el ruido, mientras que durante la noche su oscilación y sonido cesan[80].

b) *Terremotos.*

781 (59 A 89) ARIST., *Meteor.* II 7, 365a: Debemos hablar acerca de los seísmos y de los movimientos de la tierra... Anaxágoras dice que el éter se mueve por naturaleza hacia arriba, por lo que, al caer hacia las partes bajas y cavidades de la tierra, la mueve, pues las partes superiores se han vuelto impermeables como arcilla a raíz de las lluvias, puesto que toda la tierra es porosa por naturaleza: como si la esfera [terráquea] tuviera partes superiores e inferiores, y la que habita-

[79] En este caso, la explicación similar que leemos respecto de Anaxímenes, se debe a una confusión con Anaxágoras (tomo I, textos núms. 226 y 227 y nota 108 a Anaxímenes).

[80] Aunque parece obvio que durante la noche se oiga mejor porque la gente (y los animales) se llama a sosiego, aquí se añade la explicación de una suerte de condensación del aire durante el día (aunque el texto de Plutarco presenta el aditamento de una vibración «corpuscular», que parece anacrónica).

mos es la superior, la inferior la otra... Y [es tonto] decir, por una parte, que la tierra se mantiene sobre el aire por causa de su tamaño, y afirmar, por otra parte, que se sacude toda por arriba al ser golpeada desde abajo. Además de esto, no da cuenta de lo que acontece respecto de los terremotos.

782 (59 A 89) AECIO, III 15, 4: Acerca de los terremotos, Anaxágoras dice que se deben al deslizamiento del aire bajo tierra, donde se condensa y, al no poder salir, hace estremecer lo que lo rodea con gran sacudimiento.

783 (59 A 89) SÉN. FIL., *C. N.* VI 9, 1: Algunos dicen que el fuego es la causa de los movimientos [de la tierra], mientras otros juzgan que no es ⟨la única causa⟩. Entre los primeros, Anaxágoras estima que el aire y la tierra se sacuden por causa casi similar, cuando en la parte inferior el viento [torna] espeso el aire y prorrumpe violentamente en las nubes con la misma fuerza con la que también suelen rasgarse los nubarrones a nuestra vista, y de esta colisión de las nubes y del curso de aire que se produce, el fuego brilla; y este mismo [fuego] corre donde se encuentra, buscando una salida, y atraviesa los obstáculos hasta que, por un elevado camino, alcanza una salida hacia el cielo o la crea con tremenda violencia[81].

c) *Fenómenos marítimos y fluviales.*

784 (59 A 90) AECIO, III 16, 2: [Acerca del mar, cómo se ha constituido y por qué es salado.] Anaxágoras dice que, en un principio, cuando el líquido estancado

[81] Como se ha hecho notar, este último texto en especial sugiere la conexión de terremotos con erupciones volcánicas. Aristóteles no objeta, por una vez, el uso de la palabra «éter». Ver nota 67.

fue secado por la revolución solar y se evaporó la parte más sutil, el resto se depositó en lo salino y amargo[82].

785 (59 A 90) ALEJ., *Meteor.* 67, 17-21: La tercera opinión acerca del mar es la de que el agua se filtra a través de la tierra y que la lava se convierte en salada porque la tierra contiene tales humores en sí. Prueba de ello la constituye el que de la tierra se extraen sales y nitratos, y que hay humores amargos en muchas partes de la tierra. De esta opinión han sido Anaxágoras y Metrodoro.

786 (59 A 90) GAL., *Epid.* 193, 6: Nosotros hallamos también el agua cuando el fuego o el sol se calientan en exceso, tendiendo —por así decirlo— a la salinidad, sólo que las maneras del agua de recibir el sabor salado se diferencian según su primera naturaleza. El agua que recibe rápidamente el sabor salado y se recalienta, en la medida que ello prevalece de modo fundamental, no se puede beber. Anaxágoras llama a este gusto «natrónico», de la palabra «natrón», porque el natrón también es una sal[83].

787 (59 A 91) AECIO, IV 1, 3: [Sobre la causa de las crecidas del Nilo.] Anaxágoras dice [que se deben] al derretimiento de la nieve en Etiopía durante el verano; en invierno se congela.

---

82 La necesidad de una explicación acerca de la salinidad del mar parece nacida no de una contraposición abstracta entre cualidades o «poderes» de lo dulce y de lo amargo, sino en la importancia de estos «poderes» en algo tan concreto como la potabilidad del agua.

83 Este texto, que DK presenta en traducción alemana de una versión árabe del comentario de Galeno al tratado pseudohipocrático sobre las *Epidemias*, combina en cierta manera las causas de los dos textos precedentes: sales de la tierra y acción del calor del sol.

VII. EL HOMBRE Y LOS DEMÁS SERES VIVOS.

a) *Nacimiento en otra parte: ¿otros mundos?*

788 SIMPL., *Fís.* 34, 28-35, 13: En efecto, poco después del inicio del libro I del *Sobre la naturaleza*, Anaxágoras dice lo siguiente: «Dada esta situación, se debe creer que hay muchas cosas y muy variadas en todas las que se han compuesto, y semillas de todas las cosas, poseedoras de variados aspectos, colores y aromas. Y se estructuraron hombres y todos los demás seres vivos que cuentan con alma. Y estos hombres tienen ciudades pobladas y campos cultivados, como entre nosotros, y hay para ellos también sol y luna y demás [astros], como entre nosotros, y la tierra les produce muchas cosas y muy variadas, las más útiles de las cuales las almacenan en sus casas y las usan. Esto, por consiguiente, lo he dicho respecto de la separación, porque la separación se produce no sólo como entre nosotros, sino también en otras [partes]». Tal vez a algunos les parecerá que no se refiere a la inteligible separación originaria, sino a la comparación de nuestra morada con respecto a otros lugares de la tierra. Pero con respecto a otros lugares no diría que «hay para ellos también sol y luna y demás [astros], como entre nosotros», ni habría llamado «semillas de todas las cosas, [poseedoras de variados] aspectos» a las que haya allí[84].

---

84 Respecto de este pasaje del fr. 4 se ha dicho que hay en él una clara alusión a otros mundos. Pero en ningún momento Anaxágoras habla de estos otros mundos ni de más de un proceso cósmico.

Cf. H. FRÄNKEL, *WuF*, pág. 288 y su examen por VLASTOS, «One World or many in Anaxagoras?», reseña de 1959 incluida en *SPP* II, 354-360. (Cf. otros puntos de vista en K-R, página 390, GUTHRIE, II, págs. 313-315.) Cuando Simplicio men-

789 SIMPL., *Fís.* 157, 9-24: No obstante, tras decir que «hay muchas cosas y muy variadas en todas las que se han compuesto, y semillas de todas las cosas, poseedoras de variados aspectos, colores y aromas. Y se estructuraron hombres y todos los demás seres vivos que cuentan con alma», añade: «Y estos hombres tienen ciudades constituidas[85] y campos cultivados, como entre nosotros, y hay para ellos también sol y luna y demás [astros], como entre nosotros, y la tierra les produce muchas cosas y muy variadas, las más útiles de las cuales las almacenan en sus casas y la usan». Y que alude indirectamente a otro ordenamiento cósmico[86] que el [producido] entre nosotros, lo patentiza

ciona una «inteligible (*noerán*) separación originaria», habla un lenguaje neoplatónico que nos aleja bastante de Anaxágoras. Por lo demás, y aun antes de que comparemos con el texto núm. 676, donde el comienzo del fr. 4 aparece conectado con el final, suprimiendo este engorroso pasaje (ver nota 30), es patente que se está hablando de un único ordenamiento cósmico, en el cual se produce la rotación «en la que rotan ahora los astros, tanto el sol como la luna» (fr. 12, texto núm. 703), de modo que hay un solo sol y una sola luna, tanto para nosotros como para nuestros hipotéticos antípodas; y que en todo caso podía valer para los que vivieran en «otros lugares de la tierra». Añadamos que este texto no suele ser tenido en cuenta por quienes creen en la multiplicidad de mundos en Anaxágoras, que prefieren el texto siguiente.

85 Traducimos «constituidas» el participio *synemménas*, que sustituye al *synoikēménas* del texto anterior («pobladas»). Que el original puede ser este último, como sugiere GUTHRIE (II, pág. 334, n. 2), vale para una transcripción o traducción del fr. 4 de Anaxágoras, pero no autoriza —pensamos— a alterar el texto de esta pág. 157 de Simplicio.

86 El pensamiento de un ordenamiento cósmico (*diakósmēsis*) distinto al que conocemos (en rigor, lo conocemos ya ordenado, dado que el ordenamiento mismo sólo lo conjeturamos), que es sensible y modelado sobre el anterior, inteligible, aunque con hombres, ciudades, casas, etc., es un pensamiento que sólo

la [frase] «como entre nosotros», dicha más de una vez. Y que no piensa en aquel [otro ordenamiento cósmico como si fuera uno] sensible que haya precedido a éste en el tiempo, lo muestra la [frase] «las más útiles de las cuales las almacenan en sus casas y las usan». En efecto, no dice «usaron» sino «usan». Ni tampoco dice que hay ahora otras moradas dispuestas similarmente a las nuestras. En efecto, no dice «*el* sol y *la* luna existen entre aquéllos como entre nosotros», sino «sol y luna, como entre nosotros», como si hablase de otros [astros, como sol, luna, etc.]. Pero si estas cosas son así o de otro modo, merece que se lo investigue[87].

790 (59 B 8) SIMPL., *Fís.* 176, 29: «No están separadas las cosas entre sí en el único mundo ni cortadas como con un hacha»[88].

791 (59 A 63) AECIO, II 1, 2: Tales... Anaxágoras, Platón, Aristóteles y Zenón dicen que hay un solo mundo.

a partir del neoplatonismo se aplica a la generación del mundo y del hombre.

Como dice VLASTOS, *art. cit.*, pág. 360, n. 14, la importancia que da Simplicio a la frase «entre nosotros» (*par'hemîn*) puede deberse a la influencia del uso de la misma (8 veces en el diálogo *Parménides*) por Platón respecto del mundo sensible en contraposición con el inteligible.

87 La ausencia de los artículos antes de «sol» y «luna» no demuestra nada, porque la lengua no los requiere. De todos modos, se los lee al hablar de la rotación del sol y de la luna en el fr. 12. Pero, por lo demás, los doxógrafos (cf. texto núm. 791), Simplicio incluido, hablan siempre de un solo mundo en Anaxágoras.

88 VLASTOS, *art. cit.*, pág. 360, n. 10 y STOKES, *One and Many*, págs. 237-238, entre otros, aducen —contra Fränkel— que lo de «único» no debe ser tomado más que como énfasis puesto en la unidad del mundo.

792 (59 A 64) SIMPL., *Fís.* 154, 29-30: Anaxágoras dice que el mundo se genera una sola vez a partir de la mezcla.

793 ARIST., *Fís.* I 4, 187a: Y cuantos afirman que ⟨lo real⟩ es uno y múltiple, como Empédocles y Anaxágoras, pues éstos también piensan que las demás cosas se separan de la mezcla. Pero difieren entre sí, porque uno, [Empédocles,] concibe que esto sucede periódicamente; el otro, [Anaxágoras,] en cambio, que sucede una sola vez[89].

794 (59 A 89) ARIST., *Meteor.* II 7, 365a: Como si la esfera [terráquea] tuviera partes superiores e inferiores, y la que habitamos es la superior, la inferior la otra[90].

b) *Alma e intelecto en el hombre y demás seres vivos.*

795 (59 A 93) AECIO, IV 3, 2: Anaxímenes, Anaxágoras, Arquelao y Diógenes [dicen que el alma es una sustancia] similar al aire.

796 (59 A 93) AECIO, IV 5, 11: Pitágoras, Anaxágoras, Platón, Jenócrates y Cleanto dicen que el intelecto penetra desde afuera.

---

89 Aristóteles es categórico: tal *diakósmēsis* acontece «una sola vez» (*hápax*).

90 Como ya hemos dicho (ver nota 67), esta aplicación de la palabra «esfera» a la tierra —que favorecería mucho más la idea de antípodas— no corresponde a Anaxágoras sino a Aristóteles, y lo más probable es que aquél la haya considerado cilíndrica. En todo caso, puede pensarse en «otros lugares de la tierra» fuera del orbe conocido, sin necesidad de recurrir a antípodas.

797 (59 A 93) AECIO, IV 7, 1: Pitágoras, Anaxágoras y Diógenes declaran que el alma es indestructible[91].

798 (59 A 99) ARIST., *Del Alma* I 2, 404a: Similarmente, Anaxágoras dice que el alma es motora; y lo mismo cualquier otro que haya dicho que el intelecto ha movido al todo.

799 (59 A 100) ARIST., *Del Alma* I 2, 404b: Anaxágoras es menos claro acerca de estas cuestiones. Muchas veces, en efecto, dice que el intelecto es causa de lo bello y correcto, pero otras veces lo dice del alma, pues cree que [el intelecto] está presente en todos los seres vivos, grandes y pequeños, valiosos y despreciables. Pero lo que se llama intelecto en cuanto sabiduría no parece que corresponda del mismo modo a todos los seres vivos, ni siquiera a todos los hombres.

800 (59 A 100) ARIST., *Del Alma* I 2, 405a: Por un lado, Anaxágoras parece distinguir alma e intelecto, como también nosotros lo hemos hecho más arriba; por otro lado, se sirve de ambos como de una única naturaleza, excepto cuando coloca al intelecto por sobre todas las cosas, pues entonces dice que es la única de las cosas que es incontaminada y pura, y asigna al mismo principio ambas funciones, la de conocer y la de mover, cuando dice que el intelecto mueve al todo.

801 (59 A 100) ARIST., *Del Alma* I 2, 405b: Sólo Anaxágoras dice que el intelecto no es afectado por nada y que no tiene nada en común con ninguna de las otras cosas.

---

91 La típica aglutinación de varios nombres para llenar el correspondiente formulario de preguntas de los doxógrafos nos hace dudar, por principio, de que sean aplicables a uno en particular.

802 (59 A 100) ARIST., *Del Alma* III 4, 429a: Es necesario, entonces, puesto que [el intelecto] piensa todas las cosas, que sea incontaminado, como dice Anaxágoras, para que prevalezca, esto es, a fin de que pueda conocer.

803 (59 B 11) SIMPL., *Fís.* 164, 22-24: «En todo hay parte de todo, excepto del intelecto, pero en algunas hay también intelecto».

804 (59 B 4) SIMPL., *Fís.* 35, 3-4: «Y se estructuraron hombres y todos los demás seres vivos que cuentan con alma».

805 (59 B 12) SIMPL., *Fís.* 156, 13-21: «El intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con cosa alguna, sino que está sólo en sí mismo... y las cosas mezcladas le impedirían prevalecer sobre ninguna cosa de un modo similar al [que lo hace] en tanto existe solo y por sí mismo. Pues es la más sutil y pura de todas las cosas, y cuenta con pleno conocimiento y tiene la mayor fuerza. Y cuantas cosas poseen alma, las más grandes y las más pequeñas, a todas domina el intelecto» [92].

806 (59 A 101) AECIO, V 20, 3: Anaxágoras dice que todos los seres vivos tienen la razón activa, pero cree que no poseen el intelecto pasivo, denominado intérprete del intelecto.

807 (59 A 101a) PSELOS, *De omnif. doctr.* 15: Anaxágoras no asigna el intelecto en cuanto sabiduría a todos los hombres, no por no poseer la sustancia intelectiva, sino por no hacer uso de ella siempre. El alma, en cambio, es caracterizada por estas dos [facultades]: la de moverse y la de conocer [93].

808 (59 A 102) GAL., *D. usu part.* I 3: Así como el hombre es el más sabio de los animales, así posee manos [como el] órgano adecuado a un ser vivo sabio. En efecto, no es el más sabio porque tiene manos, como dice Anaxágoras, sino porque era el más sabio fue dotado de manos, como dice Aristóteles, quien conoce el tema más correctamente [94].

809 (59 A 117) [ARIST.], *De Plantis* 815a-b: Anaxágoras y Empédocles dicen que las plantas son movidas por el deseo y aseguran que también sienten, y que se entristecen y alegran. Y Anaxágoras dice que son animales y tienen alegría y tristeza, y da como argumento el cambio de follaje... Anaxágoras, Empédocles y Demócrito dicen que las plantas tiene intelecto e inteligencia [95].

---

92 Anaxágoras parece distinguir entre «alma» e «intelecto», como dice Aristóteles en el texto núm. 800. Y lo que a continuación le objeta no nos parece válido, a la luz de los frs. 11 y 12. Hay un intelecto cósmico que mueve y ordena cósmicamente, e intelectos menores en los hombres (cuando dice «en algunas [cosas] hay también intelecto»), bien que alma tengan también los demás seres vivos (textos núms. 839 y 847).

93 Los dos textos precedentes están viciados por una terminología peripatética y estoica.

94 Sobre el pasaje aristotélico al cual se refiere aquí Galeno, ver texto núm. 668 y nota 24, cuando discutimos la presencia de mecanicismo y teleologismo en el pensamiento de Anaxágoras.

95 La primera parte del testimonio, que alude a Anaxágoras y Empédocles, primero, y a Anaxágoras solo —aunque diciendo algo que suena un tanto extraño, como el que las plantas son animales, lo que sugiere una mala traducción latina del griego *zôion*, que significa tanto «ser vivo» como «animal»— puede aceptarse, más bien como rasgo casi poético, ya que no hay mayor argumentación. La segunda, que incluye también a Demócrito, no condice con los otros testimonios que tenemos de Anaxágoras.

c) *Generación de los seres vivos: enfermedades, etc.*

810 (59 A 113) IRENEO, II 14, 2: Anaxágoras, quien ha sido apodado «el ateo», sentó la doctrina de que los animales nacen al caer del cielo las semillas en la tierra.

811 (59 A 110) PLUT., *Quest. Nat.* 911d: Platón, Anaxágoras y Demócrito creen que la planta es un ser vivo afincado en la tierra.

812 (59 A 117) TEOFR., *H. Plant.* III 1, 4: Anaxágoras afirma que el aire contiene semillas de todas las cosas, y que éstas, transportadas por el agua, dan origen a las plantas.

813 (59 A 117) [ARIST.], *De Plantis* 817a: Las plantas tienen el principio de su alimento en la tierra, y el principio de la generación de frutos en el sol. Y el mismo Anaxágoras dice que el frío proviene del aire y... que la tierra es madre de las plantas y el sol el padre.

814 (59 A 112) AECIO, V 10, 23: Los epicúreos afirman que los seres vivos se generan unos a otros, pues son partes del universo, como también sostenían Anaxágoras y Eurípides [cf. fr. 839 Nauck].

815 (59 A 114) ARIST., *De gen. animal.* III 6, 756b: Algunos dicen que los cuervos y los ibis hacen el coito por la boca; y que, entre los cuadrúpedos, la comadreja procrea por la boca. Estas cosas las han dicho Anaxágoras y algunos de los otros físicos, hablando con excesiva simplicidad y sin un adecuado examen.

816 (59 A 115) ARIST., *De respir.* 470b-471a: Anaxágoras y Diógenes, quienes afirman que todos [los seres vivos] respiran, dicen de qué modo respiran los peces y las ostras. Y Anaxágoras dice que los peces, cuando expelen el agua a través de las agallas, respiran atrayendo el aire que se genera en la boca, porque no puede haber vacío.

817 (59 A 108) CENSOR., 6, 1: Lo primero que se forma en el embrión es, según Anaxágoras, el cerebro, donde se originan todas las sensaciones [96].

---

[96] Esto es atribuido por primera vez a Alcmeón de Crotona, por Teofrasto (tomo I, texto núm. 406), así como se atribuye a Alcmeón la tesis —mencionada por Platón entre las mecanicistas, texto núm. 666 —de que el cerebro suministra las percepciones del oído, vista y olfato, de las cuales se originarían la memoria y la opinión, generando, una vez adquirida la estabilidad, el conocimiento (tomo I, texto 408).

D. LANZA («L'*enképhalos* e la dottrina anassagorea della conoscenza», especialmente págs. 75-77) hace notar la semejanza de ese pasaje con el de PLUTARCO, *De Fortuna* 98f —del que Diels ha extraído el fr. 21b, cf. texto núm. 457—, en el que se menciona explícitamente a Anaxágoras: «Sabemos usar, como dice Anaxágoras, de nuestra experiencia, memoria, sabiduría y técnica». Lanza halla paralelismo entre la «sabiduría» (*sophía*) citada por Plutarco y la «ciencia» o «conocimiento» (*epistêmē*) que leemos en Platón, y análogamente, entre «experiencia» (*empeiría*) y «opinión» (*dóxa*), esto último basándose en el pasaje de *Rep.* V 476d-480a, donde Platón contrapone la opinión al verdadero conocimiento. Ciertamente, estos paralelismos terminológicos resultan peligrosos, sobre todo cuando se trata de Platón o Aristóteles, verdaderos creadores de términos, sea forjadores de neologismos o transformadores de sentido en términos-clave (un ejemplo de un caso fundamental en Platón sería, en el segundo tipo de creaciones, *idéa,* así como *ousía* en Aristóteles). Quizá, de todos modos, una cosa no excluya a la otra, y Alcmeón puede haber sido el primero en privilegiar al cerebro respecto de las funciones mentales (además del testimonio de Teofrasto, Alcmeón es mencionado por nombre en doxografías; cf. en el tomo I, textos núms. 411 y 412), y a Anaxágoras puede caber el haber hablado de experiencia, técnica y conocimiento, aunque no podemos asegurarnos por Censorino que lo haya hecho en correspondencia con el cerebro, ni en el sentido descrito en el *Fedón*.

818 (59 A 109) CENSOR., 6, 2: Algunos, siguiendo a Anaxágoras, juzgan que hay un calor etéreo que dispone los miembros.

819 (59 A 110) CENSOR., 6, 3: En efecto, a Anaxágoras y a muchos otros les parece que el alimento es suministrado a través del cordón umbilical.

820 (59 A 107) ARIST., *De gen. animal.* IV 1, 763b: Algunos, como Anaxágoras y otros de los estudiosos de la naturaleza, dicen que ya en las simientes existe esta oposición [entre macho y hembra]. Dicen, en efecto, que el semen proviene del macho, en tanto la hembra ofrece el lugar, y que el macho procede de las partes derechas y la hembra de las partes izquierdas, y que el macho se genera en la parte derecha del útero, mientras la hembra en la izquierda[97].

821 (59 A 111) CENSOR., 6, 8: Sin embargo, Anaxágoras juzgó que los hijos llevan el aspecto de aquel de sus progenitores que mayor cantidad de semen ha descargado[98].

[97] Que la hembra aportara sólo el lugar de la procreación, es una antigua creencia patriarcal, lo mismo que el privilegio de la derecha —que corresponde al hombre— sobre la izquierda.
En las *Euménides* 658-660 de Esquilo, Apolo se hace cargo de la mencionada creencia, y alega que quien procrea es el hombre. En el *Timeo* 50d lleva esta creencia a un plano cósmico-teológico, donde la *chôra* o lugar en que existen las cosas es calificada de «madre», mientras las Ideas son el «padre», y el mundo resultante el «hijo». Respecto a que el sexo es determinado según provenga el semen de partes derechas o izquierdas y engendre en la parte derecha o izquierda del útero, ver fr. 17 de Parménides y textos números 1016 a 1022 de tomo I y el final de la respectiva nota 34. Contra el origen pitagórico (antiguo) de la tabla de contrarios que presenta Aristóteles en *Met.* I 5, 986a, donde aparecen correlacionados hembra con izquierda y con malo, y a su vez macho con derecha y con bueno, ver notas 45 y 46 a «Pitágoras» en tomo I, y en ese tomo los textos números 350 y 351. Cf. J. CUILLANDRE, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques*, París, 1944, y G. E. R. LLOYD, «Right and left in Greek Philosophy», *JHS* 82 (1962), 53 ss.

822 (59 A 105) ARIST., *Part. Animal.* IV 2, 677a: Parecen equivocarse los partidarios de Anaxágoras cuando suponen que [la bilis de hiel] es causa de las enfermedades más agudas, pues [sostienen que el líquido] corre a borbotones en exceso por el pulmón, las venas y las partes laterales. Pero prácticamente todos los [animales] a quienes acometen tal tipo de enfermedad no poseen bilis de hiel, y esto se hace evidente en la disección [de los cadáveres].

d) *Percepciones, sensaciones y otros fenómenos psíquicos.*

823 (59 A 92) TEOFR., *De Sens.* 27-30: Anaxágoras [afirma que la percepción sensible] se produce por medio de los contrarios, puesto que lo semejante no es afectado por lo semejante. Luego ensaya pasar revista a cada uno [de los sentidos]. Se ve debido a la reflexión [de imágenes] en la pupila, pero nada se refleja en lo que es de color semejante, sino en lo que es diferente [en color]. Y el color diferente se produce para muchos durante el día, pero para algunos de noche, porque entonces la visión es más aguda. Pero en general la noche es de color semejante al de los ojos. Y durante el día se produce reflejo porque la luz es auxiliar del reflejo, y el color más intenso se refleja siempre en el otro.

Del mismo modo juzga Anaxágoras en cuanto al tacto y al gusto. En efecto, lo que es similarmente

[98] Entre este texto y el anterior hay una contradicción manifiesta. Naturalmente, uno tendería a preferir a Aristóteles antes que a Censorino. Ciertamente, éste parece aplicar aquí lo que dice el final del. fr. 12: «Cada cosa es... aquello de que más había». Pero ¿lo aplicó también así Anaxágoras?

caliente o frío [a otro objeto] no calienta ni enfría al acercarse a él. Tampoco reconocemos lo dulce o lo amargo por medio de ellos, sino que reconocemos lo frío por lo caliente, lo fresco por lo salado, lo dulce por lo amargo, según la deficiencia de cada uno; aunque dice que *todos están presentes en nosotros.* De la misma manera con el oler y el oír: el primero acompaña a la inspiración, el segundo a la penetración del sonido hasta el cerebro; pues el hueso que rodea [al cerebro] es una cavidad, en la cual cae el sonido.

Toda percepción sensible se produce con dolor, lo cual parece ser a consecuencia de su [principal] supuesto: en efecto, todo lo que es desemejante, al entrar en contacto provoca pena. Esto resulta claro cuando el tiempo [de la percepción] es largo y cuando los objetos sensibles [están presentes] en exceso. Tanto los colores muy brillantes como los ruidos excesivos causan dolor y no se los puede soportar mucho tiempo. Los animales más grandes son más sensibles, y en general la percepción sensible está en relación con el tamaño [de los órganos de los sentidos]. En efecto, los que tienen ojos más grandes, puros y brillantes, ven cosas grandes y desde lejos; si tienen ojos pequeños, al contrario.

Semejantemente en lo que concierne al oído: los animales grandes oyen grandes ruidos y desde lejos, en tanto no advierten los ruidos menores; los animales pequeños, en cambio, oyen sonidos pequeños y cercanos. Y con el olfato sucede algo parecido. En efecto, con el aire sutil se huele más, por ser su olor cálido y denso. Un animal grande, cuando respira, atrae lo denso y a la vez lo sutil; el animal pequeño, en cambio, inspira sólo lo sutil, por lo cual los más grandes perciben mejor. Pues el olor vecino es más intenso que el lejano, por ser más denso, y al dispersarse se debilita. Prácticamente, pues, viene a decir que los animales grandes no perciben el olor sutil; en cambio, los animales pequeños no perciben olores densos.

824 (59 A 92) TEOFR., *De Sens.* 37: El mismo Anaxágoras dice que los colores se reflejan uno en el otro, preferentemente el más intenso sobre el más débil; de modo que cada uno de ellos debe ver, pero ante todo el negro y ante todo los colores más débiles. Por ello, [el órgano de] la vista es de color semejante a la noche, y la luz es la causa del reflejo [de las imágenes en el ojo.] No obstante, primeramente vemos la luz misma sin reflejo alguno [de imágenes], y después las cosas negras no tienen menos luz que las blancas. Y aun en otras cosas vemos siempre cuando el reflejo [de imágenes] se produce en lo que es más brillante y puro, tal como él mismo afirma que las membranas de los ojos son sutiles y brillantes. La mayoría supone que [el órgano de] la visión misma es de fuego, dado que los colores participan preferentemente de éste. Y Anaxágoras, como ha sido dicho, también hace referencia a esta doctrina común y antigua.

825 (59 A 92) TEOFR., *De Sens.* 59: También en efecto, ha hablado acerca de los colores de un modo muy general [99].

---

[99] Hemos subrayado una frase en el primero de estos tres textos que traducimos de Teofrasto, por ser la que más sabor a Anaxágoras tiene («todo está en todo»). Según Lanza, el que la percepción se produzca por los contrarios no significa que el sujeto sea conocido por su contrario, sino más bien por medio de su contrario («como el agua es sentida fría por una mano habituada al calor»).

Cf. LANZA, «L'*enképhalos*», pág. 76. Nosotros hemos leído así el texto; de ahí que lo hayamos traducido como quiere Lanza, y, antes que él, Stratton. La tesis de que toda percepción sensible se produce con dolor, si es de Anaxágoras, es una valiosa novedad. La referencia a la duración de la percepción y al exceso que pueden provocar dicha pena nos parece una explicación de Teofrasto, que no parece adecuarse

826 (59 A 93) AECIO, IV 9, 6: Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Epicuro y Heráclides dicen que las sensaciones particulares se producen en relación con los poros, dado que cada relación se adecúa armoniosamente al objeto sensible que le es propio.

827 (59 A 94) ARIST., *Et. Nicóm.* VII 14, 1154b: En efecto, los seres vivos siempre sufren, como lo atestiguan también los estudiosos de la naturaleza, cuando dicen que el ver y oír son dolorosos.

828 (59 A 94) AECIO, IV 9, 16: Todas las sensaciones, según Anaxágoras, están acompañadas de sufrimiento.

829 (59 A 94) ASPAS., *Et. nicom.* 156, 14: En efecto, Anaxágoras dijo que el ser vivo siempre sufre por medio de las sensaciones, y esto no lo dice [Aristóteles] por estar de acuerdo, sino narrando [opiniones], puesto que a ellos no les parecía que el ser vivo sufriera siempre. También Teofrasto censura a Anaxágoras, alegando que el placer expulsa al dolor, o viceversa [100].

---

a la tesis expuesta, ya que ésta debe aludir a situaciones normales (si no, no diría «toda percepción sensible»). En cambio, la conexión del grado de sensibilidad con el tamaño del animal, resulta una idea demasiado tosca. El pasaje —en el texto núm. 824— que comienza con las palabras «no obstante» es, según STRATTON (*Theophrastus and the Greek Physiological Psychology*, 1917, pág. 181), una crítica de Teofrasto al pensamiento de Anaxágoras, «mostrando a qué absurdo puede conducir tal doctrina, ya que el color me vería tan realmente como yo al color».

100 Las palabras de Aspasio comentan a las de Aristóteles (texto núm. 827), por lo cual cabe inferir que éste se refiere a Anaxágoras. Ciertamente que no es imposible que Aspasio adjudique la doctrina del sufrimiento concomitante de la percepción a Anaxágoras en base a lo dicho por Aristóteles, pero, en vista de que éste no menciona en el pasaje en cuestión a Anaxágoras, más fácil resulta pensar que Aspasio ha interpretado, gracias a Teofrasto, que Aristóteles se refiere a Anaxágoras. Y esto parece confirmarse por el hecho de que, inmediatamente después de aclarar que Aristóteles no comparte la doctrina, menciona una crítica de Teofrasto, que tal vez pueda ser extraída de *De Sens.* 31.

830 (59 A 95) CIC., *Acad.* I 12, 44: Por la oscuridad de las cosas que condujeron a Sócrates a la confesión de [su] ignorancia, y ya antes de Sócrates a Demócrito, Anaxágoras y Empédocles, casi todos los [filósofos] antiguos dijeron que nada se puede conocer, percibir ni saber, y que los sentidos son limitados.

831 (59 A 96) AECIO, IV 9, 1: Anaxágoras, Demócrito, etc. ... dicen que las sensaciones son engañosas.

832 (59 A 97) S. E., *Pyrrh. hypot.* I 33: [Contrapongamos] lo que es pensado a lo que aparece, como Anaxágoras contrapone [la proposición] «la nieve es blanca» [al argumento de] que «la nieve es agua congelada; ahora bien, el agua es negra; por ende, la nieve es negra».

833 (59 A 97) CIC., *Acad.* II 31, 100: Será más fácil probar que la nieve es blanca de lo que lo era para Anaxágoras, quien no sólo negaba que fuera así, sino que afirmaba que la nieve misma no le parecía ser blanca, puesto que sabía que el agua es negra allí donde se solidifica [101].

834 (50 B 21) S. E., *Adv. Math.* VII 90: El más grande de los filósofos, Anaxágoras, quejándose de que las percepciones sensibles son débiles, «a causa de su debilidad», dice, «no somos capaces de distinguir lo

---

101 Independientemente de la discusión acerca de si en la antigüedad grecorromana se veía negra al agua congelada (cf. LANZA, pág. 166), el silogismo que expone Sexto —y que parece tener ya en mente Cicerón— es un sofisma no imputable a Anaxágoras.

verdadero», y como prueba de su inseguridad aduce el paulatino cambio de colores. En efecto, si tomamos dos colores, por ejemplo negro y blanco, y vertimos uno en el otro gota a gota, la vista no podría discriminar las mutaciones paulatinas, aunque existan en la realidad.

835 (59 B 21a) S. E., *Adv. Math.* VII 140: «En efecto, las cosas que aparecen son un vislumbramiento de cosas no-patentes», como dice Anaxágoras [102].

VIII. Fragmentos probablemente auténticos.

836 (59 B 1) Simpl., *Fís.* 155, 26-30: Todas las cosas estaban juntas, infinitas tanto en cantidad como en pequeñez, pues también lo pequeño era infinito. Y cuando todas las cosas estaban juntas, nada era manifiesto, a causa de la pequeñez. El aire y el éter sujetaban a todas las cosas, por ser ambos infinitos; en efecto, tales son las cosas más grandes que hay en el conjunto, tanto en cantidad como en tamaño.

837 (59 B 2) Simpl., *Fís.* 155, 31-156, 1: Y en efecto, tanto el aire como el éter se separan de la multiplicidad abarcante, y lo abarcante es infinito en cantidad.

838 (59 B 3) Simpl., *Fís.* 164, 17-20: Pues no sólo en lo que concierne a lo pequeño existe lo mínimo, puesto que siempre [habrá algo] menor —ya que el

[102] La argumentación respecto de la insuficiencia de las percepciones corre por cuenta de Sexto Empírico. Por textos de Anaxágoras como los de los frs. 12 y 17 es fácil inferir que, para éste, «las cosas que aparecen» son las «cosas mezcladas» o compuestas, que se combinan «a partir de las *cosas* que existen», que son las «cosas no-patentes», y sólo el predominio de *una* nos permite vislumbrarlas, aunque posiblemente nos haga caer en el error de creer que *es sólo esa cosa*, la que predomina.

ente no puede no ser—, sino también en lo que concierne a lo grande existe siempre algo mayor.

839 (59 B 4) Simpl., *Fís.* 34, 29-35, 9 y 34, 21-26: Dada esta situación, se debe creer que hay muchas cosas y muy variadas en todas las que se han compuesto, y semillas de todas las cosas, poseedoras de variados aspectos, colores y aromas. Y se estructuraron hombres y todos los demás seres vivos que cuentan con alma. Y estos hombres tienen ciudades pobladas y campos cultivados, como entre nosotros, y hay para ellos también sol y luna y demás [astros], como entre nosotros, y la tierra les produce muchas cosas y muy variadas, las más útiles de las cuales las almacenan en sus casas y las usan. Esto, por consiguiente, lo he dicho respecto de la separación, porque la separación se produce no sólo como entre nosotros, sino también en otras [partes].

Ahora bien, antes de que se separaran, cuando todas las cosas estaban juntas, tampoco era manifiesto ningún color. Lo impedía, en efecto, la mezcla de todas las cosas, tanto de lo húmedo como de lo seco, y de lo caliente como de lo frío, y de lo brillante como de lo oscuro; y había allí mucha tierra y semillas infinitas en cantidad, en nada parecidas entre sí. En efecto, tampoco ninguna de las demás cosas en nada se parecía a la otra. Y dada esta situación, se debe creer que todas las cosas estaban en el conjunto [103].

[103] El ordenamiento de este texto (fr. 4) se hace en base a la conjetura de que las palabras «antes de que se separaran» deben pertenecer al mismo texto que las anteriores, ya que son también citadas, con el comienzo de aquél, en el texto núm. 676 (ver nota 30). Como se ve, el fundamento es precario, ya que en dicho texto Simplicio no cita en ese orden. Además, la última frase es casi idéntica a la primera, aunque eso estilísticamente no sería un inconveniente, ya que Anaxágoras, como los prosistas presocráticos, es propenso a la repetición (ver fr. 12).

840 (59 B 5) SIMPL., *Fís.* 156, 10-12: Dado que estas cosas se dividieron así, hay que tomar conocimiento de que todas [ellas] en nada son menores ni mayores —en efecto, es inadmisible que haya [algo] mayor que todas—, sino que todas son iguales [104].

841 (59 B 6) SIMPL., *Fís.* 164, 26-165, 1: Y dado que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad, así también deben estar todas las cosas en todo. Y no se puede existir separadamente, sino que todas las cosas participan en una porción de todo. Puesto que no puede existir lo mínimo, no podría estar separado ni llegar a ser en sí mismo, sino, como al principio, también ahora existen todas las cosas juntas. En todas las cosas hay muchas cosas, iguales en cantidad en las más grandes y en las más pequeñas de las que se separaron.

842 (59 B 7) SIMPL., *Del Cielo* 608, 24-26: De modo que de las cosas que se separan no se conoce la cantidad ni en la teoría ni en la práctica [105].

---

104 Esto es lo que decía Parménides respecto del Ente (fr. 8, 24-25, cf. tomo I, texto núm. 960) para acentuar su continuidad.

«Ninguno de los filósofos del —ya avanzado— siglo V tomó a Parménides más en serio que Anaxágoras», bien dice STOKES, *One and Many*, pág. 237. Y aunque refiera esa frase al fr. 8, puede aplicarse a más de un pasaje textual de Anaxágoras, como el presente, en que se pone de manifiesto la continuidad de la realidad, tanto en el fr. 3 como en el 6.

105 De acuerdo con el contexto, Simplicio entiende que la cantidad de cosas que se separan es incognoscible porque éstas son infinitas, lo cual es acorde con lo dicho sobre ellas en fragmentos como el 4. Lo que no está claro es qué significa aquí «la práctica».

Como dice bien LANZA, pág. 215, *lógoi méte érgoi* es una expresión común en el siglo V ático, como oposición «palabras-hechos», «teoría-práctica». Pero eso no impide que resulte difícil entender a qué podrían referirse los «hechos» o la «práctica».

843 (59 B 8) SIMPL., *Fís.* 176, 29 y 175, 13-14: No están separadas las cosas entre sí en el único mundo, ni cortadas con un hacha, ni lo caliente a partir de lo frío ni lo frío a partir de lo caliente.

844 (59 B 9) SIMPL., *Fís.* 35, 14-18: Así estas cosas rotaban y se separaban por obra de la fuerza y de la velocidad. Y la velocidad crea fuerza. Y la velocidad de ellas no se parece a ninguna cosa, en cuanto a la velocidad de las cosas que ahora existen entre los hombres, sino que es absolutamente muchas veces más veloz [106].

845 (59 B 10) ESC. a GREG., XXXVI 911: En efecto, ¿cómo se generaría pelo de [lo que] no es pelo, y carne de [lo que] no es carne?

846 (59 B 11) SIMPL., *Fís.* 164, 23-24: En todo hay parte de todo, excepto del intelecto, pero en algunas cosas hay también intelecto.

847 (59 B 12) SIMPL., *Fís.* 164, 24 y 156, 13-157, 4: Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con cosa alguna, sino que está solo en sí mismo. En efecto, si no existiese por sí mismo, sino mezclado con cualquier otra cosa, estaría mezclado con todas las cosas, si estuviera mezclado con alguna. Pues en todo hay

---

106 Esta acción mecánica «ciega» debe formar parte de lo que produjo el rechazo de Platón. Una vez puesta en marcha la rotación por el intelecto, ella aumenta por obra de factores que no podemos considerar desde el punto de vista aristotélico como no naturales —tales como la «fuerza» o «violencia», *bía*— porque sería anacrónico, sino como ajenas en todo caso al intelecto, provinientes más bien del desplegarse del movimiento. Ciertamente, aunque se hable en presente, la comparación con «la velocidad de las cosas que existen *ahora* entre los hombres» indica que se refiere a la velocidad del proceso de formación cósmica.

una porción de todo, como ya lo he dicho antes; y las cosas mezcladas le impedirían prevalecer sobre ninguna cosa de un modo similar al [que lo hace] en tanto existe solo por sí mismo. Pues es la más sutil y pura de todas las cosas, y cuenta con pleno conocimiento y tiene la mayor fuerza. Y cuantas cosas poseen alma, las más grandes y las más pequeñas, a todas domina el intelecto. Y el intelecto dominó la rotación del conjunto, de modo que rotase al principio. Y primeramente comenzó a rotar desde lo pequeño, y rota más, y rotará más aún. Y las cosas que estaban mezcladas y que se separan y dividen, a todas las conoce el intelecto. Y cuantas cosas que estaban a punto de ser y cuantas eran, que ahora no son, y cuantas ahora no son y cuantas serán, a todas el intelecto las ordenó cósmicamente, y a esta rotación, en la que rotan ahora los astros, tanto el sol como la luna, y también el aire y el éter que se separan. Esta rotación misma hizo que se separaran: y se separa de lo raro lo denso, y de lo frío lo caliente, y de lo oscuro lo brillante, y de lo húmedo lo seco. Y hay muchas porciones de muchas cosas. Pero por completo nada se separa ni se divide una cosa de la otra, excepción hecha del intelecto. Y el intelecto es todo homogéneo, tanto el mayor como el menor. Pero de lo demás nada es semejante a nada, sino que cada cosa es y era manifiestamente aquello de lo que más hay.

848 (59 B 13) SIMPL., *Fís.* 300, 31-301, 1: Y después de que el intelecto comenzó a mover, se separó de todo lo que había puesto en movimiento. Y cuanto había movido el intelecto, todo esto se dividió; y cuando las cosas se movieron y dividieron, la rotación hizo que se dividieran mucho más.

849 (59 B 14) SIMPL., *Fís.* 157, 7-8: El intelecto, que existe siempre, existe ahora también allí donde existen todas las demás cosas, en la multiplicidad abarcante, en las cosas que se han congregado y en las que se han disgregado.

850 (59 B 15) SIMPL., *Fís.* 179, 3-6: Lo frío y lo oscuro se han concentrado allí donde ahora está [la tierra], en tanto que lo sutil, lo caliente y lo seco se desplazan hacia la parte más lejana del éter.

851 (59 B 16) SIMPL., *Fís.* 179, 8-10 y 155, 23: A partir de estas cosas que se separan, se estructura [la] tierra: en efecto, de las nubes se separa el agua, y del agua [la] tierra, y de la tierra [las] piedras que se estructuran por obra del frío; y éstas se desplazan más lejos del agua.

852 (59 B 17) SIMPL., *Fís.* 163, 20-24: Los griegos no consideran rectamente ni el nacer ni el perecer. Pues ninguna cosa nace ni perece sino que, a partir de las cosas que existen, hay combinación y separación. De modo que, [para hablar] correctamente, deberían llamar al nacer combinarse y al perecer separarse.

853 (59 B 18) PLUT., *De fac. in orb. lun.* 929b: [El] sol presta a la luna su brillo.

854 (59 B 19) ESC. BT a *Il.* XVII 547: Llamamos Iris al reflejo del brillo del sol en las nubes: es signo de tormenta; en efecto, el agua que se esparce en torno a la nuve produce viento o se derrama como lluvia.

855 (59 B 21) S. E., *Adv. Math.* VII 90: A causa de la debilidad de éstas [es decir, de las percepciones sensibles], no somos capaces de distinguir lo verdadero.

856 (59 B 21a) S. E., *Adv. Math.* VII 140: En efecto, las cosas que aparecen son un vislumbramiento de cosas no-patentes.

857 (59 B 21b) PLUT., *De fort.* 98f: [Sabemos usar nuestra] experiencia, memoria, sabiduría y técnica.

858 (59 B 22) ATEN., *Epit.* B 57d: Lo que llamamos leche de ave es lo blanco en el huevo.

IX. FRAGMENTO APÓCRIFO.

859 (49 B 20) GAL., *in Hippocr. de aere aqu. loc.* VI 202: Y todos los hombres dicen que el sol sale a la mañana y se pone a la tarde. Ahora bien, en lo que concierne a las auroras, los astrónomos las conocen [y tienen de ellas] un conocimiento general. Y ciertamente si una estrella no aparece al principio de los veinte días o está [en el cielo] a la puesta del sol, o según la índole de lo que vale para la luna durante la conjunción [astral]: ...Y mucho habló sobre esto el sabio Ansaros...[107].

[107] En DK se suministra una versión alemana de la traducción hebrea del comentario de Galeno (probablemente traducido del griego al árabe y del árabe al hebreo) sobre un escrito pseudohipocrático. La transliteración de la palabra hebrea más próxima al nombre de Anaxágoras que figura en el pasaje es Ansaros. Es demasiado poco, y muy poco fidedigno el texto para que lo consideremos como fragmento auténtico. Cf. LANZA, págs. 241-245.

CATÁLOGO DE FUENTES EMPLEADAS EN ESTE VOLUMEN

A continuación se ofrece, por orden alfabético de los nombres de los autores (o de los títulos de las obras, cuando es el caso), una lista de aquellos autores que han servido de fuentes para los textos traducidos *en este volumen*, con una breve noticia y mención de los títulos completos (con la abreviatura utilizada en su oportunidad y con la traducción al castellano, si es necesario) de las obras empleadas, así como de las ediciones usadas. Si no se mencionan ediciones especiales, se entiende que el texto traducido corresponde exclusivamente a la edición DK (las excepciones figuran en notas a los textos).

Abreviaturas empleadas en este catálogo:

OCT = Oxford Classical Texts
LCL = Loeb Classical Library
LBL = Les Belles Lettres (Budé)
B. T. = Bibliotheca Teubneriana
CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Academia de Berlín)
CMG = *Corpus Medicorum Graecorum*.

AECIO, ss. IV-V d. C.
Según TEOD., IV 31, escribió una *Recopilación de las opiniones de los filósofos*.
Su obra se basó en las *Vetusta Placita* (Opiniones antiguas), siglo I a. C., resumen de la obra de Teofrasto. Cf. H. DIELS, *Doxographi Graeci*, y nuestra «Introd. General».

ALEJANDRO de Afrodisia (ALEJ.), ss. II-III d. C.
Peripatético. Uno de los más ilustres comentadores de Aristóteles.

In Aristotelis Metaphysica Commentaria (*Met.*). *CAG*, I 1, M. Hayduck.
In Aristotelis Meteorologicorum Commentaria (*Meteor.*). *CAG*, I, M. Hayduck.

PSEUDO ALEJANDRO (Ps. ALEJ.).
In Aristotelis sophisticos elenchos commentarium (*Ref. Sof.*) = Comentario a las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles. *CAG*, II 3, M. Wallies.
Quaestiones (*Cuest.*). *CAG*, II 2, supl., I. Bruns.

AL-MUBASSIR (AL-MUB.), ca. XI d. C.
Escritor árabe, autor de *Sentencias escogidas y dichos singulares* (*Sent. esc.*), cuya posible fuente es la *Historia de la Filosofía* de Porfirio, ampliamente utilizada por los árabes.

AMONIO, hijo de Hermias, s. V d. C.
Filósofo, alumno de Proclo y maestro de Simplicio. Comentador de Aristóteles.
In Aristotelis de interpretatione commentarius (*De Interpr.*). *CAG*, IV 5, A. Busse.

ANECDOTA GRAECA (ANECD. Bekk.).
Recopilación editada por BEKKER, Berlín, 1814-21.

APOLODORO de Atenas (APOL.), siglo II d. C.
Gramático griego, autor de *Cronologías* en yambos, que van desde la caída de Troya hasta el año 143 d. C. (citas en D. L.).

AQUILES TACIO (AQ. TAC.), s. III d. C.
Escribió:
Introducción a los «Fenómenos» de Arato.

ARISTOCLES de Mesene (ARISTOC.), s. II d. C.
Escritor peripatético (citas en EUS., *Prep. ev.*). Ver nota 20 a Meliso.

ARISTÓTELES de Estagira (ARIST.), 384-322 a. C.
Discípulo de Platón en la Academia de 367 a 347. En el 335 establece en Atenas, en el Liceo, la escuela peripatética.
Escribió:
Tópicos (*Tóp.*), OCT.
Refutaciones sofísticas (*Ref. sof.*), OCT.
Metafísica (*Met.*), OCT y W. D. Ross.
Física (*Fís.*), ed. W. D. Ross.
Del Cielo, LBL (Moraux) y OCT.
De la generación y corrupción (*de gen. y corr.*), B. T. y LCL.
Meteorología (*Meteor.*), LCL.

Ética a Nicómaco (*Ét. Nicóm.*), OCT.
Poética (*Poét.*), LBL.
Retórica (*Ret.*), LBL y LGL.
Del alma, ed. W. D. Ross.
Generación de los animales (*Gen. Animal.*), LBL y LCL.
Partes de los animales (*Partes Anim.*), LBL y LCL.
Del Sentido (*De Sent.*), LCL.
De la respiración (*De Respir.*), LCL.
Fragmentos (*Fr.*), Ross, OCT (Rose, B. T.; Walzer).
De autenticidad dudosa:
Ética a Eudemo (*Ét. Eud.*).
Problemas (*Probl.*), LCL.
De lineis insecabilibus (*De lin. insec.*) = Sobre las líneas indivisibles.
De Plantis = Sobre las plantas.

PSEUDO ARISTÓTELES (Ps. ARIST.), s. I d. C.
Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias (*M. J. G.*).
Ver nota 26 a Meliso.

ASPASIO (ASPAS.), s. I d. C.
In ethica nicomachea commentaria (*Et. nicom.*). *CAG*, XIX 1, ed. G. Heylbut.

ATENEO de Náucratis, en Egipto (ATEN.), s. III d. C.
Escribió:
Deipnosophistae (*LSJ* = «iniciados en los misterios de la cocina») en griego. LCL (Gulick).

CALÍMACO de Cirene, s. III a. C.
Poeta y gramático. Residió en Alejandría, de cuya biblioteca compiló el primer catálogo razonado.

CELIO AURELIANO de Numidia (CELIO AUREL.), s. IV d. C.
Escribió:
De morbis Chronicis (*Morb. Chron.*) = Sobre enfermedades crónicas.

CENSORINO (CENSOR.), mediados del s. III d. C.
Escribió:
De die natali = Sobre el día del nacimiento.

CICERÓN (CIC.), 106-43 a. C.
Político, orador y estudioso de la filosofía griega.
Escribió:
Academica (*Acad.*) = Discusiones en torno a la Academia.
De oratore (*De orat.*) = Del orador.
De Re Publica (*Rep.*).
Tusculanae Quaestiones (*Tuscul.*) = Cuestiones tusculanas.

CIRILO, s. V d. C.
Obispo de Alejandría.
Contra Juliano (*C. Jul.*).

CLAUDIANO MAMERTO (CLAUD. MAMERT.), ca. V d. C.
Autor cristiano.
De statu animae (*De st. anim.*) = Sobre la índole del alma.

CLEMENTE de Alejandría (CLEM.), 150-215 d. C.
Nació en Atenas; tras convertirse al cristianismo viajó a Italia, Siria y Palestina, pero se radicó en Alejandría.
Escribió:
Pedagogo (*Pedag.*).
Protréptico (*Protr.*).
Stromateis (*Strom.*) = Misceláneas.

CÓDICES MONACENSIS (CÓD. MONAC.), s. XV.
Códices griegos conservados en Munich y estudiados por Hardt (1806-1812).

CORNUTO de Leptis, en Egipto, s. I d. C.
Filósofo.
Escribió un *Sumario de las tradiciones concernientes a la teología griega*, o *Epidromé* (*Epidrom.*), B. T.

CRATES, s. V a. C.
Poeta y actor cómico ateniense.
Fragmentos en *Com. Att.* (ed. Kock).

DAMASCIO (DAMASC.), ss. V-VI d. C.
Neoplatónico. Enseñó en Atenas.
De Principiis (*Pr.*) = Sobre los principios.

DÍDIMO de Alejandría, ca. s. III d. C.
Geopónicas (*Geopónic.*) = De lo relativo a la agricultura.
No debe confundirse con el gramático homónimo del s. I a. C.

DIODORO de Sicilia (DIOD.), s. I a. C.
Vivió en Roma, pero escribió en griego una historia en 40 libros, de los cuales se han conservado 15, y fragmentos. LCL.

DIÓGENES LAERCIO (D. L.), siglos II-III d. C.
Vidas de los filósofos ilustres. Cuando expone las doctrinas, su pensamiento suele ser algo confuso y poco fiable; en citas, cronologías y anécdotas suele mencionar las fuentes, lo cual permite la evaluación de la veracidad de las mismas. OCT.

DIONISIO de Halicarnaso (DIONIS.), s. I a. C.
Escribió:
De compositione Verborum (*De comp. Verb.*) = Sobre el

orden de las palabras. Ed. Usener.

DURIS de Samos, s. III a. C.
Su obra de historia se ha perdido, y sólo tenemos menciones en D. L.

ELIANO, Claudio (EL.), ss. II-III d. C.
Sofista nacido en Preneste (Italia). Escribió una recopilación heterogénea de anécdotas: *Varia Historia* (*Hist. Varias*); y también *De natura Animalium* (*Nat. Anim.*).

ELÍAS, s. VI d. C.
Neoplatónico cristiano.
In Aristotelis Categorias Commentaria (*Cat.*), *CAG*, XVIII 1, A. Busse.

EPICURO (EPIC.), 342-270 a. C.
Filósofo postaristotélico. Dio origen a una escuela epónima.
Epistula ad Herodotum (*Ep. ad Hdt.*), ed. G. Arrighetti.

EPIFANIO (EPIF.), 315-403.
Obispo de Constancia. Combatió a Orígenes y a los arrianos. Autor de un tratado *Contra todas las herejías*. Cf. Diels, *Doxographi graeci*.

ESCOLIOS (ESC.).
Comentarios antiguos a manuscritos (originales o copias).
Principales escoliastas: Eustacio, Tzetzes (a Homero).
Colecciones de escs. a Homero: Dindorf, Erbse.
A veces se indica con una letra mayúscula el manuscrito.
También hay escolios a obras de Hesíodo, Aristófanes, Platón, Gregorio Nacianceno, etc.

ESTOBEO, Juan (ESTOB.), s. V d. C.
Escribió, en griego:
Eclogae Physicae, Dialecticae et Ethicae (*Ecl.*) = Extractos de Física, Dialéctica y Ética, ed. Wachsmuth.

ESTRABÓN de Amasis (ESTR.), 54 a. C.-24 d. C.
Escribió una *Geografía*, a veces con datos de Eratóstenes (que vivió entre 276-196 a. C.) y referencias históricas. LCL.

EUDEMO de Rodas, s. IV a. C.
Discípulo de Aristóteles. Fragmentos en F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, 8.

EURÍPIDES (EURÍP.), 480-406 a. C.
Tercero de los grandes poetas trágicos.
Melanipa, obra perdida, fragmentos en Nauck.

EUSEBIO (EUS.), ss. III-IV d. C.
Obispo de Cesárea en el 315 d. C.

Escribió:

Praeparatio Euangelica (*P. E.* o *Prep. Ev.*).

Chronikón (*Chr.*) = Cronologías (obra traducida al latín por San Jerónimo).

EXCERPTA ASTRONOMICA (EXC. ASTRON.).

= Antología astronómica, del *Cod. Vat.* 381, ed. Maas.

FILÓDEMO (FILÓD.) de Gádara, Palestina, s. I a. C.

Volumina Rhetorica (*Ret.*), ed. S. Sudhaus.

FILÓN de Alejandría, ss. I a. C. - I d. C.

De Providentia (*De Provid.*).

De aeternitate mundi (*De aet. mundi*).

FILÓPONO (FILÓP.) = Juan de Alejandría, llamado el *Philóponos*, «el laborioso», ss. VI-VII a. C.

Escribió:

In Aristotelis de Anima libros commentaria (*Del Alma*), *CAG*, XV, M. Hayduck.

In Aristotelis Physica commentaria (*Fís.*), *CAG*, XVI - XVII, J. Vitelli.

In Aristotelis libro de generatione et corruptione (*De gen. y corrup.*), *CAG*, XIV 2, J. Vitelli.

In Aristotelis meteorologicorum librum primum commentarium (*Meteor.*), *CAG*, XIV 1, M. Hayduck.

FILÓSTRATO, Flavio (FILÓSTR.), siglos II-III d. C.

Enseñó en Atenas. Escribió *Vita Apolloni* (*V. Apoll.*) = Vida de Apolonio de Italia.

GALENO, Claudio (GAL.), nació en Pérgamo, s. II d. C.

Historia Philosophorum (*Hist. philos.*) = Historia de los Filósofos, ed. Diels.

De elementis secundum Hippocratem (*De elem. sec. Hipp.*) = Sobre los elementos según Hipócrates.

In Hippocrate de natura hominis (*In Hipp. de nat. hom.*) = Sobre *La naturaleza del hombre* de Hipócrates.

De Methodo medendi (*Meth. med.*) = Arte médica.

In Hippocrate de aere, aquis, locis (*In Hipp. de aere, aq., loc.*) = Comentario sobre *El aire, las aguas y los lugares*, de Hipócrates.

In Hippocratis Epidemias (*In Epid.*) = Comentario a *Epidemias* de Hipócrates, ed. Kühn.

GELIO, Aulo, nació en Roma, s. II d. C.

Escribió *Noctes Atticae* (*Noches Aticas*), miscelánea de extractos grecorromanos y comentarios.

GREGORIO NACIANCENO (GREG.), s. IV d. C.

Obispo de Constantinopla. V. *Escolios.*

HEFESTIÓN (HEFEST.), s. II d. C.

Gramático alejandrino. Escribió una amplia obra que fue resumida y se la llamó *Enchiridion* (*Ench.*) = Manual, ed. Consbruch, B. T.

HERODIANO, Elio (HEROD.), s. II d. C.

Gramático que nació en Alejandría y vivió en Roma.

Escribió:

Schematismi Homerici (*Schem. Hom.* = Expresiones figuradas en Homero), en *Etymologicum Gudianum* —c. 1100 d. C.—, ed. F. Sturz, Leipzig, 1818.

HERÓDOTO de Halicarnaso (HER.), s. V a. C.

Su *Historia* (*ca.* 450 a. C.) de las guerras persas fue quizá el primer libro de historia, además de descripción de costumbres.

HESÍODO (HES.), natural de Beocia, s. VII a. C.

ca. 700: *Teogonía* (*Teog.*), ed. M. L. West.

ca. 660: *Los trabajos y los días* (*Trabajos*), ed. T. A. Sinclair.

HESIQUIO de Alejandría (HESIQ.), s. V d. C.

Lexicógrafo. Su *Léxico* fue editado por M. M. Schmidt y, recientemente, por K. Latte.

HIEROCLES de Alejandría (HIEROCL.), s. V d. C.

Filósofo neoplatónico.

Escribió un comentario a los versos áureos, *Ad carmen aureum* (*Ad c. aur.*), ed. Mullach.

HIPÓCRATES de Cos (HIP.), s. V a. C.

Dio origen a la primera sistematización de conocimientos médicos, que fueron compendiados en escritos que se le atribuyeron y que van del s. V al III a. C.

De morbo sacro = Sobre la enfermedad sagrada (epilepsia).

De natura hominis (*De nat. hom.*) = Sobre la naturaleza del hombre.

De victu = Del alimento.

De usu partium (*De usu par.*) = Sobre el uso de las partes.

HIPÓLITO (HIPÓL.), s. III d. C.

Apologeta cristiano.

Refutatio omnium Haeresium = Refutación de todas las he-

rejías (10 libros, de los cuales sólo los primeros llevan el nombre de *Philosophoumena* = Exposición de cuestiones filosóficas).

HOMERO.
Nombre convencional que se da al autor o autores (o cantor) de las epopeyas hexamétricas *Iliada* y *Odisea*, que están separadas entre sí por un siglo, por lo menos. El esplendor de Micenas y las aventuras de los señores de entonces pueden haber sido objeto de sagas relativamente cortas que, gracias a fórmulas recurrentes, hayan sido transmitidas desde aquel siglo XIV hasta la radicación definitiva en Jonia (siglo XI) y soportar los oscuros siglos que van hasta el renacimiento cultural en los ss. VIII y VII. Por escrito fueron puestos sólo en el s. VI a. C.

Iliada (*Il.*), *ca.* 750 a. C.
Ed. OCT. Ver HOMERO.

IRENEO, s. II d. C.
Obispo de Lyón (Francia).
Adversus Haereses (*Adv. Haer.*) = Contra los herejes. Escrita en griego, se conserva sólo en versión latina.

ISÓCRATES (ISÓCR.), s. IV a. C.
Orador y ensayista.
Antidosis (*Antid.*) = Intercambio.
Helena (*Hel.*).

JÁMBLICO de Calquis (JÁMBL.), s. IV d. C.
De Vita Pythagorica liber (*VP*), ed. Deubner-Klein, BT; también ed. A. Nauck.

JENOFONTE de Atenas (JENOF.), ss. V-IV a. C.
Discípulo de Sócrates. Hombre de acción, historiador y ensayista.
Memorabilia Socratis (*Memor.*) = Recuerdos de Sócrates.

LUCRECIO (LUCR.), s. I a. C.
Poeta romano.
De Rerum Natura (*De natur. cosas*) = La naturaleza de las cosas.

MACROBIO, Teodosio (MACR.), siglo IV d. C.
Saturnalia (*Sat.*) = Saturnales.

Mármol de Paros (*Marm. Par.*).
Inscripciones descubiertas en el s. XVII en Esmirna. Cuentan con una cronología que fecha los hechos más importantes de acuerdo con los años transcurridos antes del arcontado de Diogneto (264-263 a. C.).

NEANTO de Cízico, s. III a. C.
Historiador cuya obra se conserva sólo fragmentariamente.

NICÓMACO de Gerasa, *ca.* s. II d. C.
Escritos referidos a Pitágoras —y tratados de aritmética— que han servido de fuente a Jámblico, especialmente a través de la *Theolog. Arithm.* y de Porfirio.

NICANDRO de Colofón (NIC.), siglo II a. C.
Escribió *Theriaca* (*Ther.*) = Antídotos. Cf. *Scholia* (ed. H. Keil).

Odisea (*Od.*), ss. VIII-VII a. C.
Ed. OCT. Ver HOMERO.

OLIMPIODORO (OLIMP.), s. VI d. C.
Filósofo y comentarista neoplatónico.
Entre otras obras, escribió:
Vita Platonis (*Vita Plat.*), ed. Westermann.
In Aristotelis Meteora commentaria (*Meteor.*), *CAG*, XII 2, G. Stüve. Se duda si le corresponde la obra.
De arte sacra lapidis philosophorum (*De arte sacra*) = Sobre el arte sagrada de la piedra filosofal (Berthelot).

ORIBASIO, s. IV d. C.
Médico.

ORÍGENES de Alejandría (ORÍG.), 185-253.
Fundador de la teología cristiana. La obra *Contra Celso* (*C. Celso*) ataca al platonismo medio y defiende al cristianismo.

OVIDIO, 43 a. C. - 18 d. C.
Poeta romano.
Ars amatoria (*Ars am.*).

PÍNDARO de Tebas (PÍND.), 525-445 a. C.
Autor de odas en homenaje a triunfadores de juegos deportivos.
Olímpicas (*Ol.*), años 488-456, ed. Puech, LBL.
Fragmentos (Fr.), ed. O. Schroeder - Snell; Puech.

PLATÓN de Atenas = Aristocles, apodado «ancho de hombros» (*Plátōn*), 428-347 a. C.
Discípulo de Sócrates y fundador de la primera escuela de estudios superiores sistemáticos, alrededor del 480 a. C., la «Academia». Obras en OCT y LBL.
Apología de Sócrates (*Ap.*).
Hipias Mayor (*H. Mayor*).
Protágoras (*Prot.*).
Gorgias (*Gorg.*), ed. Dodds.
Menón, ed. Bluck.
Crátilo (*Crát.*).
Banquete (*Banq.*), ed. Bury.
Fedón, ed. Burnet.

República (*Rep.*), ed. Adam; Jowett-Campbell.
Fedro.
Parménides (*Parm.*).
Teeteto (*Teet.*), ed. Campbell.
Sofista (*Sof.*).
Político (*Pol.*).
Timeo.

De autenticidad dudosa:

Alcibiades Mayor (*Alc. May.*).
Rivales.

PLINIO el Anciano, Cayo, nacido en Roma, 23-79 d. C.

Naturae historiarum XXXVII libri (*Hist. Nat.*). Extensa compilación de datos muy heterogéneos en tema y valor.

PLOTINO (PLOT.), nacido en Licópolis (Egipto), 203-269 d. C.

Fundador del neoplatonismo, aunque fuera de la Academia. Escribió una obra en 54 libros, que Porfirio dividió en grupos de 9, o *Enéadas*. Eds. P. Henry - H. R. Schwyzer; LBL.

PLUTARCO de Queronea, en Beocia (PLUT.), ss. I-II d. C.

Escribió *Vidas Paralelas*, entre ellas:

Temístocles (*Temist.*).
Pericles (*Pericl.*).
Nicias.
Lisandro (*Lis.*).

También escribió numerosos ensayos morales, históricos, etcétera, que fueron reunidos por Enri Estienne (Stephanus) y editados por primera vez en 1572 con el nombre genérico de *Moralia*. Aquí seguimos ese orden, mantenido en la edición de G. N. Bernadakis (1888-1896, B. T.) y en la LCL, a cuyos volúmenes remitimos en números romanos al comienzo de cada referencia.

I *Quomodo adolescens poetas audire debeat* (*Quomodo adol. poet. aud. deb.*) = Cómo deben estudiar poesía los jóvenes.

II *De amicorum multitudine* (*De amic. multit.*) = Sobre la abundancia de amigos.

De fortuna (*De fort.*).

IV. *Quaestiones Romanae* (*Quaest. rom.*).

V *De Iside et Osiride* (*De Is. et Os.*) = Sobre Isis y Osiris.

De Pythiae oraculis (*De Pyth. Or.*) = Sobre los oráculos apolíneos no versificados ya.

De defectu oraculorum (*De def. orac.*) = Sobre el abandono de la consulta a los oráculos.

VI *De cohibenda ira* (*De coh. ira*) = Sobre la cólera contenida.

De tranquillitate animi (*De tranq. ani.*).

De curiositate (*De curios.*).

VII *De exilio* (*De exil.*).

VIII-IX *Quaestionum convivalium* (*Quaest. conviv.*) = Temas de diálogos de sobremesa.

X *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* (*Max. cum Princip. phil.*) = Principalmente los que gobiernan deben dialogar con el filósofo.

XI *Quaestiones naturales* (*Quaest. nat.*) = Cuestiones naturales.

XII *De facie quae in orbe lunae apparet* (*De fac. in orbe lun.*) = Sobre la faz que aparece en la órbita de la luna.

De primo frigido (*De prim. frig.*) = Sobre el frío primordial.

XIII *De esu carnium orationes* (*De esu carn.*) = Discursos sobre la dieta de la carne.

Platonicae Quaestiones (*Plat. Quaest.*).

XIV *Adversus Colotem* (*Adv. Colot.*) = Contra Colotes, en defensa de otros filósofos.

PSEUDO-PLUTARCO (PS. PLUT.).

Stromateis (*Strom.*) = Misceláneas.

Aunque esta obra figura en el vol. VII de la edición de Bernardakis de las *Moralia*, y hay diversas obras en dicha edición cuya autenticidad es dudosa, separamos ésta por constituir una importante fuente doxográfica, que cita o glosa a Teofrasto.

PORFIRIO (PORF.), 233-305.

Alumno de Plotino.

Escribió:

Vida de Pitágoras (*V. Pitág.*), ed. A. Nauck, B. T.

Gruta de las Ninfas (*Gr. Ninf.*).

De abstinentia (*De abst.*).

PROCLO de Bizancio. Nació en Constantinopla y murió en Atenas (410-485).

Filósofo neoplatónico, alumno de Olimpiodoro en Alejandría y de Siriano en Atenas.

Escribió:

In primum Euclidis Elementorum librum comentarii (*Elem.*) = Comentario al libro I de los *Elementos* de Euclides; ed. G. Friedlein, B. T.

Comentarios a diálogos de Platón:

In Platonis Rempublicam commentaria (*Rep.*), ed. Kroll.

In Platonis Cratylum commentaria (*Crat.*), ed. Pasquali.

In Platonis Parmenidem commentaria (*Parm.*), ed. V. Cousin.

In Platonis Timaeum commentaria (*Tim.*), ed. E. Diehl, B. T.

PSELOS, Miguel, 1020-1105.

Enseñó filosofía en Constantinopla.

De omnifaria doctrina (*De omnif. doctr.*) = Sobre la enseñanza polifacética.

QUINTILIANO, Marco Fabio (QUIN.), 35-100.
Escritor romano de retórica, nacido en España.
Escribió:
Institutio oratoria, LCL.

RUFO de Éfeso (RUFO ÉFES.), s. II d. C.
Médico que ejerció en Alejandría y en Éfeso.
De nominibus partium corporis humani (De nom. part. hom.) = Sobre los nombres de las partes del cuerpo humano.

SÉNECA, Lucio Anneo (SÉN. fil.), 4-65 d. C.
Hijo del retórico Séneca. Filósofo estoico, preceptor de Nerón.
Escribió:
Cuestiones Naturales (*C. N.*), donde expone los conocimientos científicos de su época.
Epístolas a Lucilio (*Ep.*).

SEXTO EMPÍRICO (S. E.), filósofo griego escéptico, s. III d. C.
Adversus Mathematicos (*Adv. Math.*) = Contra los científicos.
Pyrrhoniae Hypotyposes (*Pyrr. Hypot.*) = Esquemas pirrónicos.

SIMPLICIO de Sicilia (SIMPL.), s. VI d. C.
Neoplatónico, comentarista de Aristóteles.
Escribió:
In Aristotelis Physica comm. (*Fís.*), *CAG*, IX-X, Diels.
In Aristotelis De Caelo comm. (*Del Cielo*), *CAG*, VII, J. H. Heiberg.
In Aristotelis Categorias comm. (*Cat.*), *CAG*, VIII, C. Kalbfleisch.

SINESIO de Cirene, ss. IV-V d. C.
Pensador neoplatónico convertido luego al cristianismo y, finalmente, obispo cristiano de Tolemaida (Egipto).
Aegyptius sive De Providentia (*De Provid.*) = Discursos egipcios o Sobre la Providencia.

SORANO de Éfeso, médico, s. II d. C.
Escribió:
Gynaecologica (*Gynaec.*), ed. Nabel.

Suda o *Suidas*, s. X d. C.
Léxico griego anónimo, probablemente escrito en Bizancio.

TEODORETO de Antioquía (TEODOR.), Obispo de Siro (Siria), 393-466 d. C.

Escribió:
Graecanicarum Affectuum Curatio = Curación de las enfermedades griegas. Ed. P. Canivet (*Sources Chrétiennes*).

TEOFRASTO de Éreso (TEOFR.), siglos IV-III a. C.
Discípulo de Aristóteles y jefe del Liceo de 322 a 284 a. C.
Escribió:
Opiniones de los físicos (fragmentos en H. Diels, *Doxographi Graeci*; ver «Introducción general»).
De las sensaciones (*De sens.*), en Diels, *Dox. Gr.*
Caracteres (*Caract.*).

TEÓN de Esmirna (TEÓN ESM.), s. II d. C.
Escribió:
Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium = Exposición de temas matemáticos útiles para leer a Platón. Ed. E. Hiller, B. T.

TIMÓN de Fliunte, s. III a. C.
Filósofo escéptico.

TIMEO de Tauromenion, fin del s. IV a. C.
Tal vez el primer historiador que ubicó cronológicamente los acontecimientos pasados según las Olimpíadas. Fragmentos en *Fragmente der griechischen Historiker*, F. Jacoby, B 566 (1950).

TUCÍDIDES (TUC.), s. V a. C.
Historiador de la *Guerra del Peloponeso*, OCT.

TZETZES, Juan, s. XII d. C.
Comentarista bizantino, exégeta de Homero y Hesíodo.

VALERIO MÁXIMO (VAL. MÁX.), siglo I d. C.
Durante el reinado de Tiberio compiló *De factis dictisque Memorabilibus* = De hechos y dichos memorables.

VITRUVIO (VITRUV.), s. I a. C.
Arquitecto romano.
De architectura (*De arch.*).

TABLA DE CORRELACIONES

ZENÓN

DK	BCG	DK	BCG
29 A 1	1, 7, 12, 13, 17, 42.	29 A 22	59, 77.
29 A 2	2, 15, 18, 24, 31.	29 A 23	23.
29 A 3	3.	29 A 24	65.
29 A 4	10, 11, 34, 35.	29 A 25	72, 73, 74.
29 A 5	44.	29 A 26	78.
29 A 7	19	29 A 27	81, 82.
29 A 10	30.	29 A 28	86.
29 A 11	4, 5, 8, 9.	29 A 29	67, 68.
29 A 12	21, 25, 49.	29 B 1	51, 88.
29 A 13	39.	29 B 2	50, 60, 89.
29 A 14	29.	29 B 3	26, 52, 90.
29 A 15	14, 22, 43, 71.	29 B 4	70, 91.
29 A 16	56.	29 B 5	63, 93.
29 A 21	45, 55, 57, 58, 61, 62.		

MELISO

DK	BCG	DK	BCG
30 A 1	94, 98, 100, 114, 146, 220, 221.	30 A 6	198, 199.
		30 A 7	155, 156.
30 A 2	99, 101, 131.	30 A 8	189, 191.
30 A 3	95, 102-106.	30 A 9	96, 117, 150-153.
30 A 4	123, 125, 132, 133.	30 A 10	157, 158, 160, 161, 165.
30 A 5	137, 162, 170, 176, 179, 183, 212.	30 A 11	196, 197.

DK	BCG	DK	BCG
30 A 12	97, 219.	30 B 5	167, 229.
30 A 13	222.	30 B 6	168, 230
30 A 14	112, 211, 217, 218.	30 B 7	174, 177, 181, 231, 232.
30 B 1	138, 224.		
30 B 2	144, 163, 225, 226.	30 B 8	209, 234.
30 B 3	148, 227.	30 B 9	192, 193, 235, 236.
30 B 4	149, 228.	30 B 10	194, 237.

EMPÉDOCLES

DK	BCG	DK	BCG
31 A 1	238, 240, 242, 243, 246, 249, 252, 253, 256-260, 264, 267, 268, 270, 271, 273, 277, 278.	31 A 40	320.
		31 A 42	288, 335, 344.
		31 A 43	331.
		31 A 44	325.
		31 A 45	298.
31 A 2	239, 262, 272.	31 A 46	295.
31 A 3	250, 251, 266.	31 A 47	343.
31 A 6	241.	31 A 49	312, 346, 347.
31 A 7	261.	31 A 50	351, 353, 354.
31 A 13	255.	31 A 51	349, 350.
31 A 14	254.	31 A 52	302.
31 A 16	269.	31 A 53	369.
31 A 19	265.	31 A 54	370.
31 A 21	284.	31 A 56	358, 359.
31 A 22	279.	31 A 57	375, 376.
31 A 25	280-282.	31 A 58	355, 360.
31 A 26	283.	31 A 59	373.
31 A 28	318.	31 A 60	362-365.
31 A 29	294.	31 A 61	367.
31 A 30	311, 348, 361.	31 A 62	371.
31 A 32	287.	31 A 63	377, 378.
31 A 33	314.	31 A 64	379.
31 A 34	330.	31 A 65	374.
31 A 35	321.	31 A 66	382.
31 A 37	299, 322, 341.	31 A 70	393.
31 A 38	337.	31 A 72	383.
31 A 39	300.	31 A 74	406.

DK	BCG	DK	BCG
31 A 79	402.	31 B 21	316, 490.
31 A 81	398-401.	31 B 22	328, 440, 491.
31 A 83	403, 405.	31 B 23	329, 492.
31 A 84	404.	31 B 24	493.
31 A 85	407, 408.	31 B 25	494.
31 A 86	414, 417, 418, 422-424, 427, 434, 437.	31 B 26	317, 495.
		31 B 27	285, 340, 496.
		31 B 27a	497.
31 A 87	421.	31 B 28	498.
31 A 88	430.	31 B 29	286, 499.
31 A 89	425.	31 B 30	296, 500.
31 A 91	428, 429.	31 B 31	308, 501.
31 A 92	420.	31 B 32	502.
31 A 93	432.	31 B 33	503.
31 A 94	435, 438.	31 B 34	504.
31 A 95	441, 442.	31 B 35	342, 505.
31 A 97	413.	31 B 36	506.
31 A 98	409.	31 B 37	507.
31 B 1	274, 470.	31 B 38	310, 508.
31 B 2	471.	31 B 39	509.
31 B 3	410, 472.	31 B 40	510.
31 B 4	473.	31 B 41	356, 511.
31 B 5	275, 474.	31 B 42	372, 512.
31 B 6	313, 475.	31 B 43	513.
31 B 7	476.	31 B 44	357, 514.
31 B 8	324, 477.	31 B 45	368, 515.
31 B 9	478.	31 B 46	366, 516.
31 B 10	479.	31 B 47	517.
31 B 11	480.	31 B 48	518.
31 B 12	481.	31 B 49	519.
31 B 13	326, 482.	31 B 50	520.
31 B 14	327, 483.	31 B 51	521.
31 B 15	484.	31 B 52	522.
31 B 16	301, 485.	31 B 53	523.
31 B 17	293, 305, 315, 334, 486.	31 B 54	524.
31 B 18	304, 487.	31 B 55	381, 525.
31 B 19	488.	31 B 56	526.
31 B 20	386, 489.	31 B 57	384, 385, 527.

DK	BCG	DK	BCG
31 B 58	387, 528.	31 B 97	566.
31 B 59	529.	31 B 98	333, 567.
31 B 60	390, 530.	31 B 99	431, 568.
31 B 61	388, 389, 531.	31 B 100	394, 569.
31 B 62	391, 539.	31 B 101	433, 670.
31 B 63	396, 533.	31 B 102	436, 571.
31 B 64	395, 534.	31 B 103	415, 572.
31 B 65	397, 535.	31 B 104	573.
31 B 66	536.	31 B 105	412, 574.
31 B 67	537.	31 B 106	411, 575.
31 B 68	538.	31 B 107	439, 576.
31 B 69	539.	31 B 108	411, 577.
31 B 70	540.	31 B 109	416, 576.
31 B 71	541.	31 B 110	578.
31 B 72	542.	31 B 111	247, 579.
31 B 73	543.	31 B 112	244, 248, 276, 580.
31 B 74	544.	31 B 113	245, 581.
31 B 75	545.	31 B 114	582.
31 B 76	546.	31 B 115	445, 583.
31 B 77-78	547.	31 B 116	446, 584.
31 B 79	548.	31 B 117	451, 585.
31 B 80	549.	31 B 118	454, 586.
31 B 81	550.	31 B 119	447, 587.
31 B 82	551.	31 B 120	455, 588.
31 B 83	552.	31 B 121	456, 589.
31 B 84	426, 553.	31 B 122	457, 590.
31 B 85	554.	31 B 123	458, 591.
31 B 86	555.	31 B 124	448, 592.
31 B 87	556.	31 B 125	449, 593.
31 B 88	557.	31 B 126	450, 594.
31 B 89	419, 558.	31 B 127	459, 595.
31 B 90	559.	31 B 128	443, 596.
31 B 91	560.	31 B 129	263, 597.
31 B 92	561.	31 B 130	444, 598.
31 B 93	562.	31 B 131	599.
31 B 94	563.	31 B 132	600.
31 B 95	564.	31 B 133	468, 601.
31 B 96	332, 565.	31 B 134	469, 602.

DK	BCG
31 B 135	464, 603.
31 B 136	462, 604.
31 B 137	463, 605.
31 B 138	606.
31 B 139	607.
31 B 140	465, 608.
31 B 141	466, 609.
31 B 142	610.
31 B 143	467, 611.
31 B 144	612.

DK	BCG
31 B 145	613.
31 B 146	460, 614.
31 B 147	461, 615.
31 B 148	616.
31 B 149	617.
31 B 150	618.
31 B 151	619.
31 B 152	620.
31 B 153	621.
31 B 153a	622.

ANAXAGORAS

59 A 1	623, 624, 633, 643, 649, 650, 652, 659, 699, 735, 741, 760, 770.
59 A 3	653.
59 A 4	625, 626.
59 A 5	628, 634.
59 A 6	635, 734.
59 A 7	634, 637, 638.
59 A 8	632.
59 A 9	661.
59 A 11	629, 630, 737.
59 A 12	736.
59 A 13	645, 646.
59 A 15	640, 641, 642, 700.
59 A 17	654, 655.
59 A 18	656.
59 A 30	647.
59 A 31	644.
59 A 33	648.
59 A 34a	651.
59 A 35	665.
59 A 36	660.
59 A 37	657.

59 A 38	663.
59 A 39	664.
59 A 40	658.
59 A 41	688.
59 A 42	701, 721, 723, 724, 738, 742, 744, 751, 753, 757, 771.
59 A 43	631, 671, 672.
59 A 45	673, 689, 690.
59 A 47	666, 667, 713.
59 A 48	707, 708.
59 A 49	709.
59 A 52	683, 687.
59 A 53	693.
59 A 54	706.
59 A 56	704.
59 A 57	705.
59 A 58	712.
59 A 59	682.
59 A 61	680.
59 A 62	678.
59 A 63	791.
59 A 64	686, 687, 792.
59 A 68	728, 729.

DK	BCG
59 A 69	730.
59 A 70	719.
59 A 71	720.
59 A 72	739, 743, 744.
59 A 73	717, 718, 740.
59 A 74	779, 780.
59 A 75	752.
59 A 76	758.
59 A 77	746, 747, 748, 749, 750, 754, 755, 756.
59 A 78	762.
59 A 76	758.
59 A 77	746, 747, 748, 749, 750, 754, 755, 756.
59 A 78	762.
59 A 79	763.
59 A 80	764, 765.
59 A 81	766, 767.
59 A 82	768.
59 A 83	769.
59 A 84	772, 773.
59 A 85	774, 775, 776.
59 A 86	777.
59 A 87	726.
59 A 88	725, 732, 733.
59 A 89	731, 781, 782, 783, 794.
59 A 90	784, 785, 786.
59 A 91	783.
59 A 92	823, 824, 825.
59 A 93	795, 796, 797, 826.
59 A 94	827, 828, 829.
59 A 95	830.
59 A 96	831.
59 A 97	832, 833.
59 A 99	798.
59 A 100	799, 800, 801, 802.
59 A 101	806.

DK	BCG
59 A 101a	807.
59 A 102	668, 808.
59 A 105	822.
59 A 107	820.
59 A 108	817.
59 A 109	818.
59 A 110	819.
59 A 111	821.
59 A 112	814.
59 A 113	810.
59 A 114	815.
59 A 115	816.
59 A 116	811.
59 A 117	809, 812, 813.
59 B 1	677, 714, 836.
59 B 2	715, 837.
59 B 3	694, 838.
59 B 4	804, 839.
59 B 5	840.
59 B 6	695, 841.
59 B 7	842.
59 B 8	696, 790, 843.
59 B 9	844.
59 B 10	654, 845.
59 B 11	697, 803, 846.
59 B 12	698, 703, 805, 847.
59 B 13	848.
59 B 14	716, 849.
59 B 15	722, 850.
59 B 16	851.
59 B 17	686, 852.
59 B 18	758, 853.
59 B 19	778, 854.
59 B 20	859.
59 B 21	834, 855.
59 B 21a	835, 856.
59 B 21b	857.
59 B 22	858.

ÍNDICE GENERAL

ANAXAGORAS DE CLAZÓMENAS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 28

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

III

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS
POR
ARMANDO PORATTI, CONRADO EGGERS LAN,
MARÍA ISABEL SANTA CRUZ DE PRUNES
Y NÉSTOR LUIS CORDERO



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., este volumen ha sido revisado por ALBERTO DEL POZO ORTIZ.

© EDITORIAL GREDOS, S. A.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid, España, 1986.

En este volumen, ARMANDO PORATTI es responsable del capítulo dedicado a Diógenes de Apolonia; CONRADO EGGERS LAN, del correspondiente a Filolao; MARÍA ISABEL SANTA CRUZ DE PRUNES y NÉSTOR LUIS CORDERO, del consagrado a Leucipo y Demócrito.

PRIMERA EDICIÓN, febrero de 1980.
1.ª Reimpresión, junio de 1986.

Depósito Legal: M. 18187-1986.

ISBN 84-249-3542-X.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1986. — 5984.

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Al comienzo del primer volumen de los tres que componen la presente edición de *Los filósofos presocráticos*, en la Introducción General, el lector hallará explicitadas las razones de la selección que hacemos de pensadores y textos, así como la exposición de nuestro planteo y enfoque del problema que caracteriza al actual panorama de las obras de los filósofos presocráticos, junto con una explicación de las normas distintivas de la presente obra.

Aun cuando no reiteremos el detalle de tales normas, creemos conveniente recapitular sintéticamente al menos algunas de ellas.

1) Los textos no están presentados como en la recopilación Diels-Kranz (DK), sino de acuerdo con una clasificación temática que, junto con las notas, sirva para orientar al lector en su estudio.

2) Por ende, el orden de los textos es distinto al de DK. La numeración de los textos del volumen será corrida desde el primero hasta el último. Para facilitar la identificación de cada texto en la recopilación DK, a continuación del número respectivo figurará entre paréntesis la correspondiente referencia de DK; y al final del volumen, de todos modos, el lector hallará una tabla de correlaciones entre ambas numeraciones.

3) Tal procedimiento puede dar lugar, también, a que no se incluyan todos los textos contenidos en la recopilación DK y que, en cambio, resulte conveniente presentar otros que no figuran en la misma. También puede acontecer que un texto ofrecido en DK se encuentre aquí repetido, parcial o totalmente, según el tema o sub-tema en que se lo clasifique.

4) Reproducimos en este volumen la Bibliografía general presentada en el primero, dado que en las notas suele remitirse a ella aludiendo simplemente al autor o a la abreviatura de las obras incluidas en la misma. Por idéntica razón, acompañamos también la lista de las abreviaturas más empleadas.

Buenos Aires, diciembre de 1978.

BIBLIOGRAFIA GENERAL Y ABREVIATURAS

a) *Principales recopilaciones de textos*

BURNET, *EGP* = J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, 4.ª ed., Londres, 1930 (reimpr., 1958).

CAPELLE = W. CAPELLE, *Die Vorsokratiker, Fragmente und Quellenberichte*, 4.ª ed., Stuttgart, 1953.

Q. CATAUDELLA, *I frammenti dei Presocratici*, Padua, 1958.

F. CUBELLS, *Los filósofos presocráticos*, 1.ª Parte, Valencia, 1965.

Die Anfänge der Abendländischen Philosophie (fragmentos y testimonios traducidos por M. GRÜNWALD), Zurich, 1949.

H. DIELS, *Doxographi Graeci*, 1879 (reprod., Berlín, 1958).

DK = H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Berlín, 1934-37; diversas ediciones desde la 6.ª, 1951-1952.

«Filosofia antica» (Colección de la «Biblioteca di Studi Superiori», ed. «La Nuova Italia», Florencia), dirigida por R. MONDOLFO y M. UNTERSTEINER; diversos fascículos que serán mencionados en las Introducciones especiales.

K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, 1953.

J. GAOS, *Antología de la filosofía griega*, 2.ª ed., México, 1968.

K-R = G. S. KIRK - J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, 1957 (reimpr., 1962; trad. cast., Madrid, 1969).

W. KRANZ, *Vorsokratische Denker*, 3.ª ed., Berlín, 1959.

R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, I, 7.ª ed., Buenos Aires, 1974.

A. PASQUINELLI, *I Presocratici*, Turín, 1958.

C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy. A Collection of Texts selected and supplied with some notes and explanations*, I, 3.ª ed., Leiden, 1963.

J. Voilquin, *Les Penseurs Grecs avant Socrate*, París, 1941.

b) *Principales manuales de historia de la filosofía griega*

Burnet, *GP* = J. Burnet, *Greek Philosophy. From Thales to Plato*, 1914 (reimpr., Londres, 1955).
F. Copleston, *A History of Philosophy*, I, 1, Nueva York (reimpresión), 1960. (Hay trad. castellana, Barcelona, 1964.)
T. Gomperz, *Pensadores griegos*, I (trad. castell. C. G. Körner), Buenos Aires, 1951.
Guthrie, II = W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, 1965.
Kranz, *GP* = W. Kranz, *Die griechische Philosophie*, Bonn, 1955. (Hay 5.ª ed., Brema, 1962, y trad. castellana, México, 1962-64.)
L. Robin, *La pensée Grecque*, París, 1948.
F. Überweg - K. Prächter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I: *Die Philosophie des Altertums*, 14.ª ed., Basilea-Stuttgart, 1957.
Windelband = W. Windelband, *Historia de la filosofía antigua* (trad. J. Rovira Armengol), Buenos Aires, 1955.
W. Wildenband, *Historia de la filosofía*, I: *La filosofía de los griegos* (trad. F. Larroyo), México, 1941.
ZMC = E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, varios vols., a cura di A. Capizzi, Florencia, 1938 y sigs.
ZN = E. Zeller - W. Nestle, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig, 1920-1922.

c) *Principales estudios sobre la filosofía presocrática*

J. Brun, *Les présocratiques*, París, 1968.
G. Calogero, *Storia della logica antica*, I, Bari, 1967.
Cornford, *Pr. Sap.* = F. M. Cornford, *Principium Sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought* (ed. por W. K. C. Guthrie, Ed. Harper), Nueva York, 1965.
Cornford, *RtP* = F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 1912 (Ed. Harper, Nueva York, 1957).

Cherniss, *ACPP* = H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 1935 (reimpr., Nueva York, 1964).
Frank, *Plato sog.* = E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1923 (reimpr., Darmstadt, 1962).
Fränkel, *WuF* = H. Fränkel, *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens*, Munich, 1955.
H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, 1962 (hay trad. inglesa).
K. Freeman, *Companion to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, 1959.
W. Jaeger, *Paideia*, I (trad. J. Xirau), México, 1946.
Jaeger, *Teología* = W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. J. Gaos), México, 1952.
J. Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Munich, 1962.
McDiarmid, *TonPC* = J. B. McDiarmid, «Theophrastus on the Presocratic Causes», *HSCP* 61 (1953), 83-156.
Mondolfo, *Infinito* = R. Mondolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica* (trad. F. González Ríos), Buenos Aires, 1952.
R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955.
A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*, Nueva York, 1974.
W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 1941 (reimpr., Darmstadt, 1966).
E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Turín, 1957.
Sambursky = S. Sambursky, *The physical world of the Greeks*, Londres, 1956.
P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2.ª ed., París, 1949.
T. G. Sinnige, *Matter and Infinity in the Presocratics Schools and Plato*, Assen, 1968.
Snell, *Entd.* = B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 3.ª ed., Hamburgo, 1955. (Hay trad. castellana, Madrid, 1963.)
Solmsen, *ASPW* = F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World. A comparison with his Predecessors*, Nueva York, 1960.
SPP, II = *Studies in Presocratic Philosophy*, II: *Eleatics and Pluralists*, ed. por R. E. Allen - D. J. Furley, Londres, 1977.

STOKES, *One and Many* = M. C. STOKES, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington, 1971.

UBV = *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, ed. por H.-G. GADAMER, Darmstadt, 1968.

d) *Principales manuales de historia de la ciencia griega*

DICKS, *EGA* = D. R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Bristol, 1970.

B. FARRINGTON, *Ciencia griega* (trad. E. MOLINA y VEDIA-H. RODRÍGUEZ), Buenos Aires, 1957.

HEATH, I = T. L. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, I, 1921 (reimpr., Oxford, 1965).

HEATH, *Aristarchus* = T. L. HEATH, *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus*, 1913 (reimpr., Oxford, 1966).

G. E. R. LLOYD, *De Tales a Aristóteles* (trad. castell. C. E. GONDELL), Buenos Aires, 1973.

O. NEUGEBAUER, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, I-III, Berlín - Heidelberg - Nueva York, 1975.

NEUGEBAUER, *Ex. Sc.* = O. NEUGEBAUER, *The Exact Sciences in Antiquity*, 2.ª ed., Providence, 1957.

SCHUMACHER = J. SCHUMACHER, *Antike Medizin*, 2.ª ed., Berlín, 1963.

e) *Principales obras auxiliares*

DENNISTON = J. D. DENNISTON, *The Greek Particles*, 2.ª ed., Oxford, 1954.

KÜHNER-GERTH, II = R. KÜHNER - B. GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. II: *Satzlehre*, 4.ª ed., Leverkusen, 1955.

LSJ = *A Greek English Lexicon*, compiled by H. G. LIDDELL, R. SCOTT, H. S. JONES, etc., with a Supplement ed. by. E. A. BARBER, Oxford, 1968.

f) *Abreviaturas de nombres de revistas, actas, etc.*

AAA = *Acta Academiae Aboensis.*
AAASH = *Acta Antiqua Academica Scientia Hungarica.*
ABG = *Archiv für Begriffsgeschichte.*
AGP = *Archiv für Geschichte der Philosophie.*
AHES = *Archiv for History of Exact Sciences.*
AJP = *American Journal of Philology.*
CP = *Classical Philology.*
CQ = *Classical Quarterly.*
CR = *Classical Review.*
HSCP = *Harvard Studies in Classical Philology.*
JHI = *Journal of the History of Ideas.*
JHS = *Journal of Hellenic Studies.*
MH = *Museum Helveticum.*
Mn. = *Mnemosyne.*
Philol. = *Philologus.*
Phr. = *Phronesis.*
QS = *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik.*
RCSF = *Rivista Critica di Storia della Filosofia.*
RE = *Realencyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft.*
REA = *Revue des études anciennes.*
REG = *Revue des études grecques.*
RFIC = *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica.*
RhM = *Rheinisches Museum.*
SBAW = *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.*
SIFC = *Studi italiani di filologia classica.*
TPR = *The Philosophical Review.*
TRM = *The Review of Metaphysics.*



DIÓGENES DE APOLONIA

INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el estudio de Diógenes.*

Aristóteles, en *Met.* I 3, asocia a Diógenes de Apolonia con Anaxímenes, como los dos «físicos» que han sostenido que el principio es el aire. Sobre esta base, el pensamiento de Diógenes fue asimilado por la antigüedad al del milesio, hasta el punto de que la doxografía llega a establecer una relación de maestro a discípulo, cronológicamente imposible. Pero Diógenes —que trabaja al promediar el siglo v a. C.— está entre los iniciadores del pensamiento teleológico, y pone en su Aire divino la inteligencia ordenadora que su inmediato predecesor Anaxágoras había establecido para el Intelecto. Estos dos elementos reunidos le valieron el rótulo de «filósofo ecléctico», y la ubicación en la historia de la filosofía que le confirió la crítica moderna. Esa ubicación no varió sustancialmente desde que Zeller, por ejemplo, lo puso —con Hipón e Ideo de Hímera— entre los epígonos de la «escuela de Mileto», cuya influencia se habría prolongado subterráneamente, hasta volver a aflorar con estos nombres y en especial con nuestro filósofo, quien añadiría a los presupuestos jónicos algunos puntos de vista del pensamiento más reciente.

La interpretación aristotélica (sobre cuyo trasfondo se construyó esta imagen) trae consigo un problema que surgió ya en la antigüedad. Diógenes fue incluido por Aristóteles entre los «físicos» que establecen un solo principio material, que según el Estagirita (y con él, Teofrasto y la doxografía) es el aire. Pero Simplicio, en el siglo VI d. C., encuentra en dos autores la afirmación de que tal principio es «lo intermedio» entre aire y fuego. La crítica moderna es consciente de que hay que ir por detrás de las nociones peripatéticas para averiguar qué es aquello a lo que Diógenes concedió importancia y fue interpretado como «principio»; pero puede parecer necesario optar entre los términos de la alternativa que trae Simplicio —el aire o «lo intermedio»— para investigar, en segundo lugar, lo que esconde el término elegido.

La imagen de un Diógenes que retorna a Anaxímenes hace de él un filósofo «arcaizante». A fines del siglo pasado, en cambio, surge una interpretación que acentúa más lo que lo vincula a Anaxágoras, y lo transforma en un pensador que, en ciertos aspectos, estuvo a la cabeza de su época. En dos capítulos de los *Recuerdos de Sócrates* (o *Memorabilia*), Jenofonte introduce explicaciones teleológicas de la estructura del cuerpo humano y del lugar del hombre en la naturaleza, como pruebas de la existencia de una inteligencia ordenadora del cosmos. Algunos de esos argumentos aparecen también en Platón, otros en Aristóteles. F. Duemmler, en 1889, identifica a Diógenes como la fuente de Jenofonte. De allí arranca una línea de investigación —cuyo representante principal es W. Theiler, con la obra citada en la bibliografía, en la cual se apoya luego W. Jaeger— según la cual Diógenes habría logrado el éxito que Anaxágoras no tuvo en la explicación teleológica de los fenómenos particulares, y muy probablemente fue tenido en cuenta por Sócrates y su círculo. El problema, aquí, estriba por un lado en valorar la solidez de la base en que se apoyan esas afirmaciones; por otro (y quizá con cierta independencia de lo anterior), en ver si Diógenes puede ser verdaderamente el nexo entre el pensamiento teleológico del siglo V y el socrático.

2. *Líneas generales de nuestra interpretación.*

Sólo si reubicamos a Diógenes en su época y en los problemas propios de ella podemos obtener un fundamento para considerar las cuestiones de interpretación (y de valoración) que presenta. Diógenes es, en muchos aspectos, una figura típica del siglo V a. C., en cuyo complejo clima intelectual el pensamiento cosmológico convive con la sofística y se prepara una reacción que llevará el nombre de Sócrates.

Si le tomamos la palabra a Aristóteles, lo asimilamos al pasado sobre bases falsas, haciendo de él uno de los buscadores de algún principio material (entre los que Aristóteles mismo propone). El problema de determinar cuál fue su «principio», planteado por Simplicio, surge dentro de estos esquemas, y desaparece si sacamos de ellos el pensamiento de Diógenes y damos, además, su valor al hecho de que su interés por la «física» está más a un nivel biológico y humano (y tal vez médico) que propiamente cosmológico. Diógenes halló su intuición fundamental en el ámbito de la vida: el aire (cálido) que encontramos en la respiración de los animales fue elevado por él a principio de la animación universal. Interpretado con las categorías aristotélicas de principio y elemento, el hálito cálido podía, muy naturalmente, ser visto como aire *y también* como algo intermedio entre aire y fuego. Queda en pie la cuestión de ubicar al «físico» al que se refiere Aristó-

teles cuando habla de «lo intermedio»; pero la noción que podemos hacernos del pensamiento de Diógenes no se ve afectada profundamente por el hecho de que sea él el aludido o no.

Más delicada es la pregunta de si Diógenes puede ser el pensador teleológico que estaría por detrás de filósofos posteriores. Consideramos que Theiler (y sus predecesores) no han logrado demostrar sus tesis con evidencia suficientemente fundada. Esto no significa que sean en sí mismas falsas, sino que su valor es el de toda conjetura. De todos modos, nos parece más probable la conjetura contraria, es decir, que Diógenes no llegó a dar una explicación finalista detallada de fenómenos particulares. En cuanto a su papel de puente entre el pensamiento presocrático y el socrático, su teleologismo tiene otro nivel y alcance que el que pudo iniciar Sócrates y ha desarrollado Platón. Diógenes es algo mayor que Sócrates y contemporáneo suyo, pero «presocrático» en la medida en que se mueve en un mundo conceptual distinto (y distinto, sobre todo, del de la figura socrática elaborada por Platón, cuyo pensamiento, obviamente, tiene otro punto de partida y está enraizado en otra experiencia histórica).

No incluimos entre nuestros textos (aunque los utilizamos en las notas) a los que DK recoge como imitaciones, pese a que en estos casos se pueda afirmar con fundamento más seguro que estamos ante ecos de doctrinas de Diógenes. Pero no es fácil deslindar su influencia directa: por distinto que sea el pensamiento de Diógenes de la sofística (y más difícil es separarlo de Anaxágoras), comparten el mismo clima intelectual. ¿Cómo aislar sus huellas, entonces, en un Eurípides, por ejemplo? Hacemos una excepción con las *Nubes* de Aristófanes, donde la presencia de doctrinas cosmológicas de Diógenes está, desde Diels, fundada sobre

buenas bases. Pero aun así, la usamos (como a las demás «imitaciones» citadas en las notas) solamente para indicar, mediante esos testimonios antiguos, la *posibilidad* de que algunas opiniones que le atribuye la doxografía sean genuinas.

Diógenes merece el epíteto de ecléctico en muchas de sus doctrinas particulares, pero no como sintetizador de Anaxímenes y Anaxágoras, del aire y el Intelecto, pues su monismo responde a una motivación original. La crítica lo ha valorado de modos muy diversos, desde la apreciación positiva y simpática de Guthrie, hasta la imagen de un divulgador de teorías que simplifica y reúne sin armonizar demasiado, presentada por Zafiropoulo (en un libro destinado a mostrar, sin embargo, que este filósofo insignificante abrió el camino que recorrería el pensamiento occidental en los siglos siguientes). Su obra como científico presenta altibajos, desde acertados estudios fisiológicos hasta una astronomía muy pobre. Como filósofo, su doctrina del Aire como animación e inteligencia, si no está a igual altura, no desmerece junto a las grandes concepciones del siglo V a. C.

3. *Bibliografía selecta sobre Diógenes.*

Principales obras empleadas y que ya figuran en la Bibliografía General:

BURNET, *EGP*; CHERNISS, *ACPP*; GUTHRIE, II; JAEGER, *Teología*; K-R; ZELLER - MONDOLFO, ZMC; SCHUMACHER, etc.

A ellas corresponde añadir, entre otros, los siguientes trabajos:

CAPPELLETTI = A. J. CAPPELLETTI, *Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica*, Maracaibo, 1974 (pie de imprenta, 1976).

A. J. CAPPELLETTI, *Los fragmentos de Diógenes de Apolonia*, Caracas, 1976.
H. DIELS, «Ueber Leukipp und Demokrit», 1880-1881, en *Kleine Schriften*, ed. W. BURKERT, Darmstadt, 1969, págs. 195-197.
H. DILLER, «Die philosophiegeschichtliche Stellung des Diogenes von Apollonie», *Hermes* 76 (1941), 359-381.
K. VON FRITZ, «Der NOUS des Anaxagoras», *ABG* (1964).
MADDALENA = *Ionici. Testimonianze e Frammenti*, a cura di A. MADDALENA, Florencia, 1963.
THEILER = W. THEILER, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zurich-Leipzig, 1925.
ZAFIROPOULO = J. ZAFIROPOULO, *Diogène d'Apollonie*, París, 1956.

I. DATOS BIOGRÁFICOS DE DIÓGENES.

1 (64 A 1) D. L., IX 57: Diógenes de Apolonia [1], hijo de Apolótemis, fue un físico muy renombrado, discípulo de Anaxímenes —según Antístenes—; aunque vivió hacia la época de Anaxágoras.

2 (64 A 5) SIMPL., *Fís.* 25, 1-3: Y Diógenes de Apolonia, tal vez el más joven de los que se ocuparon de esto [a saber, de cuestiones físicas], ha escrito eclécticamente la mayoría ⟨de sus doctrinas⟩, hablando en algunos ⟨casos⟩ similarmente a Anaxágoras y en otros similarmente a Leucipo [2].

---

[1] Hubo muchas ciudades con este nombre. La patria de Diógenes fue, probablemente, una colonia milesia en el Mar Negro.

Eliano menciona a «Diógenes el frigio», y el léxico de Estéfano de Bizancio incluye, en el vigesimotercer lugar de una enumeración de ciudades de este nombre, a la Apolonia de Creta, de la cual «procede el físico Diógenes». Desde BURNET, *EGP*, pág. 352, nota 3, se prefiere atender la indicación de Eliano e identificar a la ciudad como lo hacemos aquí. Un origen cretense de Diógenes no es probable, pero su rechazo no puede fundarse —como apunta el mismo Burnet, contra Zeller— en el hecho de que escribiera en jónico (no muy puro, más bien jonio-ático: G. RUDBERG, *Symbolae Osloenses*, XXII, 1942), pues este dialecto era el usual en las obras del género. Si un origen de raigambre jónica le parece a Burnet «mucho más verosímil en sí mismo», puede deberse al presunto parentesco del pensamiento de Diógenes con el de Anaxímenes y los otros milesios.

[2] La indicación atribuida en el texto núm. 1 a Antístenes de Rodas no puede ser tenida en cuenta. La importancia que

II. Escritos.

3 (64 A 4) Simpl., *Fís.* 151, 24-30: Hay que tener en cuenta que este Diógenes ha escrito varias obras —como él mismo ha hecho notar en el tratado *Sobre la naturaleza* cuando dice que había replicado a los físicos, a quienes él también llama sofistas, y que había

Diógenes concede al aire ha hecho que Aristóteles lo relacione con Anaxímenes, relación que en algún momento fue transformada en discipulado. Diógenes ha sido contemporáneo de Anaxágoras, más joven que éste, y tal vez algo mayor que Demócrito y Sócrates. Las *Nubes* de Aristófanes, estrenada en el año 423 a. C., nos proporciona una fecha para el momento en que sus ideas han sido ya elaboradas y divulgadas. Puede ubicarse su madurez en la década 440-430, y aun suponerse que su actividad se ha extendido hasta el 423 o más.

Carecemos de cualquier anécdota o noticia algo segura sobre la vida de Diógenes. Los ecos —seguros, probables o problemáticos— de sus ideas en la comedia y Eurípides (en DK entre las imitaciones) y en el círculo socrático (según Theiler) indican que su obra era conocida en Atenas. Somos libres de suponer que visitó la ciudad o vivió en ella, y aun de que desarrolló allí algún tipo de enseñanza, pero no podemos asegurarlo, como lo hace Jaeger, *Teología*, pág. 165. Se ha conjeturado que era médico, dados sus intereses fisiológicos y las opiniones sobre diagnosis que aparecen en la doxografía.

La continuación del texto núm. 1 atribuye a una *Apología de Sócrates* de Demetrio de Falero la noticia de que, debido a la envidia, Diógenes corrió en Atenas grave peligro, lo que hace pensar en un proceso por impiedad. Nos parece claro que el aludido es Anaxágoras (ver en el tomo II los textos núms. 652 y sigs.), al cual está referido, gramaticalmente, el párrafo. Volkmann, *De Diog. Laert.*, 1890, fue el primero en ver allí la nota al margen de un copista. Sin embargo, Gomperz y Burnet han sostenido la verosimilitud de la anécdota, y más recientemente Zafiropoulo, en base al estado de espíritu colectivo que revela la sátira de Aristófanes.

Un tratado de Galeno, *Sobre la experiencia médica*, retraducido de la versión árabe por R. Walzer (Oxford, 1944), alude en dos pasajes a un médico Diógenes, que podría ser el de Apolonia.

escrito una *Meteorología*, en la cual también dice que ha hablado acerca del principio, y además un tratado *Sobre la naturaleza del hombre*—; y al menos en el tratado *Sobre la naturaleza*, el único de los suyos que llegó hasta mí, se propone demostrar mediante muchos [argumentos] que en el principio sostenido por él hay mucha inteligencia.

4 Gal., *In Epid.* VI, Com. II: Rufo dice que Diógenes de Apolonia es el único que se declara en contra [de que el embrión del macho se forma más rápidamente que el de la hembra], en el libro II del tratado *Sobre la naturaleza*. Pero yo no encontré el libro[3].

[3] Lo más probable es que los títulos que el texto núm. 3 menciona como obras independientes sean partes de un escrito único, conocido bajo el título tardío y común de *Sobre la naturaleza*, que Simplicio no posee en su integridad. El testimonio indirecto de Galeno sugiere que el escrito, en época helenística, había sido dividido en dos o más libros.

Del pasaje de Simplicio se desprenderían cuatro títulos: a los que hemos subrayado suele agregarse *Contra los físicos* (como habría que traducir *pròs physiológous* separado del contexto), pero no nos parece que esas palabras figuren allí como título; más bien indican el contenido o tema de una supuesta obra cuyo título Simplicio no ha logrado inferir. De cualquier modo, Diógenes no ha usado la palabra aristotélica «fisiólogos» y sí, como indica el mismo Simplicio, la más antigua «sofistas», no en el sentido peyorativo que adquiere con Platón (como lo entiende Zafiropoulo, págs. 37 y sig.), sino en el anterior y general de «sabio» o «intelectual que escribe en prosa», a diferencia del poeta (M. Untersteiner, *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*, I, Florencia, 1961, págs. XVIII y sig.). En cuanto a *Meteorología*, ya Diels (DK II, pág. 52) anota que es muy dudoso como título de una obra antigua. Contra Diels, ver Cappelletti, págs. 16-19. La crítica se divide entre la aceptación del testimonio de Simplicio, o su rechazo en favor de la obra única (en la nota 12 apuntamos el posible motivo de Simplicio para atribuir a Diógenes más de una obra). Para Diels (DK II, pág. 59), a quien seguimos aquí, Simplicio interpreta mal alusiones de Diógenes que están referidas todas al mismo

III. El cosmos: principios y proceso.

a) *El aire como principio y elemento.*

5 ARIST., *Met.* I 3, 983b: La mayoría de los primeros que filosofaron consideraron que los únicos principios de todas las cosas eran de especie material... Anaxímenes y Diógenes ponen al aire antes que al agua, y como aquel de entre los cuerpos simples que es principio máximo.

6 (64 A 6) Ps. PLUT., 12: Diógenes de Apolonia postula al aire como elemento [4].

---

escrito: la «naturaleza del hombre» sería el tema del segundo libro en la división helenística, y no es seguro si el tratamiento de los fenómenos celestes estaba al comienzo de este segundo libro o constituía un tercero. KIRK, K-R, pág. 429, observa que la descripción de las venas es precisamente lo que podríamos ubicar bajo el título *Sobre la naturaleza del hombre*, pero Simplicio dice haberla encontrado en el *Sobre la naturaleza*. Un ejemplo de la posición que acepta la pluralidad de obras puede ser BURNET, *EGP*, pág. 353. Es atendible, en apoyo de esta tesis, la observación de MONDOLFO, ZMC, II, pág. 260, y THEILER pág. 7, de que lo avanzado de la época en que escribe Diógenes hace verosímil la producción de varias obras por un autor filosófico. THEILER, págs. 6 y sig., supone que los diversos escritos se han ido reuniendo paulatinamente bajo el título común de *Sobre la naturaleza*.

Kirk, que apoya la unidad de la obra, añade que, sin embargo, tal vez Diógenes escribió efectivamente otro libro. En el tratado de Galeno conservado en árabe que mencionamos en la nota anterior, se dice (XXII 3): «Diógenes, escribiendo más breve y compendiosamente que tú [a saber, Asclepíades], ha reunido las enfermedades y sus causas y remedios en un tratado». Si se trata del Apoloniata (ver la nota 71), habría que atribuirle además un escrito médico técnico.

[4] Sobre las nociones de «principio» y «elemento» —que en todos estos textos y en los siguientes tienen, naturalmente, su

7 (64 A 1) D. L., IX 57: Tenía estas opiniones: que el aire es elemento.

8 SIMPL., *Fís.* 458, 19-26: Aristóteles acostumbraba llamar «físicos» a los que se ocupaban de esta parte de la filosofía que es la Física, y entre ellos especialmente a los que concebían sólo —o sobre todo— el principio material. Estos físicos pensaban que el sustrato para las cosas generadas es la materia, y consideraban que ella era lo infinito, probablemente todavía no como una sustancia sino por accidente. Algunos, suponiendo que hay un elemento único, dijeron que éste es infinito en tamaño: así el agua para Tales, el aire para Anaxímenes y Diógenes, lo intermedio para Anaximandro [5].

9 (64 A 7) AECIO, I 3, 26: Diógenes de Apolonia declaró como principio al aire infinito.

b) *Lo «intermedio».*

10 SIMPL., *Fís.* 202, 33-203, 5: Los que proponen una sola naturaleza para los contrarios, a causa de la cual declaran único al todo, hacen generarse de esta [natu-

---

sentido aristotélico— véanse, en el tomo I, los textos núms. 74 a 83 y sus notas.

[5] Los conceptos de infinito que utiliza Simplicio en el texto núm. 8 corresponden a un esquema peripatético (véase en el tomo I la nota 25 a «Heráclito»). Sin embargo, en su época Diógenes pudo manejar el concepto de *ápeiron* en el sentido de la infinitud espacial (mas no una noción abstracta de espacio, sino como omnipresencia o plenitud del aire).

En ARISTÓFANES, *Nubes* 393, leemos: (SÓCRATES) = «Y el aire éste, que es infinito, ¿acaso no es verosímil que truene mucho?». El verso compara al Aire infinito o sin límites (la palabra aquí no es *ápeiron*, sino su equivalente *apérantos*) con el aire que contiene el «pequeño vientre» de Estrepsíades. En el verso 264 se llama al Aire «inconmensurable» (*amétretos*).

raleza única] todas las cosas; así Tales [propuso] el agua, Heráclito el fuego, Anaxímenes el aire, Diógenes lo intermedio[6]. En efecto, todos éstos proponen esta naturaleza única para los contrarios, diciendo que las otras cosas se generan a partir de ella por reunión y separación o por rarefacción y condensación.

11 SIMPL., *Fís.* 149, 5-25: Todos, en efecto, suponen este [elemento que es] lo uno como algo corpóreo; pero algunos dicen que es alguno de los tres elementos, como Tales e Hipón el agua, Heráclito e Hípaso el fuego (pues ninguno juzgó conveniente sostener que lo fuera la tierra sola, por la dificultad en alterarla)[7]; otros, en cambio, supusieron algo distinto de los tres [elementos], lo cual es más denso que el fuego y sutil que el aire o, como [Aristóteles] dice en otras partes, más denso que el aire y más sutil que el agua. Y Alejandro piensa que Anaximandro supuso alguna otra naturaleza de cuerpo aparte de los elementos; sin embargo, Porfirio —ya que Aristóteles contrapone los que conciben al cuerpo sustrato como indeterminado a los que [lo conciben como] uno de los tres elementos o como alguna otra cosa intermedia entre fuego

6 Simplicio, en el texto núm. 8, ha atribuido a Diógenes el aire como principio (y «lo intermedio» a Anaximandro); en éste le adjudica «lo intermedio», y en los siguientes discute la cuestión, que será tratada en la nota 19. El problema concerniente a si Aristóteles atribuyó o no a Anaximandro un principio «intermedio» entre dos elementos ha sido tratado en el tomo I, textos núms. 106 a 116 y sus notas; en especial la nota 49 a «Anaximandro», donde la conclusión es negativa, pero deja abierta la cuestión relativa a si la mención de «lo intermedio» puede corresponder o no a Diógenes.

7 Sobre esta aclaración —que se repite al final del texto siguiente— y su origen aristotélico, véase en el tomo I la nota 47 al texto núm. 116 (que es este mismo pasaje). Simplicio especifica «la tierra sola» por tener en vista, sin duda, a Empédocles.

y aire— afirma que Anaximandro habló del cuerpo sustrato, infinito, como indeterminado, sin definir la especie, si es fuego o agua o aire. En cuanto a lo intermedio, también él, [a saber, Porfirio], como Nicolás de Damasco, lo atribuyó a Diógenes de Apolonia. Más natural me parece entender literalmente, no que el cuerpo es contrapuesto a los elementos y a lo intermedio, sino más bien que es distinguido entre los tres [elementos] y lo intermedio. Pues Aristóteles dice: «el cuerpo sustrato», «o bien alguno de los tres elementos u otra cosa que es más densa que el fuego y más sutil que el aire»; por otra parte, acerca del conjunto de los ⟨filósofos⟩ mencionados, añadió que «hacen engendrarse a las demás cosas por rarefacción y condensación», aunque Anaximandro, como él mismo dice, no opina que se engendren de este modo, sino por separación de lo infinito[8].

12 (64 A 5) SIMPL., *Fís.* 25, 1-13: Y Diógenes de Apolonia, tal vez el más joven de los que se ocuparon de esto [a saber, de cuestiones físicas], ha escrito eclécticamente la mayoría ⟨de sus doctrinas⟩, hablando en algunos ⟨casos⟩ similarmente a Anaxágoras y en otros de modo semejante a Leucipo[9]. Pero también

8 Simplicio está de acuerdo con Porfirio, pero no tanto en la atribución de lo intermedio a Anaximandro o a Diógenes, cuanto en la interpretación de fondo del texto aristotélico comentado (*Fís.* I 4, 187a), en función de la cual se discute la índole del «cuerpo» postulado por Anaximandro. En este contexto, el informe de que Porfirio atribuye lo intermedio a Diógenes —al igual que Nicolás— es accesorio. Simplicio *no refuta aquí* el parecer de uno ni otro.

9 Si la dependencia de Diógenes con respecto a Anaxágoras puede parecer evidente (en primer lugar en su orientación teleológica, con la aribución al aire de las características del Intelecto, y en el interés por la biología, en opiniones cosmológicas, astronómicas, etc.), mucho menos detectable es la influencia de Leucipo. En general, se la hace consistir en la aceptación del

éste [es decir, Diógenes,] como Anaxímenes, dice que la naturaleza del todo es aire infinito y eterno, del cual —al condensarse y rarificarse y cambiar con las afecciones— [10] se genera la forma de las demás cosas. Estas

---

vacío, con el apoyo de la doxografía (que leemos en D. L.: cf. texto núm. 24), donde el «vacío» infinito» aparece junto a la teoría, igualmente atomista, pero muy improbable en Diógenes, de la infinitud de mundos (véase la nota 32). Si Diógenes de Apolonia postuló el vacío, no sabemos qué papel le hacía jugar en su cosmología. En cuanto a algún tipo de atomismo, como el que le atribuye GOMPERZ, I, 372, ello es completamente ajeno a Diógenes.

La admisión de un vacío infinito parece contradictoria con la más probable de la infinitud —o «plenitud»— del aire. Es imposible que Diógenes haya confundido el aire con el vacío (lo cual es una «creencia común», según ARISTÓLES, *Del alma* II 8, 419b), pues lo llama «un cuerpo» en el fr. 7, y en toda su cosmología actúa como algo somático; eso sería, además, anacrónico, porque la distinción ya estaba elaborada por Empédocles y Anaxágoras, a quienes Diógenes tiene presentes. El otro testimonio que menciona el vacío en relación con Diógenes (texto núm. 70) no da pie para darle a la noción un alcance cosmológico.

Aecio (IV 9, 8 = 64 A 23) le adjudica, juntamente con los abderitas, la teoría de que la sensación no se produce por naturaleza sino por costumbre (*nómōi*), y a continuación (67 A 32), que átomos y vacío son los primeros elementos de que proceden las cosas.

Diels considera exagerado atribuirle lo último, ya que conecta esta segunda parte de la doxografía sólo con los atomistas; pero aceptar para Diógenes la primera parte (como lo hace GUTHRIE, II, págs. 367 y sig.) no es menos excesivo.

10 La condensación y rarefacción del aire es un proceso demasiado mecánico (al menos en su presentación peripatética) para la concepción, de raíz biológica, de Diógenes. El modo en que concibe la generación de las cosas es más bien el que Simplicio menciona en segundo lugar, el «cambiar con las afecciones», es decir, un proceso de múltiples alteraciones cualitativas que no pueden reducirse (como lo hace ARISTÓTELES, *Fís.* VIII 7, 260b) al solo par condensación-rarefacción. Diógenes ni siquiera las menciona en el fr. 5 (texto núm. 13), en donde

cosas acerca de Diógenes las informa Teofrasto; pero también el libro de Diógenes, que llegó a mí, titulado *Sobre la naturaleza*, dice claramente que el aire es aquello a partir de lo cual se generan todas las otras cosas. Sin embargo, Nicolás informa que sostiene como elemento algo intermedio entre el fuego y el aire. Y éstos [Anaxímenes y Diógenes,] consideraron que lo sensible y alterable del aire eran adecuados al cambio; estimaron que la tierra, por ser difícil de mover y cambiar, de ningún modo podría ser supuesta como principio. Y así se distinguen quienes dijeron que el principio es único.

13 SIMPL., *Fís.* 151, 20-153, 5: Puesto que la mayoría de los investigadores [11] afirma que Diógenes de Apolonia, como Anaxímenes, sostiene al aire como primer

---

caen, a lo sumo, dentro de las «muchas otras» alteraciones no especificadas. Las alteraciones térmicas son las más importantes, pues de ellas dependen la vida y la inteligencia.

En las amplias afirmaciones (*Fís.* I 4, 187a; *Del cielo* III 5, 303b; *Met.* I 3, 985b) en que Aristóteles atribuye el proceso de condensación y rarefacción a un grupo de «físicos» que no nombra, hay que ver más bien la generalización de una idea que encuentra en alguno o algunos de ellos, y se está de acuerdo en atribuírsela a Anaxímenes, único a quien Teofrasto se la adjudica (en SIMPLICIO, *Fís.* 149, 32, líneas después del texto núm. 11; Simplicio cree refutar esta restricción apelando al plural aristotélico). Además de Simplicio, atribuyen a Diógenes el proceso de condensación y rarefacción el Ps. Plutarco y D. L. (textos núms. 28 y 29). Si Diógenes lo tuvo en cuenta, lo ha hecho como lo entiende Burnet, quien, aceptando la reducción de las infinitas diferenciaciones «a la oposición primaria de raro y denso», agrega, sin embargo, que «podemos inferir, también, de Censorino [nuestro texto núm. 62] que Diógenes no habló, como Anaxímenes, de tierra y agua que surgen del aire por condensación, sino más bien de sangre, carne y huesos», en lo cual siguió a Anaxágoras (*EGP*, págs. 356 y sig.).

11 Al frente de los cuales podemos adivinar a Teofrasto (DK II, pág. 52).

elemento, mientras Nicolás, en el tratado *Sobre los dioses*, dice que éste declara principio a lo intermedio entre fuego y aire, y Porfirio, el más erudito de los filósofos, sigue en esto a Nicolás, hay que tener en cuenta que este Diógenes ha escrito varias obras...; pero al menos en el tratado *Sobre la naturaleza*, el único de los suyos que llegó a mí, se propone demostrar mediante muchos ⟨argumentos⟩ que en el principio sostenido por él hay mucha inteligencia[12]. En seguida después del proemio escribe esto: «Me parece, para decirlo todo de una vez, que todas las cosas que existen son alteraciones de lo mismo, y que son lo mismo. Y esto es evidente; pues si las cosas que existen ahora en este cosmos —tierra, agua, aire y fuego[13] y todas las otras cosas que se manifiestan en este cosmos—, si alguna de ellas fuera distinta de otra —distinta por su naturaleza propia— y no fueran lo mismo, que se transforma de muchos modos y se altera, de ninguna manera podrían las cosas mezclarse entre sí, ni ⟨ser⟩ de utilidad o perjuicio para otra cosa distinta[14]; ni podría crecer planta alguna de la tierra,

12 Dada la gran estimación con que lo menciona, Simplicio quiere justificar la opinión de Porfirio, que aquí no comparte, suponiendo que éste pudo haberse basado en otros escritos de Diógenes. Véase la nota 3.

13 Diels acoge la lección de dos manuscritos que agregan «aire y fuego»; otros lo omiten.

La opción de Diels está confirmada por el mismo Simplicio, quien, líneas después de citar este fr. 2, y refiriéndose a su contenido, habla de «los *cuatro* elementos». Tal vez el copista, en vista de la discusión que sostiene Simplicio sobre cuál es el «principio», suprime como «alteraciones de lo mismo» a dos cosas con probabilidades de ser «lo mismo». Sobre esta aparente dificultad, véase la nota 20.

14 Se han propuesto enmiendas al texto (seguimos la de Schorn y Diels), aunque las palabras «utilidad o perjuicio» no están en discusión. Ellas indican —como la inmediata alusión a la generación animal y vegetal— que lo que Diógenes tiene

ni generarse un animal ni ninguna otra cosa, si no estuvieran constituidos de tal modo que fueran lo mismo. Pero todas estas cosas se generan a partir de lo mismo, como alteraciones diversas en diversos momentos, y vuelven hacia lo mismo»[15]. También yo, cuando me topé con estas primeras [frases], creí que él afir-

en vista no es una interacción, diríamos «física» o aun «química» entre sustancias, sino procesos de tipo vital.

15 El monismo de Diógenes de Apolonia suele ser presentado como un retorno a los modos de pensamiento «milésicos», en oposición a los filósofos «pluralistas» posteriores. Aun si fuera así (ya que no consideramos válidos tales encasillamientos), no podría entenderse como una suerte de deliberado arcaísmo, sino más bien como una consecuencia de la discusión con el pensamiento contemporáneo o algo anterior a él, cuyos problemas Diógenes comparte y cuyos resultados asimila y continúa.

Lo importante es que, con Diógenes, una solución monística (naturalmente, distinta de la que se puede hallar en los filósofos eleáticos) se hace consciente y fundamentada. El «principio incontrovertible» que reclama el fr. 1 es lo que este fr. 2 sienta inmediata y sintéticamente: la unidad esencial de la realidad (con respecto a lo cual sería secundario que esa unidad consistiera en aire o en otra cosa). La doctrina de Diógenes toma en cuenta la exigencia de unidad planteada por el eleatismo, suprimiendo la diferencia de Anaxágoras entre el Intelecto y las demás «cosas», pero en función de un nuevo desarrollo del pensamiento teleológico: el aire da origen a las cosas modificándose a sí mismo activa e inteligentemente (Diógenes no pudo ser incluido por Aristóteles, en *Met.* I, 3-4, entre quienes sospecharon el «principio del movimiento» como una causa distinta de la materia). Pero lo que hace de este pensamiento un monismo no es tanto la unidad de la «sustancia» primordial, cuanto la unidad del proceso, a la vez vital y divino, en que consiste lo real. La regresión a Anaxímenes aparece sólo en la perspectiva aristotélica (aunque si Anaxímenes pensó al aire como principio vivificante —tomo I, nota 88 a «Anaxímenes»—, en este sentido Diógenes pudo tenerlo presente, desde una problemática distinta pero de todos modos más próxima al milesio que su versión peripatética).

maba que algo distinto, aparte de los cuatro elementos, es el sustrato común ⟨a ellos⟩, puesto que dice que éstos no se mezclarían ni se transformarían unos en otros, si alguno de ellos, por tener una naturaleza propia, fuera el principio, y si no subyaciera en todos lo mismo, de lo cual todos son alteraciones [16]. Pero, luego de demostrar que en este principio hay mucha inteligencia..., agrega claramente: «Y me parece que lo que tiene inteligencia es lo que los hombres llaman aire, y que todos son gobernados por él y domina todas las cosas; pues me parece que precisamente esto es dios [17], y llega a todo y dispone de todas las cosas y está presente en todo. Y no existe ninguna cosa que no participe de esto. Pero ninguna participa de la misma manera que otra, sino que hay muchos modos, tanto del aire mismo como de la inteligencia; pues es múltiple en modos, más cálido y más frío, más seco y más húmedo, más estable o bien tiene un movimiento más rápido, y hay en él muchas otras alteraciones, infinitas, tanto de sabor como de color [18]. Y el alma de todos los animales es lo mismo, aire más cálido que el [aire] exterior en el cual vivimos, pero mucho más frío que el que está junto al sol» [19].

---

16 Para el aristotelismo de Simplicio, la discusión está planteada en términos del sustrato neutro que explica el cambio entre opuestos (por ej., *Met.* VII, 1-2, 1069b; GUTHRIE, II, pág. 365, nota 1), aquí, naturalmente, buscado en alguna suerte de principio material (algún elemento o «lo que está aparte de los elementos»).

Si la concepción de Diógenes (y las de los otros presocráticos) no entra en estos marcos sin violencia, sin embargo la fundamentación polémica, *y por ello explícita*, que hace de su monismo le da a Aristóteles cierta base para encontrar su propio pensamiento en pasajes como el que acaba de citar Simplicio (fr. 2). Así, en *De gen. y corr.* I 6, 322b (recogido en DK como 64 A 7): «Esto lo dice correctamente Diógenes: que si todas las cosas no [derivaran] de lo uno, no serían posibles el actuar y el padecer de las cosas entre sí: por ejemplo, que lo caliente se enfriara y esto [lo enfriado] se calentara nuevamente; porque el calor y el frío no cambian uno en otro, sino, evidentemente, el sustrato». Para KIRK, K-R, pág. 432, la última frase del fr. 2 es «la más temprana enunciación segura de un principio asignado por Aristóteles a los presocráticos en general, que las cosas se destruyen en aquello de lo cual provienen». Pero ya hemos señalado en la nota anterior el carácter —para usar términos anacrónicos— mucho más «procesual» que «sustancial» de «lo mismo» de Diógenes.

17 Ver la nota 23.

18 Es decir, las alteraciones que dan cuenta de la apariencia sensible más inmediata de las cosas.

La palabra *hēdonē*, «placer», tiene en el jónico de los presocráticos el sentido de «sabor» (o también «aroma», como en HERÁCLITO, fr. 67).

19 Diógenes construye su cosmología mediante las múltiples alteraciones del Aire, pero en ella el aire *cálido* tiene una función preeminente. Esto permitió que Nicolás y Porfirio, que lo leyeron buscando en él uno de los principios materiales que menciona Aristóteles, pudieran traducir aquello que Diógenes consideraba lo más decisivo o importante en términos de lo intermedio entre aire y fuego. Esta afirmación no se opone, en el fondo, a la que encuentra tal «principio» en el aire. A pesar de esto, no hay razones decisivas para suponer que Aristóteles mismo piensa en Diógenes cuando se refiere a «lo intermedio». Esta interpretación debe de provenir de Nicolás.

Aristóteles y Teofrasto han leído a Diógenes; Nicolás y Porfirio posiblemente también, ya que el libro sobrevive hasta Simplicio, unos 700 y 300 años, respectivamente posterior a estos dos últimos. Simplicio mismo, que tiene el libro —o parte de él— entre las manos, sin embargo se contradice, adoptando uno u otro punto de vista, según los pasajes. No es verosímil que los integrantes de uno de estos grupos no hayan entendido (a su manera, claro está) lo que leían; más bien lo que leían daba pie a las dos interpretaciones.

Ya hemos dicho que la intuición básica de Diógenes es de un carácter más biológico que cosmológico o físico; sin duda, ha puesto al aire en el lugar de privilegio, no como materia (noción aristotélica de la que no dispone) sino

14 SIMPL., *Fís.* 153, 16-17: Y ciertamente en estos [pasajes, en los que describe la anatomía de las venas y otros problemas fisiológicos] afirma con claridad que lo que los hombres llaman aire es el principio[20].

---

como hálito vital y vivificante. Esa intuición biológica adquiere luego alcances cosmológicos y teológico-teleológicos. El aire pudo ser visto como materia, en sentido aristotélico, en tanto que da origen a la multiplicidad de las cosas alterándose a sí mismo. Entre esas alteraciones, las térmicas aparecen como las más importantes, ya que dan cuenta de los fenómenos vitales e intelectivos (fr. 5 = texto núm. 77): el aire, como alma, es más cálido que el aire atmosférico; tal vez, el aire mucho más cálido era, en Diógenes, inteligente y divino en grado sumo (véase la nota 25). Por todo esto, es comprensible que Nicolás y Porfirio identificaran al Aire con algo intermedio entre aire y fuego. Sin embargo, las afirmaciones de Aristóteles de que el principio de Diógenes es el aire son explícitas (textos núms. 5 y 46), y Teofrasto lo reitera. Aristóteles no menciona a Diógenes en ninguno de los pasajes en que habla de lo intermedio, y hay tan pocos motivos para pensar que alude a él como los que hay para referir esos pasajes a Anaximandro. No sabemos —salvo la conjetura que enunciamos— en qué se apoyaba Nicolás Damasceno, cuya opinión nos es conocida a través de Simplicio. Ahora bien, si descartamos a Anaximandro y a Diógenes, no vemos en qué otro «físico» pudo haber pensado Aristóteles, ya que relacionar lo intermedio con personajes que para nosotros no son mucho más que un nombre, como hace Zeller con Ideo de Himera (ZN, I, pág. 337; ZMC, I, 2, págs. 257-8; cf. DK 63 A 1), es ir demasiado lejos en las conjeturas. Ver CAPPELLETTI, págs. 96-98.

20 La expresión «lo que los hombres llaman aire» no significa que Diógenes se refiere solamente a una forma del aire más pura que el atmosférico. En todo el proceso cósmico, el aire es básicamente «lo mismo» del fr. 2, en lo cual todas las cosas participan.

JAEGER, *Teología*, pág. 206, supone que esta frase indica «algo más alto» que el aire común. CHERNISS, *ACPP*, pág. 54, n. 215, sugiere que la inclinación de Simplicio hacia el punto de vista de Nicolás Damasceno (véase la nota anterior) podría haber hallado apoyo en expresiones como ésta, que parece implicar que Diógenes no se refería al aire común

c) *El aire como divino e inteligente.*

15 SIMPL., *Fís.* 151, 28-153, 1: Al menos en el tratado *Sobre la naturaleza,* el único de los suyos que llegó hasta mí, se propone demostrar mediante muchos ‹argumentos› que en el principio sostenido por él hay mucha inteligencia... Luego de demostrar que en este principio hay mucha inteligencia —«porque», afirma, «sin inteligencia no sería capaz de distribuirse así, de modo tal que tenga medidas de todas las cosas, del invierno y el verano, de la noche y el día, de las lluvias, los vientos y los tiempos buenos[21]. Y también las de-

---

sino a algo a lo que el término «aire» se extiende, aunque equivocadamente, por los hombres: el aire en un estado de densidad intermedio entre agua y fuego; en este estado es el alma, dice Cherniss, más cálido y sutil que el aire atmosférico y más frío y denso que el cercano al sol.

El Aire, pensamos, es algo *más* que el aire atmosférico, pero no algo *distinto*; la atmósfera es una de sus manifestaciones, y otra el aire-alma. Esto puede dar cuenta de la dificultad que presenta el fr. 2, donde el aire (atmosférico) aparece, a igual nivel que los otros elementos, como una alteración de «lo mismo»: simplemente, lo es (aparte de que la mención explícita de los elementos, subrayados junto a «todas las otras cosas», tenga una intención polémica contra Empédocles). La frase «lo que los hombres llaman aire» se usa, en el fr. 5, en referencia a su condición divina, y Simplicio la retoma, en el texto 13a, en relación con fenómenos intelectivos y fisiológicos. En ambos casos, el «aire» de que se trata es, a primera vista, distinto de lo que usualmente llamamos así. Pero el error de los hombres, si lo hay, no es llamar aire al aire, sino no reconocer la inteligencia y divinidad que muestra en manifestaciones menos obvias.

21 El orden cósmico, manifestación de la inteligencia de lo divino, está intuido en primer lugar en los ciclos y regularidades naturales.

Tal vez hay en ello (K-R, pág. 453), o en las «medidas» con que lo divino se dispone (GUTHRIE, II, pág. 369), ecos de Heráclito.

más cosas, si se quiere reflexionar, se encontraría que están dispuestas del mejor modo posible»— [22], agrega que también los hombres y demás animales viven y

ZAFIROPOULO, pág. 104, entiende que «lo mejor» es «lo que más conviene a los hombres», y por lo tanto Diógenes se refiere aquí a las condiciones que permiten la agricultura. Esto deriva, por cierto, de su interpretación —y su estrepitosa condena— de Diógenes como padre del (funesto) teleologismo antropomórfico. En JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates* (*Mem.*) IV 3, que supuestamente tiene a Diógenes por detrás, sí hay una explicación de las regularidades naturales (entre otras cosas) en función de su utilidad para el hombre, dispuesta por la divinidad. Véase la nota siguiente.

22 No sabemos qué grado de detalle alcanzó Diógenes en la explicación teleológica de los fenómenos particulares; en las doctrinas que nos han llegado explícitamente referidas a él no hay muchos rastros de ello. Es posible que asentara de un modo general, como en esta frase, la inteligencia ordenadora del mundo, pero que no recurriera a ella en la explicación de cada fenómeno: tal vez Platón le ha hecho, también a él, el reproche que dirige a Anaxágoras en el *Fedón* 97c y sigs. (si bajo el nombre de Anaxágoras no se menciona tanto a un filósofo determinado como a un modo de pensamiento). Esto no significa considerar a Anaxágoras o Diógenes pensadores «mecanicistas»: el finalismo que Platón busca y postula es de otra índole que el de ellos.

Decimos «doctrinas explícitamente referidas a Diógenes», porque desde que F. DUEMMLER (en *Akademika*, 1889) planteó la cuestión, se discute si ciertos argumentos en JENOFONTE, *Mem.* I, V 4-18, y IV, III 3-14, algunos de los cuales se encuentran también en Aristóteles y Platón, tienen como fuente común a Diógenes. La obra fundamental sobre el tema es la de THEILER (págs. 14-54), que recoge las investigaciones anteriores. Posteriormente JAEGER, en *Teología*, páginas 167 y sigs., basa su consideración de Diógenes en gran medida sobre estos elementos. (Cf. también K. v. FRITZ, «Der NOUS des Anaxagoras», *ABG* (1964), 97 y n.). En *Mem.* I, IV 4-18, Jenofonte hace argumentar a Sócrates en pro de la preocupación divina por los hombres; para ello, se parte del designio que se manifiesta en el finalismo funcional de los órganos de los seres vivos, y en especial del cuerpo humano, que es presentado como la obra, sujeta a

tienen alma e inteligencia a partir de este principio... Poco después agrega claramente: «Y me parece que lo que tiene inteligencia es lo que los hombres llaman

plan, de un artesano. Varios órganos y partes del rostro son explicados como artificios técnicos (dos de estos argumentos aparecen en ARISTÓTELES, *Partes Anim.* 658b y 661b; el mismo JENOFONTE, *Banquete* V 5-7, y ARISTÓFANES, *Tesm.* 14-183, proporcionan comparaciones similares). La finalidad explica los sentidos, y además —en relación con argumentos referidos al alma que examinamos en la nota 26— la posición erguida, la función de las manos, la disposición de la lengua, apta para articular el lenguaje. El cuerpo está adaptado a lo más peculiar y excelente de la índole humana: la inteligencia del hombre, puesta en un cuerpo de buey, no podría hacer lo que quiere, y de nada les valdría tener manos a seres sin entendimiento (*Mem.* I, IV 14). Jaeger, basándose en Theiler, ve en todo esto —distinguiendo a Diógenes de las intenciones de Jenofonte, que aplica estos argumentos a la actitud práctica ante la religión estatal— «el espíritu de una explicación auténticamente teorética de la naturaleza en términos del principio de la perfección técnica de ésta» (página 168). Esa explicación no se limitaría a la naturaleza humana, sino que se habría extendido a la naturaleza como un todo: la base la proporciona *Mem.* IV, III 3-9, en donde hay que deslindar críticamente el uso que hace Jenofonte de esas demostraciones, para probar con ellas que los dioses proveen a las necesidades humanas (lo cual es difícil, agregamos, ya que Jenofonte, con ese fin, no usa sino abusa de argumentos sobre el día y la noche, el curso de los astros, las estaciones y solsticios, los alimentos, elementos, animales y plantas). Con Diógenes se iniciaría la línea de pensamiento que, abandonando la especulación sobre la «forma» de lo divino, trata de mostrar (como se dice en *Mem.* I, III 13-14, y IV, IV 9) su existencia a partir de sus obras. Diógenes, pues, habría tenido más éxito que Anaxágoras en la explicación finalista de los fenómenos particulares (JAEGER, página 164; THEILER no ve finalismo en Anaxágoras, págs. 1 y sigs.). Aunque «el concepto de *télos* pertenece primariamente al socratismo», está ya en Diógenes (JAEGER, pág. 164); más aún Diógenes pudo haber sido conocido por Sócrates y su círculo, que habría hallado en él lo buscado en vano en Anaxágoras (pág. 167).

aire, y que todos son gobernados por él y domina todas las cosas: pues me parece que precisamente esto es dios[23], y llega a todo y dispone todas las cosas y está presente en todo[24]. Pero ninguna cosa singular participa de la misma manera que otra, sino que hay muchos modos, tanto del aire mismo como de la inteligencia»[25].

Una conclusión prudente se impone acerca de las tesis que defiende Theiler. Sin ser inverosímiles, permanecen en un terreno altamente conjetural. No es imposible en sí mismo que Diógenes, dados sus intereses fisiológicos y tal vez médicos, haya intentado algunas explicaciones teleológicas del cuerpo humano (antes que de los fenómenos naturales); pero es sugestiva la ausencia de ellas en la doxografía que nos informa sobre esas cuestiones. Más aún, las explicaciones de los sentidos que nos transmite Teofrasto (texto núm. 48) tienen un carácter más bien «mecanicista», apenas atenuado por la indicación de que «lo que percibe es el aire interior, pues es una pequeña parte del dios»: todo esto hace recordar el reproche que Platón, en el *Fedón*, dirige a Anaxágoras. Schumacher, pág. 163, encuentra en los frs. 3 (= texto núm. 75) y 4 (texto núm. 76) un ataque a las explicaciones mecanicistas en general y a Anaxágoras en particular. Los pensadores del siglo v —al menos hasta su mitad, o poco más— viven en un clima de mayor seguridad (intelectual e histórica) que el del siglo siguiente, y si postulan una teleología —en los ámbitos teológico y cosmológico— no necesitan probarla y comprobarla a cada paso. La teleología socrático-platónica, en cambio, tiene orígenes y alcances muy distintos (cuestión que trataremos en la nota 26).

23 Los manuscritos traen la palabra *éthos* («costumbre») en vez de *theós* («dios»), por transposición de las dos primeras letras. La corrección, propuesta por Usener, tiene amplio respaldo en el contexto y la doxografía.

24 La presentación del Aire como dios tiene la solemnidad estilística de un himno.

Es Jaeger, *Teología*, págs. 247 y sig., quien subrayó acertadamente el carácter himnódico del pasaje, con su repetición de formas de la palabra *pâs* («todo») al comienzo de cada uno de los predicados divinos. La línea conceptual, dice Jaeger, págs. 205 y sigs., sigue el modelo de Anaximandro, el primero que, habiendo hallado una primera causa o primer principio del ser —al que se llega por investigación racional— cuyos predicados son los mismos que los que la antigua fe atribuye a los dioses, lo identifica con «lo divino». Analizando el pasaje de Aristóteles, *Fís.* III 4, 203b (12 A 15 = tomo I, texto núm. 129), Jaeger ve en Anaximandro también el origen de la disposición estilística, que Diógenes retoma y amplifica. Aparte de la posible textualidad de algunas expresiones para Anaximandro, no vemos en el pasaje de Aristóteles elementos suficientes como para reconstruir la *forma* de su frase. Diógenes adjudica a su dios predicados ya usados por otros pensadores (a Anaximandro habría que añadir Anaxágoras y Heráclito, K-R, pág. 437), pero la forma en que los enuncia es un logro de su talento de escritor. Jaeger proyecta sobre Anaximandro la estructura que halla en sus minuciosos análisis estilísticos del fragmento de Diógenes.

25 Si el Aire, alterándose, da lugar a las cosas singulares, como dios e inteligencia ordenadora es omniabarcante. Lo divino es inmanente al mundo, pero, considerado precisamente bajo su aspecto de divinidad, goza de una suerte de trascendencia, que es la del todo respecto de las partes.

Más que de un panteísmo podría hablarse, usando una palabra de Krause, de un «panenteísmo»; cada cosa, *en tanto singularidad*, no es un pedazo del dios, sino que éste, que más que sustancia es proceso animador, «llega» a las cosas y éstas «participan» de él. Desde este punto de vista, el Aire se contrapone a las cosas perecederas que están en ese proceso (texto núm. 17). Es notable que cuando se refiere al aire (*aḗr*, masculino) como dios (aquí y en el texto núm 17), Diógenes usa el género neutro, como si se tratara de ese aspecto de «lo divino» en él.

Guthrie, II, págs. 369 y 374, infiere del fr. 5 que «la forma más pura del aire, que es inteligencia cabal y Dios, es más cálida que la que proporciona vida y poder de cognición menos perfectos a los animales y a nosotros mismos». No compartimos esto, si significa que Diógenes aísla una porción del aire, dotada al máximo de calidez e inteligencia (¿el «aire junto al sol»?), y la opone al resto como dios. (Así presenta a «lo cálido», sin embargo, el tratado hipocrático *Sobre las carnes* 3 = 64 C 3, considerado un eco de Diógenes.) Si admitimos que es posible que, en la concep-

16 (64 A 19) TEOFR., *De Sens.* 42: El aire interior [al cuerpo] percibe, pues es una pequeña parte del dios [26].

ción de Diógenes, una mayor calidez implicara mayor «activación» de la inteligencia y divinidad del aire (presentes también en sus otras manifestaciones). Esto no está en el texto, pero podría inferirse de él, como puede inferirse, a la inversa —ya que el aire-dios «llega a todo y está presente en todo»— que en lo inanimado hay también un resto de esas cualidades. Pero no hay en Diógenes ninguna afirmación semejante a la que cierra el fr. 110 de Empédocles, que atribuye a todas las cosas alguna participación en la consciencia.

[26] Esta frase de Teofrasto es uno de los puntos de apoyo (THEILER, págs. 21-22) para atribuir a Diógenes otro argumento que figura en los pasajes de Jenofonte comentados en la nota 22. En *Mem.* I 4, 8, Sócrates arguye que, así como en nuestro cuerpo hay una pequeña parte de toda la tierra, el agua, etc., que existen en el universo, no es posible que el alma del hombre sea el único ámbito en que se da la inteligencia; de donde se concluye la existencia de una inteligencia cósmica, responsable del orden universal. El mismo argumento aparece en PLATÓN, *Fil.* 28c-30c, especialmente 29a y sigs., atribuido a «los predecesores». La fuente común sería Diógenes.

JAEGER, *Teología*, pág. 169; THEILER, págs. 16 y sigs., 21 y sigs. De ello se desprende el paralelismo Dios-mundo / alma-cuerpo como macrocosmos y microcosmos. (Si negáramos la existencia del alma por no ser visible, tendríamos que atribuir al azar nuestra propia actividad deliberada y consciente: *Mem.* I 4, 9.)

En la n. 22 consideramos la propuesta de Jaeger, que en cierto modo hace de Diógenes el puente entre Anaxágoras y Sócrates, desde el punto de vista de la explicación teleológica de los fenómenos particulares, que se exige en *Fedón* 97c y sigs. Para situar a Diógenes en el marco de su propia época, como pedimos en la Introducción, es necesario plantear más en general la relación de su teleologismo con el socrático-platónico. La idea de finalidad, en filósofos como Anaxágoras y Diógenes, está introducida a partir del orden cósmico como manifestación de la actividad e inteligencia de lo divino. Esto supone que ese orden —dentro del cual está el hombre, aunque no haya sido planeado para

17 SIMPL., *Fís.* 153, 17-22: Es extraño que, tras decir que las otras cosas se generan por alteración a partir de él, no obstante lo declare eterno, cuando afirma: «Y precisamente esto es un cuerpo [27] eterno e inmor-

él, como entiende Zafiropoulo con respecto a Diógenes— *se realiza efectivamente.* El teleologismo en la socrática, y en especial en Platón, tiene en cambio raíces en el terreno ético-político —y en la experiencia del *oscurecimiento* del orden en ese ámbito—; por lo tanto es la postulación de un sentido que *no está realizado* (y menos «naturalmente»: si es Diógenes el aludido en *Fedón* 96b —con la mención del aire como causa del pensar—, queda clasificado entre los «investigadores de la naturaleza» que no satisficieron, ni podían satisfacer, al filósofo cuya evolución intelectual Platón describe en la figura de Sócrates). El hombre no puede ser el beneficiario pasivo de un orden no realizado; en todo caso, ha de esforzarse en realizar ese orden, que no es generado por él: el orden es nuevamente «lo divino» (desde el Apolo de la *Apología de Sócrates* hasta el dios, medida de todas las cosas, de *Leyes* 716c); pero lo divino está captado, si no como ausencia, sí como inadecuación de la realidad con su perfección, y por lo tanto, como una tensión ínsita en ella. El finalismo de Diógenes, en cambio, participa del «optimismo» de su época, y por eso es un supuesto y no una exigencia. El siglo V forja la idea de finalidad, que prepara el terreno del socratismo en la medida en que va a resultar condición esencial para el desarrollo de la nueva problemática, que sin embargo está en otro terreno y otro nivel. Que un Platón haya retomado argumentos de un «antecesor» como Diógenes, ubicándolos en su propio marco, es muy posible. Claro está, la posibilidad (como en el caso de lo tratado en la nota 22) no resuelve el problema de sacar de lo conjetural la autenticidad de su atribución a Diógenes.

[27] Diógenes es explícito al declarar a su divinidad inteligente un cuerpo, *sôma.*

Si Anaxágoras no logró una distinción neta entre lo «material» y lo «espiritual» (que no se produce hasta Platón), Diógenes no ha tenido problema en introducir las características del Intelecto en algo definidamente somático. JAEGER, *Teología*, pág. 166, señala que el monismo de Diógenes supera las dificultades que en Anaxágoras supone la separación del Intelecto y las cosas, en cuanto a la acción orde-

tal; en cambio, de las otras cosas, unas nacen y otras mueren». Y en otros [pasajes]: «Pero me parece que esto es evidente: que es grande, fuerte, eterno, inmortal y conocedor de muchas cosas».

18 (64 A 8) CIC., *De nat. deor.* I 12, 29: ¡Cómo! El aire, al cual Diógenes de Apolonia considera dios, ¿qué sensibilidad puede tener, o qué forma de dios?

19 (64 A 8) AG., *Civ. Dei* VIII 2: También Diógenes, el otro discípulo de Anaxímenes[28], dijo, por cierto, que el aire es la materia de las cosas, de la cual todas se generan; pero que posee una razón divina, sin la cual nada hubiera podido generarse de él.

20 (64 A 8) FILÓD., *De Piet.* 6b: Diógenes alaba a Homero como a alguien que ha hablado sobre lo divino de un modo no mítico sino verdadero. En efecto, afirma que él [Homero] cree que Zeus es el aire, puesto que dice que Zeus conoce todo[29].

---

nadora de aquél sobre éstas. Indica también (pág. 251) que tal vez Anaxágoras mismo sugirió a Diógenes la identificación del Intelecto con el aire: véanse los frs. 1 y 2 de Anaxágoras, y en el tomo II la nota 58 a «Anaxágoras».

La última frase de esta cita (fr. 7) puede traducirse —si se elige una corrección alternativa del texto— «y por él [el aire], algunas cosas nacen y otras mueren».

28 El primer discípulo es Anaxágoras. D. L. trae también esta doble relación de maestro a discípulo (texto núm. 1 y nota 2; tomo II, texto núm. 633).

29 Puede conjeturarse aquí una interpretación alegórica (como conceptos cosmológicos) de los dioses tradicionales.

Ya lo notó ZELLER, pág. 263, n. 2, y añade que no hay mucha base para asegurarlo. En efecto, no tenemos ninguna otra noticia de lo que pensaba Diógenes de los dioses tradicionales. Diels agregó, como otro intento de «desmitologización», la etimología que trae el texto núm. 60.

21 (64 C 2) ARISTÓF., *Nubes* 264-266:

SÓCRATES.—

Oh señor soberano, Aire inconmensurable, que tienes
[la tierra suspendida,
y Éter brillante, y venerables y divinas nubes, que
[arrojáis rayos y truenos,
levantaos, mostraos al pensador, oh señoras, suspendi-
[das ⟨en el aire⟩.

22 ARISTÓF., *Nubes* 627:

SÓCRATES.—

¡Por la Respiración, por el Espacio, por el Aire![30].

---

30 La teología del Aire fue, sin duda, el aspecto que más impresionó a los contemporáneos de Diógenes.

Aunque la consideramos una concepción «presocrática» y «cosmológica», el aire-inteligencia-dios, manifestado en la razón humana, que forma parte de él, entra perfectamente en el clima intelectual de la edad de la sofística. Así lo muestran sus ecos en la escena (THEILER, págs. 7 y sigs.). En primer lugar, la parodia de Aristófanes en las *Nubes*. Eurípides parece haber hecho profesar a algunos personajes la teología de Diógenes. En este sentido DK cita como imitación (64 C 2) la famosa plegaria de Hécuba en *Troyanas*, 884-888: «Oh sostén de la tierra, que tienes tu asiento sobre la tierra, quienquiera que tú seas, difícil de conocer, Zeus, seas la necesidad de la naturaleza o la mente de los mortales, a ti dirijo mi ruego: pues tú, yendo por un camino silencioso, conduces todas las cosas de los mortales según justicia». Aristófanes se habría burlado de Diógenes y Eurípides juntos, en *Ranas* 892 y sigs., donde Eurípides, invitado por Dioniso a dirigirse a sus «dioses particulares», invoca a «éter, alimento mío y pivote de la lengua, y Comprensión, y narices de buen olfato...». En *Tesmoforias* 272, Aristófanes presenta a Eurípides jurando por el «éter, habitación de Zeus», y el escoliasta atribuye el verso a su tragedia *Melanipa* (cf. THEILER, págs. 9 y 30). La teología de Diógenes repercute además —en un terreno científico— en

23 (64 A 8) AECIO, I 7, 17: Diógenes, Cleanto y Enópides [afirman que dios] es el alma del mundo[31].

d) *Multiplicidad de mundos.*

24 (64 A 1) D. L., IX 57: Tenía estas opiniones... que hay mundos infinitos y vacío infinito.

25 (64 A 10) AECIO, II 1, 3: Anaximandro, Anaxímenes, Arquelao, Jenófanes, Diógenes, Leucipo, Demócrito y Epicuro dicen que, en cada ciclo mundos infinitos [se generan y perecen] en lo infinito.

26 SIMPL., *Fís.* 1121, 12-15: Cuantos conciben al mundo único engendrado y perecedero afirman que siempre hay un mundo, pero sin embargo no siempre el mismo, sino que se engendra [uno] distinto en momentos distintos, según ciertos períodos de tiempo; como Anaxímenes, Heráclito y Diógenes, y posteriormente los estoicos.

27 (64 A 10) AECIO, II 4, 6: Anaximandro..., Diógenes, Leucipo, dicen que el mundo es perecedero[32].

---

los autores hipocráticos (*Sobre la respiración* 3 = 64 C 2, *Sobre las carnes* 2 = 64 C 3; JAEGER, *Teología*, pág. 248; *Sobre la enfermedad sagrada* 16-17 = 64 C 3a). El fr. 91 (64 C 4) de Filemón, poeta cómico del siglo IV, donde el Aire, «que podría llamarse también Zeus», se presenta en persona y explica su omnisapiencia por su omnipresencia, muestra cómo perduró la vigencia de estas ideas —para no mencionar (con THEILER, págs. 57 y sigs.; vía Jenofonte) sus ecos en la Estoa. Sin embargo, sería prudente no exagerar la presunta influencia directa de Diógenes. «Muchas de sus ideas formaban parte del clima intelectual del siglo V, y no se originaron en él» (GUTHRIE, II, pág. 380). Cf. SCHUMACHER, pág. 164.

31 La terminología y la concepción son estoicas. La doxografía apenas vale como un testimonio indirecto de la animación del mundo por lo divino.

32 Teofrasto, o los doxógrafos en base a él, han clasificado

e) *Formación del cosmos.*

28 (64 A 6) PS. PLUT., 12: Diógenes de Apolonia... describe así la formación del mundo: estando el todo moviéndose y volviéndose raro en un lado y denso en el otro, allí donde lo denso se juntó en masa compacta se originó ⟨la tierra⟩, y de igual manera las cosas restantes, según la misma razón; las [partes] más ligeras, tomando posición arriba, produjeron el sol[33].

29 (64 A 1) D. L., IX 57: El aire, al condensarse y enrarecerse, es generador de los mundos; nada se genera a partir del no ser ni perece en el no ser [según Diógenes][34].

---

a los distintos filósofos según su opinión (real o forzada) acerca de la unidad o pluralidad de mundos (ver en el tomo I la nota 67 a «Tales, Anaxim. y Anaxím.»). No creemos que Diógenes se haya planteado la cuestión.

En el texto núm. 24, D. L. reúne las dos ideas atomistas del vacío y los mundos infinitos. En el núm. 25 Aecio agrega a la lista a Diógenes y los otros cuatro, entre los cuales la mención de Jenófanes es particularmente absurda. Este texto pone a Diógenes entre quienes sostienen mundos infinitos coexistentes en el espacio y sucesivos en el tiempo; para Simplicio, en cambio (que comenta a ARISTÓTELES, *Fís.* 250b y sigs.), esto es propio de Anaximandro, los atomistas y Epicuro, mientras Diógenes (en el texto núm. 26) está entre los que afirman un mundo único, pero no eterno (como Aristóteles y Platón), sino sucesivamente renovado. Todavía otra doxografía de Aecio, que no recogemos (II 1, 6 = 64 A 10) le adjudica, junto con Meliso, la opinión de que «el todo es infinito, pero el mundo es limitado». Como se ve, la confusión no puede ser mayor.

33 Los manuscritos no mencionan a la tierra, incluida en el texto por Diels y Kranz mediante diferentes enmiendas. Nuestra traducción sigue al último. En el «juntarse lo denso en una masa» (otro lugar corrupto) las palabras que ambos conjeturan tiene la idea de «enrollarse». Véase el texto 36 y su nota, y compárese con Anaxágoras, fr. 15.

34 Lo último es una afirmación eleática demasiado amplia; si se le quiere adjudicar algún sentido, puede ser, por el con-

30 (64 A 11) AECIO, II 8, 1: Diógenes y Anaxágoras afirmaron que, después de que el cosmos se solidificó y los animales salieron de la tierra, el cosmos se inclinó espontáneamente hacia su parte del mediodía, tal vez por previsión, para que algunas partes del cosmos se volvieran inhabitables y otras habitables, según el enfriamiento, la inflamación y la buena temperatura [35].

IV. ASTRONOMÍA [36].

a) *Naturaleza de los astros.*

31 (64 A 12) AECIO, II 13, 5-6: Diógenes dice que los astros son como piedra pómez, y los considera respiraderos del cosmos; agrega que están inflamados [37] y que, junto con los astros visibles, giran piedras oscuras y por esto sin nombre, así como que muchas veces caen sobre la tierra y se apagan ⟨habiéndose inflamado al caer⟩, como el astro de piedra que cayó, con aspecto ígneo, en Egospótamo [38].

32 (64 A 13) AECIO, II 20, 10: Diógenes dice que el sol es como piedra pómez, y que en él se fijan rayos [que proceden] del éter [39].

33 (64 A 13) AECIO, II 23, 4: Diógenes dice que el sol se apaga por el frío que cae sobre el calor.

34 (64 A 14) AECIO, II 25, 10: Diógenes dice que la luna es una antorcha con aspecto de piedra pómez.

---

texto (la doxografía continúa en el texto núm. 36) que tenga un alcance cosmológico.

ZELLER, pág. 260, n. 1, pensaba que en el fr. 2 está presupuesta la doctrina de que nada viene de la nada ni se pierde en la nada; pero que es imposible decidir si Diógenes expresó tal principio.

35 Nuevamente una doctrina que es atribuida también a Anaxágoras. Véase, en el tomo II, el texto núm. 760 y la nota 75.

No está claro si lo que se inclina es la tierra o la esfera celeste. El «tal vez por previsión» sería una conjetura del doxógrafo para introducir la explicación que sigue (ZELLER, pág. 266, n. 6); resulta curioso —desde un punto de vista teleológico— que la distribución de los climas suceda después, y no antes del nacimiento de los animales.

36 La astronomía de Diógenes, en la medida en que podemos reconstruirla pòr estos sintéticos y confusos testimonios, no ha tenido mucho valor.

El único aporte seguro que podemos discernir es la teoría de que los astros están formados de una materia semejante a la piedra pómez, que no es más que una modificación (desacertada) de las ideas de Anaxágoras, a quien Diógenes, en estos temas, parece tener siempre presente. Se ha intentado armonizar los datos para sacar de ellos un sistema cosmológico más o menos coherente; pero nos parece un trabajo inútil, dado el escaso valor de los testimonios en que hay que apoyarse.

37 La concepción de los astros similares a piedra pómez e inflamados deriva de las piedras ígneas de Anaxágoras; la elección del material está en función de su liviandad y porosidad, para que el fuego interior pueda brillar (GUTHRIE, II, pág. 370), o bien puedan ser penetrados por el fuego (K-R, pág. 439) o el éter (texto núm. 32). Si esto no significa una suerte de absorción de aire cálido, no se ve cómo puede relacionárselo con la función de «respiraderos del cosmos», noción que parece similar a la que encontramos en Anaximandro.

38 La noticia del meteorito de Egospótamo proviene de Anaxágoras (tomo II, textos 734-737).

Se trataría de piedras distintas de los astros, no porosas, y por ello se inflamarían sólo al caer sobre la tierra, donde se apagan. Diógenes seguiría a Anaxímenes (BURNET, *EGP*, pág. 357) o a Anaxágoras (ZELLER, pág. 268). KIRK (K-R, páginas 439 y 155 y sigs.) supone original de Diógenes la inferencia de la existencia de meteoritos a partir del dato de Egospótamo; el doxógrafo la habría proyectado en Anaxímenes (tomo I, texto núm. 216); pero eso ha sucedido más bien con doctrinas de Anaxágoras.

39 No sabemos si esto es algo así como la previsión de la extinción del astro, o —como conjetura GUTHRIE, II, pág. 370— sucede cada noche, o bien —ZAFIROPOULO, pág. 65— en los eclipses.

35 (64 A 15) AECIO, III 2, 8: Diógenes dice que los cometas son astros.

b) *Forma y posición de la tierra.*

36 (64 A 1) D. L., IX 57: Diógenes... tenía estas opiniones: que la tierra es redonda[40], sostenida en el centro, y su constitución se debe al movimiento circular que procede del calor y a la solidificación causada por el frío[41].

37 (64 A 16a) ESC. a BAS.: Diógenes de Apolonia dice que la tierra es sotenida por el aire[42].

V. METEOROLOGÍA.

a) *Truenos.*

38 (64 A 16) AECIO, III 3, 8: Diógenes dice que la caída de fuego sobre una nube húmeda produce un trueno por la extinción [del fuego], y el relámpago con el resplandor; también el viento es concausa.

40 La palabra *strongýlēn* no permite decidir si la tierra es concebida esférica o —lo más probable— como un disco o cilindro.

41 La idea del torbellino procede de Anaxágoras. DK II, pág. 67, relaciona con esta doxografía y la del texto núm. 28 el verso 828 de *Nubes*, «Reina el torbellino, que ha expulsado a Zeus».

42 La idea de la tierra en el centro del universo remonta a Anaximandro. Diógenes, siguiendo a Anaxágoras, piensa que está sostenida por el aire.

El escolio que le atribuye esto es tardío, pero la idea aparece varias veces en escritos donde se ha visto la influencia de Diógenes: en las *Nubes*, verso 264 (texto núm. 21), en las *Troyanas* de Eurípides (citado en nota 30); en el tratado *Sobre la respiración*, «la tierra es asiento del aire, y éste soporte de la tierra».

39 (64 A 16) SÉN. fil., *C. N.* II 20: Diógenes de Apolonia dice que algunos truenos se producen por el fuego, otros por el viento. El fuego produce los que él mismo precede y anuncia; el viento, los que resuenan sin resplandor[43].

b) *El mar y la humedad primitiva.*

40 (64 A 9) ARIST., *Meteor.* II 2, 355a: En el mismo absurdo incurren éstos y los que afirman que al principio también la tierra era húmeda, y al calentarse por la acción del sol [la parte] del cosmos que rodea a la tierra, se generó aire y el cielo entero se acrecentó [con él], y que éste [el aire] ocasiona vientos y produce las rotaciones de él ⟨esto es, del sol⟩.

41 (64 A 17) ALEJ., *Meteor.* 67, 1: [Aristóteles] dice acerca de los físicos: éstos describen la génesis del mar, pero no dicen que es inengendrado por tener sus propias fuentes, como los teólogos; en efecto, algunos de ellos [esto es, de los físicos,] dicen que el mar es un resto de la humedad primitiva; pues ⟨en un comienzo⟩ el lugar que rodeaba a la tierra era húmedo, y desde entonces algo de la humedad se va evaporando por la acción del sol, y de ésta [humedad] se generan vientos y [las] revoluciones del sol y de la luna, como si a causa de estos vapores y exhalaciones también éstos produjeran sus revoluciones, girando alrededor de estos ⟨vapores⟩, allí donde se produce abundancia de la [humedad] para ellos. Y algo de esta [humedad], que permaneció en los lugares huecos de la tierra, es mar. Y por esto disminuye, al ser continuamente secado por el sol, hasta que alguna vez, al fin, estará seco [del todo]. Fueron de esta opinión, según refiere

43 La explicación es de una cómoda hibridez. El texto de Séneca explica la frase final del de Aecio.

Teofrasto, Anaximandro y Diógenes. Diógenes da también esta causa de su salobridad: que el sol hace subir lo dulce; lo que queda y permanece resulta ser salado[44].

42 (64 A 18) SÉN. fil., *C. N.* IVa 2, 28-29: Dice Diógenes de Apolonia: el sol arrebata hacia sí la humedad; a ésta, la tierra desecada la extrae del mar o de las otras aguas. No puede suceder, sin embargo, que una tierra sea seca y otra rebose [de humedad]; pues todo es poroso y está comunicado entre sí, y lo seco [la] toma de lo húmedo. De otro modo, si la tierra no recibiese algo ⟨de líquido⟩, se hubiese secado [por completo]. Por lo tanto, el sol atrae [la humedad] de todas partes, pero especialmente de aquellas que castiga más; y éstas son las meridionales. La tierra, cuando se seca, atrae hacia ella más humedad. Así como en las lámparas el aceite fluye hacia donde se quema, el agua se inclina hacia donde la fuerza del calor y de la tierra ardiente la llaman. ¿De dónde, pues, [la tierra] la extrae? Evidentemente, de aquellas partes en donde siempre es invierno: las septentrionales desbordan [de agua]. Por esto el Ponto fluye continua y rápidamente hacia el mar inferior —no como los otros mares, con mareas alternadas en una y otra dirección—, inclinado siempre con impetuosidad hacia una sola parte. Porque si por estos caminos no se restituyera fácilmente [la humedad] a cada [parte] donde sobra no saliera afuera, ya estaría todo o bien seco o bien inundado.

44 Estos textos aluden a procesos meteorológicos más bien que cosmológicos.

Véase en el tomo I la nota 82 de pág. 126, y el texto núm. 176, que completa los pasajes aristotélicos que comenta Alejandro.

c) *Crecidas del Nilo.*

43 (64 A 18) SÉN. fil., *C. N.* IVa 2, 30: Se podría preguntar a Diógenes por qué, si todo está perforado y comunicado entre sí, los ríos no son más grandes en verano en todos los lugares: «El sol calienta más a Egipto, y por eso el Nilo crece más».

44 (64 A 18) ESC. a APOL. Rod., IV 269: Diógenes de Apolonia dice que el agua es arrebatada del mar por el sol, y es entonces precipitada en el Nilo; pues cree que el Nilo crece en el verano porque el sol revierte en él las humedades [que evapora] de la tierra[45].

VI. MINERALOGÍA.

45 (64 A 33) ALEJ., *Cuest.* II 23: (Acerca de la piedra de Hércules [el imán], por qué atrae al hierro.) Diógenes de Apolonia dice que todos los [metales] dúctiles dejan salir una cierta humedad innata en ellos y que [también la] absorben de afuera, unos más y otros menos; pero dejan salir más el bronce y el hierro, de lo cual es prueba que algo de ellos se quema y consume en el fuego, y que, untados con vinagre y aceite

45 El escoliasta de Apolonio de Rodas debe de transmitir mal la explicación de Diógenes, porque lo que nos dice no es ninguna explicación: el problema, justamente, es que el Nilo crezca en un clima extremadamente cálido y además sin lluvias, que es lo que puede entenderse por «revierte (*kataphéresthai*) las humedades». Más coherente es lo que se infiere de Séneca: según el postulado equilibrio en la cantidad de agua entre las distintas partes de la tierra, el Nilo crece precisamente porque Egipto es más seco (suponemos que el agua proviene de las perforaciones subterráneas). La continuación del texto está profundamente corrupta.

La teoría de Diógenes es un retroceso respecto de Anaxágoras, quien había intuido la explicación correcta (tomo II, texto núm. 787).

se herrumbran: les sucede esto porque el vinagre les absorbe la humedad. Pues aquél, el fuego, quema lo que rezuma del [hierro], y este otro [el vinagre], penetrando por todas partes, absorbe y consume la humedad [que hay] en ellos. En tanto, pues, que el hierro absorbe lo húmedo y deja salir más [de lo que absorbe], la piedra, que es más porosa que el hierro y más terrosa, absorbe más lo húmedo del aire circundante que [lo que] deja salir; absorbiendo, pues, lo que le es afín, lo recibe en ella, y rechaza lo que no le es afín. El hierro es afín a ella, por eso absorbe lo [húmedo] de él y lo recibe en ella, y, al atraer a esto, arrastra también al hierro, pues atrae a la humedad toda junta; en cambio, el hierro nunca atrae a la piedra, ni el hierro es poderoso como para poder recibir toda junta la humedad de ella[46].

VII. El alma: las sensaciones y el pensamiento.

a) *El aire como alma de los hombres y animales.*

46 (64 A 20) Arist., *Del alma* I 2, 405a: Diógenes, como también algunos otros, dice que [el alma es] aire, pues cree que éste es el principio y lo compuesto de partes más sutiles. Y por esto el alma conoce y mueve: como es lo primero y de esto [proceden] las restantes cosas, conoce; y como es lo más sutil, es capaz de mover[47].

46 Diógenes atribuye a los metales y piedras una suerte de respiración (de vapores o secreciones húmedas), que le sirve para dar una explicación del magnetismo similar a la de algunos fenómenos psíquicos. Ver la nota 65.

47 Esto no es más que el esquema en que Aristóteles, en *Del alma* I 2, hace encajar las opiniones de sus predecesores: la función motora del alma se explica por su sutileza, que le permite penetrar y mover; por otra parte, todos los que subrayaron la función cognitiva identificaron el alma con los respectivos principio o principios.

47 Simpl., *Fís.* 152, 16-153, 13: Agrega que también los hombres y los demás animales viven y tienen alma e inteligencia a partir de este principio: «Además de ésas, hay también estas importantes pruebas [de que el principio es inteligente]: en efecto, los hombres y los demás animales viven, puesto que respiran, por el aire, y éste es para ellos alma e inteligencia, como se habrá de mostrar claramente en esta obra; y si éste les es retirado, mueren, y la inteligencia [los] abandona»[48]. Poco después agrega claramente: «Y me parece que lo que tiene inteligencia es lo que los hombres llaman aire, y que todos son gobernados por él y domina todas las cosas... Y el alma de todos los animales es lo mismo, aire más cálido que el [aire] exterior en el cual vivimos, pero mucho más frío que el que está junto al sol. Este calor no es igual en ninguno de los animales —puesto que ni siquiera [es igual] en ninguno de los hombres entre sí—, pero no difiere en mucho, de modo que ⟨en cuanto al grado de calor, los animales⟩ son más o menos semejantes. Por cierto, ninguna cosa de las que se alteran puede llegar a ser exactamente igual a otra, sin convertirse en lo mismo. Como la alteración es, pues, múltiple en modos, los animales son también muchos y múltiples en modos, y no son semejantes entre sí ni en cuanto al aspecto ni al modo de vida ni a la inteligencia, debido a la cantidad de las alteraciones. Sin embargo, todos viven, ven y oyen por

48 La antigua identificación del principio de la vida (*psychê*, «alma») con la respiración está en la base de la doctrina del Aire. La «inteligencia» (*nóēsis*) abarca todos los fenómenos psíquicos, y en primer lugar la capacidad de percibir, de tener sensaciones, común al hombre y a los animales, que sólo en ciertas condiciones se eleva a inteligencia propiamente humana: véase la nota 61.

medio de lo mismo, y el resto de la inteligencia la tienen todos desde lo mismo».

b) *El aire, los sentidos y la inteligencia.*

48 (64 A 19) TEOFR., *De Sens.* 39-45: Diógenes atribuye los sentidos al aire, tal como lo hace también con la vida y con el pensamiento. Por ello también parece que piensa [que los sentidos actúan] por causa de la semejanza, pues no existirían el actuar y el padecer, si todas las cosas no derivaran de una sola[49]. El olfato [se produce] por el aire que circunda al cerebro, pues este [aire] es compacto y proporcionado al olor; porque el cerebro mismo es ligero de consistencia también en cuanto a las venas, y es muy sutil en aquellas en las que la disposición es desproporcionada, y no se mezcla con los olores. De modo que si alguien contara con una [disposición] proporcionada en la mezcla, evidentemente percibiría[50].

La audición [se produce] cuando el aire que está en los oídos, movido por el [aire] exterior, se transmite hacia el cerebro. La visión [tiene lugar] cuando, al reflejarse las cosas en la pupila y mezclarse ésta con el aire interior, produce una percepción. Una prueba de

49 Teofrasto impone a Diógenes categorías que toma de Aristóteles.
Las sensaciones, ¿se producen por lo semejante o por lo contrario?, es la pregunta general que Teofrasto les hace responder a los filósofos en el *De Sensibus* (cf. el texto núm. 666 del tomo I). El principio de que lo semejante conoce a lo semejante (atenuado por el prudente «parece que piensa») está inferido, aquí, de la aclaración siguiente, que no comenta a Diógenes sino a Aristóteles. Ver nota 16.

50 El texto de Teofrasto presenta problemas a cada paso, y algunos pasajes, como éste, deben ser reconstituidos en base a conjeturas. Seguimos la enmienda de Diels, que tampoco es del todo clara.

esto: si se genera una inflamación de las venas, no se mezcla con el [aire] interior, ni hay visión, aunque igualmente exista el reflejo. El gusto [se produce] en la lengua, por lo blando y relajado [de su contextura]. Acerca del tacto no da precisiones, ni dice cómo [se produce] ni de cuáles [órganos] es [propio]. Pero después de esto trata de decir por qué ocurre que las percepciones sean más precisas, y de cuáles ⟨seres vivos son así⟩.

Así, pues, el olfato —dice— es más agudo en los que tienen menos aire en la cabeza, porque se mezcla muy rápidamente y, además de esto, si llega a través de [un conducto] más largo y estrecho, pues así el discernimiento es más rápido. Por esto algunos animales son de mejor olfato que los hombres. Sin embargo, si el olor es proporcionado al aire en relación con la mezcla, el hombre puede percibir lo mejor posible[51]. El oído más agudo es propio de aquellos cuyas venas son sutiles, ⟨y en los que también el conducto hacia la percepción, y en el oído, es⟩ breve[52], delgado y directo, y además tienen la oreja derecha y grande; porque el aire movido en las orejas mueve al [aire] interior. En cambio, si [las orejas] son más anchas, al moverse el aire se produce un zumbido, y el sonido es inarticulado, por no encontrarse con [aire] en reposo.

51 La idea de proporción (o «simetría») pudo ser sugerida por Empédocles.
A Diógenes, ¿o a Teofrasto (K-R, págs. 441 y sigs.), que acaba de exponer las opiniones de aquél? Pero, con esa palabra u otra, la proporción parece haber cumplido un papel en la teoría de la percepción de Diógenes. La «mezcla» es sin duda una noción propia de esa teoría.

52 Texto corrupto. Seguimos la variante de Philipson y Stratton, que rechazan la enmienda de Diels. Según esta última: «y de aquellos que, lo mismo que para el olfato, para el oído también tienen una perforación breve...».

Poseen vista muy aguda los [animales] que tienen el aire [interno] y las venas sutiles —como sucede con los demás [sentidos]—, y los que tienen el ojo más brillante. El color contrario [al del ojo] se deja ver mejor: por esto los de ojos negros ven mejor durante el día, y los [de ojos de color] contrario, de noche[53]. Una prueba de que es el aire interior el que percibe —pues es una pequeña parte del dios— es que muchas veces, cuando tenemos la mente en otras cosas, ni vemos ni oímos[54].

El placer y el dolor se producen de esta manera: cuando el aire se mezcla en cantidad con la sangre y [la] aligera, actuando de acuerdo con su naturaleza y atravesando todo el cuerpo, [se produce] el placer; cuando [actúa] contra su naturaleza y no se mezcla, al condensarse la sangre y volverse más débil y espesa, [se produce] el dolor. Del mismo modo [se producen] la audacia, la salud y sus contrarios. [El órgano] que mejor discierne el sabor[55] es la lengua, porque es el más relajado y blando, y todas las venas llegan a ella[56]. Por esto los enfermos presentan en ella muchos síntomas, y los colores de los demás animales también

53 La misma observación en Empédocles. Pero Diógenes no la fundamenta, o Teofrasto no nos informa de los detalles.

54 «De lo cual se puede entender fácilmente que es el alma la que ve y oye, y no aquellas partes que son como ventanas del alma» (CICERÓN, *Tusculanas* I 20, 46); o, en otros términos, se trata de una aproximación «a la distinción entre un suceso físico y uno psicológico» que lleva a cabo Aristóteles (GUTHRIE, II, pág. 375).

55 Ver la nota 18.

56 La importancia que se da a las venas y su sutileza sugiere —aunque en el texto no esté claro cómo— que en las distintas percepciones interviene el aire transportado por la sangre. Pese a la brevedad con que se menciona a la salud, el contexto, que —junto con el placer y ciertos estados de ánimo positivos— la explica por el aireamiento y libre circulación de la sangre por el cuerpo, vale casi como una definición.

son significativos: según su variedad y cualidad, de tal modo serán reveladores[57]. Así, pues, y por ello se produce la sensación.

El pensamiento, como ya hemos dicho, [se produce] por el aire puro y seco, pues la humedad obstaculiza la mente. Por eso en los sueños, en las borracheras y en los excesos, hay menos pensamiento. Y la prueba de que la humedad hace perder el sentido, es que los demás animales tienen entendimiento más débil, porque respiran el aire que proviene de la tierra y comen alimento más húmedo. Los pájaros respiran [aire] más puro, pero tienen una naturaleza similar a la de los peces; pues tienen la carne compacta, y la respiración no circula a través de todo [el cuerpo], sino que se sitúa alrededor del abdomen; por eso digieren rápido el alimento, y por lo mismo carecen de inteligencia[58]. Contribuyen también algo a ello, además del alimento, la boca y la lengua; pues no pueden comunicarse entre ellos[59]. Las plantas, por no ser huecas y no poder recibir el aire, están completamente privadas de pensamiento.

Esta misma es la causa[60] por la cual también los niños carecen de pensamiento; poseen, en efecto, mu-

57 Texto corrupto. El sentido parece ser que los *colores* (véase el texto núm. 67) *de la lengua* indican las enfermedades (¿tal vez porque, al reunirse en ella todas las venas del cuerpo, manifiesta su estado general?), tanto en los hombres como en los animales. Véase SCHUMACHER, págs. 168 y 171.

58 Esta explicación tiene todas las características de una hipótesis *ad hoc* para salvar la dificultad.

59 Esta frase no se refiere a los pájaros, como puede parecer (por ej. GUTHRIE, II, págs. 374 y sig.), sino a todos los animales: respecto de ellos en general se habló del alimento como causa de la poca inteligencia.

60 No se trata de la misma causa que la de la ausencia de pensamiento en las plantas, sino de la causa de la inteligencia débil en los animales: humedad y circulación dificultosa del aire. Lo mismo vale para la causa del olvido, líneas abajo.

cha humedad, de modo que [el aire] no puede circular a través de todo el cuerpo, sino que queda separado en el pecho: por esto son tardos y faltos de inteligencia. Son coléricos, muy irascibles e inestables, porque el abundante aire es segregado de [sus cuerpos tan] pequeños. Y esto es también la causa del olvido: al no moverse [el aire] a través de todo el cuerpo, no se puede comprender. Una prueba: los que olvidan sienten la dificultad alrededor del pecho; cuando recuerdan, [el aire] se esparce y se siente alivio de la molestia [61].

---

61 Los dos últimos parágrafos de Teofrasto se ocupan de la *nóēsis* como inteligencia propiamente humana, pero en forma negativa, indicando más bien las causas de su ausencia o deficiencia: de ellas se infieren las condiciones requeridas para este grado más alto de la actividad mental. Estas condiciones están en relación con los tres pares de contrarios que el fr. 5 privilegia nombrándolos expresamente como alteraciones del aire: frío-cálido (no mencionados aquí; pero lo cálido es presupuesto de la vida psíquica); seco-húmedo (única indicación positiva: «el pensamiento se produce por el aire puro y seco»; la humedad lo obstaculiza); en reposo - en movimiento (también lo obstaculiza lo que impide la libre circulación del aire por el cuerpo).

La diferencia entre el hombre y los animales basada en la distinción entre sensibilidad e inteligencia parece remontarse a Alcmeón de Crotona, según un testimonio del mismo Teofrasto (tomo I, texto núm. 393). Esa distinción no aparece muy clara en Diógenes. De los dos factores que favorecen la inteligencia, la buena circulación de la sangre aireada (cf. texto núm. 52) es el mismo que interviene en las sensaciones. La pureza y sequedad del aire parece, en cambio, un factor específico; cf. textos núms. 54 y 55 y nota 65. Algo semejante en Heráclito (véase en el tomo I los textos de la sección «El alma y los elementos cósmicos», y la nota 95 a la pág. 377). El párrafo sobre los niños parece conectar ambos factores, ya que la humedad es lo que acumula el aire en el pecho (no se dice por qué). También el sueño, que Teofrasto atribuye a la humedad, es referido por el texto 51 a la misma causa circulatoria.

49 (64 A 21) Aecio, IV 16, 3: Diógenes dice que [la audición se produce] cuando el aire que hay en la cabeza es golpeado y movido por el sonido.

50 (64 A 22) Aecio, IV 18, 2: Diógenes dice que los zumos se difunden a causa de la porosidad y blandura de la lengua, y porque las venas, desde el cuerpo, se juntan en ella, absorbidos como por una esponja, hacia la sensación y lo hegemónico [62].

51 (64 A 29) Aecio, V 24, 3: Diógenes dice que si la sangre, al difundirse, llena por completo las venas y empuja al aire contenido en ellas hacia el pecho y por debajo del vientre, se produce el sueño, y el tronco se calienta. Si todo lo aéreo desaparece de las venas, sobreviene la muerte [63].

52 (64 B 6) Simpl., *Fís.* 153, 13-16: Indica... que los pensamientos se producen cuando el aire, con la sangre, llega a todo el cuerpo a través de las venas, en los [pasajes] en que refiere con precisión la anatomía de las venas.

53 (64 A 20) Aecio, IV 5, 7: Diógenes dice que [lo hegemónico del alma está] en la cavidad arterial del corazón, que está llena de aire [64].

---

62 «Lo hegemónico» (*tò hegemonikón*), como en el texto núm. 54, y en el 53 «lo hegemónico del alma», son términos estoicos.

63 Una doxografía de Aecio que no hemos recogido (IV 7, 1 = 64 A 20; tomo II, texto núm. 797, cf. su nota) atribuye a Diógenes, entre otros, la declaración de que el alma es «indestructible». Si el Aire es inmortal, no puede decirse lo mismo del alma individual de cada ser vivo, y tampoco del hombre; cf. el final del texto 46 (fr. 4).

64 La noticia de Aecio —si con los términos estoicos de «lo hegemónico del alma» se refiere a un centro de la percepción y la inteligencia— no tiene apoyo en los otros testimonios. Si Diógenes pensó en tal centro, tal vez lo habría situado en el

54 (64 A 30) AECIO, V 20, 5: Diógenes dice que éstos [—los animales—] participan de la inteligencia y del aire, pero como no piensan ni perciben, algunos por la densidad y otros por el exceso de humedad, se encuentran en una disposición semejante a la de los locos, porque lo hegemónico se ha salido de lugar.

55 (64 C 1) ARISTÓF., *Nubes* 225-236:

SÓCRATES.—

Camino por los aires y considero al sol.

ESTREPSÍADES.—

Entonces, desprecias a los dioses desde una canasta,
[y no desde la tierra, al menos.

SÓCRATES.—

En efecto, nunca hubiera llegado a conocer correcta-
[mente las cosas celestes

---

cerebro o en el aire que lo rodea, pero seguramente no en el corazón.

Teofrasto ubica el olfato en el aire que rodea al cerebro, rechazando, al parecer —el texto está corrupto— al cerebro mismo, el cual, en cambio, está dado como lugar de la audición. J. SCHUMACHER, pág. 166, opta por la primera alternativa para ubicar el órgano del pensamiento. Para los restantes procesos sensoriales y para el pensamiento las noticias no son claras, y la cuestión en conjunto tampoco lo es. El tratamiento hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*, en un pasaje que depende de Diógenes (16-17 = 64 C 3a), considera al cerebro, que es «lo que tiene mayor potencia en el hombre», como «intérprete» de lo que proviene del aire, que es «el que suministra el pensamiento (*phrónēsis*)». En todo el cuerpo hay algo de aire, y por lo tanto de pensamiento, pero el cerebro transmite la comprensión y dirige a los miembros.

si no hubiese suspendido la inteligencia y mezclado el
[pensamiento
sutil con el aire que le es semejante.
Si me hubiese quedado en tierra, observando desde
[abajo las cosas de lo alto,
jamás habría descubierto nada. La tierra, en efecto,
[atrae hacia sí, de modo violento,
la humedad del pensamiento:
es lo mismo que les sucede a los berros.

ESTREPSÍADES.—

¿Qué dices?
¿El pensamiento atrae la humedad de los
[berros?[65].

VIII. BIOLOGÍA ANIMAL Y VEGETAL.

a) *Descripción de las venas.*

56 (64 B 6) ARIST., *Hist. Animal.* III 2, 511b-512a: Diógenes de Apolonia dice esto: «Las venas, en los hombres, son así: hay dos que son más grandes; éstas se extienden a través del abdomen, a lo largo de la espina dorsal, una por el lado derecho y la otra por el izquierdo, hacia las piernas respectivas, y para arriba hacia la cabeza, a lo largo de las clavículas, a través de la garganta»[66].

---

[65] *Ikmás* es una palabra jónica para «humedad» (secreciones, emanaciones o vapores húmedos) que parece haber sido la usada por Diógenes, en relación con el verbo *hélkein* (atraer o aspirar). Cf. textos núms. 44, 45 y 48 (sexto párrafo = TEOFR., *De sens.* 44), donde esos términos podrían ser textuales. (En los dos últimos textos, *ikmás* aparece junto a su equivalente *hygrón*.)

[66] Ver este texto completo como núm. 78. Diógenes ignora la función del corazón, descubierta por Aristóteles (si no hay

b) *Naturaleza del semen.*

57 SIMPL., *Fís.* 153, 13-14: Y a continuación demuestra que también el semen de los animales es de naturaleza aérea.

58 (64 B 6) ARIST., *Hist. Animal.* III 2, 512a: Hay otras [venas] delgadas que se extienden, a partir de cada una de las dos [más grandes], a través de la médula espinal hacia los testículos; y otras, por debajo de la piel y a través de la carne, se extienden hacia los riñones y terminan en los testículos en los hombres, y en las mujeres en el útero. Las primeras venas, [que vienen] desde el abdomen, son más anchas y luego se vuelven más delgadas hasta que cambian de sentido, desde el lado derecho al izquierdo, y de éste al derecho. Éstas se llaman espermáticas.

59 (64 B 6) VINDIC., 1-3: Alejandro, llamado «Amigo de la verdad» [Alejandro Filaletes], discípulo de Asclepíades, en el libro I *Sobre el semen* dijo que la esencia de éste es espuma de la sangre, concordando con las opiniones de Diógenes... Diógenes de Apolonia, en el libro *Sobre la naturaleza*, dijo, de modo similar, que la esencia ⟨del semen⟩ es espuma de la sangre: en efecto, el aire introducido por la respiración mantiene suspendida a la sangre, una parte de la cual es bebida por la carne, y otra, que sobra, cae en las vías seminales y produce el semen, el cual no es sino espuma de la sangre, agitada por el aire.

---

que adjudicárselo a Platón, *Timeo* 70a-b), y por lo tanto la diferencia entre venas y arterias.

Aristóteles contrapone su concepción del sistema vascular, originado en el corazón, a la de sus predecesores, que lo hacen originarse en la cabeza (*Hist. Anim.* 513a). En Diógenes, sin embargo, el sistema no se origina en la cabeza, sino en las dos venas principales a lo largo de la espina dorsal. Cf. SCHUMACHER, págs. 166-167.

60 (64 A 24) CLEM., *Pedag.* I 6, 48: Algunos piensan que también el semen del animal es, en cuanto a su sustancia, espuma de la sangre; la cual, inflamada con el calor innato del macho, y agitada durante los coitos, se hace espuma y se coloca en las venas espermáticas. De aquí Diógenes de Apolonia pretende que los placeres venéreos han recibido tal nombre[67].

c) *Embriología.*

61 (64 A 27) CENSOR., 5, 4: [Se discute] si el hijo nace sólo por el semen del padre, como dice Diógenes... o también de la madre.

62 (64 A 27) CENSOR., 6, 1: Diógenes de Apolonia consideró que primero se genera la carne a partir de la humedad, y luego de la carne nacen los huesos, nervios y demás partes.

63 (64 A 25) ARISTÓF. BIZ., *Epit. hist. anim.* I 78: Diógenes de Apolonia se equivoca cuando dice que los fetos se alimentan con los cotiledones que hay en la matriz[68].

---

67 «Espuma» = *aphrós*; «placeres venéreos» = *aphrodísia* (de Afrodita). Este juego etimológico hace probable que las palabras que hacen referencia a la espuma provengan de Diógenes mismo.

F. DUEMMLER, en la misma obra (*Akademika*, 1889) en que pone a Diógenes por detrás de Jenofonte, lo da también como fuente de las etimologías del *Crátilo* platónico. Ésta se encuentra, efectivamente (referida al nombre de la diosa), en 406c-d, donde Platón la adjudica a Hesíodo. En *Teogonía*, 195 y sigs., «los dioses y los hombres la llaman Afrodita, porque se formó de la espuma» (el verso 196 es espúreo). Afortunadamente para Diógenes, no se trata de la espuma del mar, sino del semen de Uranos.

68 Los «cotiledones», que de acuerdo con el sentido de la palabra tendrían que ser huecos en forma de copas, más bien son

64 (64 A 26) CENSOR., 9, 2: Diógenes de Apolonia dice que el cuerpo de los machos se forma en cuatro meses, y el de las hembras en cinco.

65 (64 B 9) GAL., *In Epid.* VI, comm. II: Por lo demás, casi todos los médicos están de acuerdo en que el macho no sólo se forma más rápidamente sino que también se mueve [más rápidamente] que la hembra... Rufo dice que Diógenes de Apolonia es el único que se declara en contra [de esa opinión], en el libro II del tratado *Sobre la naturaleza.* Pero yo no encontré el libro [69].

66 (64 A 28) AECIO, V 15, 4: Diógenes dice que los niños nacen sin alma, pero muy calientes; por lo cual el calor innato, en seguida de ser parido el niño, atrae lo frío hacia el pulmón [70].

(GUTHRIE, II, pág. 378, n. 2, y las referencias) acrecencias carnosas en forma de copa o seno.

Empédocles y Anaxágoras habían intuido que el feto se alimenta por el cordón umbilical. Diógenes comparte su teoría con Hipón, Demócrito y el hipocrático *Sobre las carnes.*

[69] Los textos núms. 64 y 65 se contradicen. Como el testimonio de Galeno es indirecto, podría preferirse —sin más fundamento— la noticia de Censorino.

[70] El feto (como las plantas, texto núm. 48) no está «sin vida» (GUTHRIE, II, pág. 378, y DILLER, a quien cita en n. 3) en el sentido de una cosa inerte, lo que supone una división tajante —y errónea— entre lo orgánico y lo inorgánico, que no parece muy propia de un monismo vitalista como el de Diógenes. (Ya el semen, sangre muy aireada y caliente, es de naturaleza similar al «alma».) Pero el feto carece de aliento, forma en que el aire es principio vital del individuo, hasta que el nacimiento lo separa de la madre.

El calor innato o natural, mencionado también en la formación del semen (texto núm. 60) parece tener como función o consecuencia el calentamiento del aire más frío para hacerlo aire-principio de vida. El texto parece indicar que el alma se origina cuando el aire que ha entrado en el cuerpo desde la atmósfera eleva su temperatura hasta el grado adecuado. Pero esto sucede no sólo en el primer aliento, sino en cada uno de nuestros movimientos respiratorios. Ver SCHUMACHER, pág. 165.

d) *Medicina.*

67 (64 A 29a) PS. GAL., *De humor.* XIX 495: Así como se reconoce el predominio del humor, así también [se reconoce] el de la enfermedad por el color. Esta [diagnosis] es también muy exacta y en nada inferior a las mejores diagnosis, y Diógenes y los sabios de aquella época la consideraban como algo profético. Pues aquellos hombres hablaron mucho acerca de los colores, distinguiendo las enfermedades por sus diferencias, y denominaron «eritrocros» ⟨= de color rojo⟩ a los sanguíneos, y «pirrocros» ⟨= de color fuego⟩ a aquellos en quienes abunda el humor amargo, y «melanocros» ⟨= de color negro⟩ a aquellos en quienes [abunda el humor] negro, y «leucocros» ⟨= de color blanco⟩ a los flemáticos; y denominaron «eritrocroas», «pirrocroas», «melanocroas» y «leucocroas» a las enfermedades relacionadas respectivamente con éstos; dejando de lado, no sé por qué, la cantidad de pruebas del arte [de la medicina], aun aquellos ⟨que⟩ pueden proporcionar la interpretación más exacta de la enfermedad, confiaron toda la interpretación de la enfermedad sólo a los colores.

68 TEOFR., *De Sens.* 43: [El órgano] que mejor discierne el sabor es la lengua, porque es el más relajado y blando, y todas las venas llegan a ella. Por esto los enfermos presentan en ella muchos síntomas, y los colores de los demás animales también son significativos: según su variedad y cualidad, de tal modo serán reveladores [71].

[71] El color es índice de la preponderancia —normal o patológica— de uno de los humores. El texto núm. 68 está corrupto; véase la nota 57.

69 ARIST., *Hist. Animal.* III 2, 512a: Otras [venas] un poco más chicas aparecen cerca de la esplénica y de la hepática, las cuales se abren cuando hay algún mal debajo de la piel; si [se trata de] algo cerca del abdomen, [se abren] la hepática y la esplénica.

e) *Respiración de los peces.*

70 (64 A 31) ARIST., *De respir.* II 470b - 471a: Anaxágoras y Diógenes, que afirman que todos [los seres vivos] respiran, dicen de qué modo respiran los peces y las ostras... Diógenes dice que [los peces], cuando arrojan el agua por las branquias, absorben con el vacío de la boca el aire del agua que está alrededor de la boca, como si en el agua hubiese aire [72].

71 (64 A 31) ARIST., *De respir.* II 471b: ¿Por qué causa [los peces] mueren en el aire y parecen palpitantes, como los [animales] sofocados, si respiran? Por cierto, no les pasa esto por insuficiencia de alimento. La causa que aduce Diógenes es ingenua: dice que, en el aire, absorben demasiado aire; en el agua, en

Las informaciones del Ps.-Galeno pueden hacer pensar en el catálogo de enfermedades que Galeno atribuye a un Diógenes, en la cita hecha al final de la nota 3. La diagnosis por el color (de la piel y/o de la lengua) puede atribuirse a Diógenes, pero tal vez haya que dejarles a «los sabios de aquella época» la teoría de los cuatro humores; aunque, dada su difusión en la medicina contemporánea, no es improbable que Diógenes la haya compartido.

72 Aristóteles contrapone a Diógenes y Anaxágoras (tomo II, texto núm. 816) en la admisión o no del vacío respecto de este problema. Del testimonio (relacionándolo con la referencia a la ausencia de huecos en las plantas, en el texto núm. 48) podemos inferir que, si Diógenes habló del vacío, lo usó para explicar procesos fisiológicos —como el fundamental, para él, de la respiración—, y no en un sentido cosmológico.

cambio, [lo absorben] en forma moderada; y por esto [o sea, por absorber mucho en el aire] mueren.

f) *Generación de las plantas.*

72 (64 A 32) TEOFR., *H. plant.* III 1, 4: Diógenes dice que [las semillas que contiene el aire generan las plantas] cuando el agua se corrompe y forma una cierta mezcla con la tierra [73].

IX. FRAGMENTOS PROBABLEMENTE AUTÉNTICOS.

73 (64 B 1) D. L., IX 57: Creo que quien comienza algún discurso tiene que presentar el principio como incontrovertible. La expresión será simple y digna.

74 (64 B 2) SIMPL., *Fís.* 151, 31-152, 7: Me parece, para decirlo todo de una vez, que todas las cosas que existen son alteraciones de lo mismo, y que son lo mismo. Y esto es evidente; pues si las cosas que existen ahora en este cosmos —tierra, agua, aire y fuego y todas las otras cosas que se manifiestan en este cosmos—, si alguna de ellas fuera distinta de otra —distinta por su naturaleza propia— y no fueran lo mismo, que se transforma de muchos modos y se altera, de ninguna manera podrían las cosas mezclarse entre sí, ni ⟨ser⟩ de utilidad o perjuicio para otra cosa distinta; ni podría crecer planta alguna de la tierra, ni generarse un animal ni ninguna otra cosa, si no estuvieran constituidas de tal modo que fueran lo mismo. Pero todas

73 Este texto es continuación del núm. 812 del tomo II. Seguimos la sugerencia de GUTHRIE, II, pág. 379, n. 1, de que el sujeto es «las semillas» y no «el aire» (como en DK). Esto último daría la impresión de que el aire por sí solo genera las plantas, pero, igual que en la generación animal, ha de requerirse una semilla (cosa absolutamente obvia para los vegetales).

estas cosas se generan a partir de lo mismo, como alteraciones diversas en diversos momentos, y vuelven hacia lo mismo.

75 (64 B 3) SIMPL., *Fís.* 152, 13-16: Porque sin inteligencia no sería capaz de distribuirse así, de modo tal que tenga medidas de todas las cosas, del invierno y el verano, de la noche y el día, de las lluvias, los vientos y los tiempos buenos. Y también las demás cosas, si se quiere reflexionar, se encontraría que están dispuestas del mejor modo posible.

76 (64 B 4) SIMPL., *Fís.* 152, 18-21: Además de ésas, hay también estas importantes pruebas: en efecto, los hombres y los demás animales viven, puesto que respiran, por el aire, y éste es para ellos alma e inteligencia, como se habrá de mostrar claramente en esta obra; y si éste les es retirado, mueren, y la inteligencia los abandona.

77 (64 B 5) SIMPL., *Fís.* 152, 22-153, 13: Y me parece que lo que tiene inteligencia es lo que los hombres llaman aire, y que todos son gobernados por él y domina todas las cosas; pues me parece que precisamente esto es dios, y llega a todo y dispone de todas las cosas y está presente en todo. Y no existe ninguna cosa que no participe de esto. Pero ninguna participa de la misma manera que otra, sino que hay muchos modos, tanto del aire mismo como de la inteligencia; pues es múltiple en modos, más cálido y más frío, más seco y más húmedo, más estable o bien tiene un movimiento más rápido, y hay en él muchas otras alteraciones, infinitas, tanto de sabor como de color. Y el alma de todos los animales es lo mismo, aire más cálido que el [aire] exterior en el cual vivimos, pero mucho más frío que el que está junto al sol. Este calor no es igual en ninguno de los animales —puesto que ni siquiera [es igual] en ninguno de los hombres entre sí—, pero no difiere en mucho, de modo que ⟨en cuanto al grado de calor, los animales⟩ son más o menos semejantes. Por cierto, ninguna cosa de las que se alteran puede llegar a ser exactamente igual a otra, sin convertirse en lo mismo. Como la alteración es, pues, múltiple en modos, los animales son también muchos y múltiples en modos, y no son semejantes entre sí ni en cuanto al aspecto ni al modo de vida ni a la inteligencia, debido a la cantidad de las alteraciones. Sin embargo, todos viven, ven y oyen por medio de lo mismo, y el resto de la inteligencia la tienen todos desde lo mismo.

78 (64 B 6) ARIST., *Hist. Animal.* III 2, 511b-512a: Las venas, en los hombres, son así: hay dos que son más grandes; éstas se extienden a través del abdomen, a lo largo de la espina dorsal, una por el lado derecho y la otra por el izquierdo, hacia las piernas respectivas, y para arriba hacia la cabeza, a lo largo de las clavículas, a través de la garganta. Desde estas dos se extienden [otras] venas por todo el cuerpo: desde la [vena] derecha hacia el lado derecho y desde la izquierda hacia el izquierdo. Las dos más grandes [de éstas van] hacia el corazón, cerca de la misma espina dorsal; otras [dos], un poco más arriba, corren [a través del pecho,] por debajo de la axila, hacia las manos respectivas; una es llamada esplénica y la otra hepática. Los extremos de cada una de ellas se dividen, [dirigiéndose] una [vena] hasta el pulgar, la otra hasta la palma, y a partir de éstas [nacen otras], delgadas y ramificadas hasta el resto de la mano y los dedos. Otras [dos], más delgadas, se extienden a partir de las primeras venas [—las dos más grandes—], desde la derecha hacia el hígado y desde la izquierda hacia el bazo y los riñones. Las que se extienden hacia las piernas se dividen en la juntura [de las piernas] y se

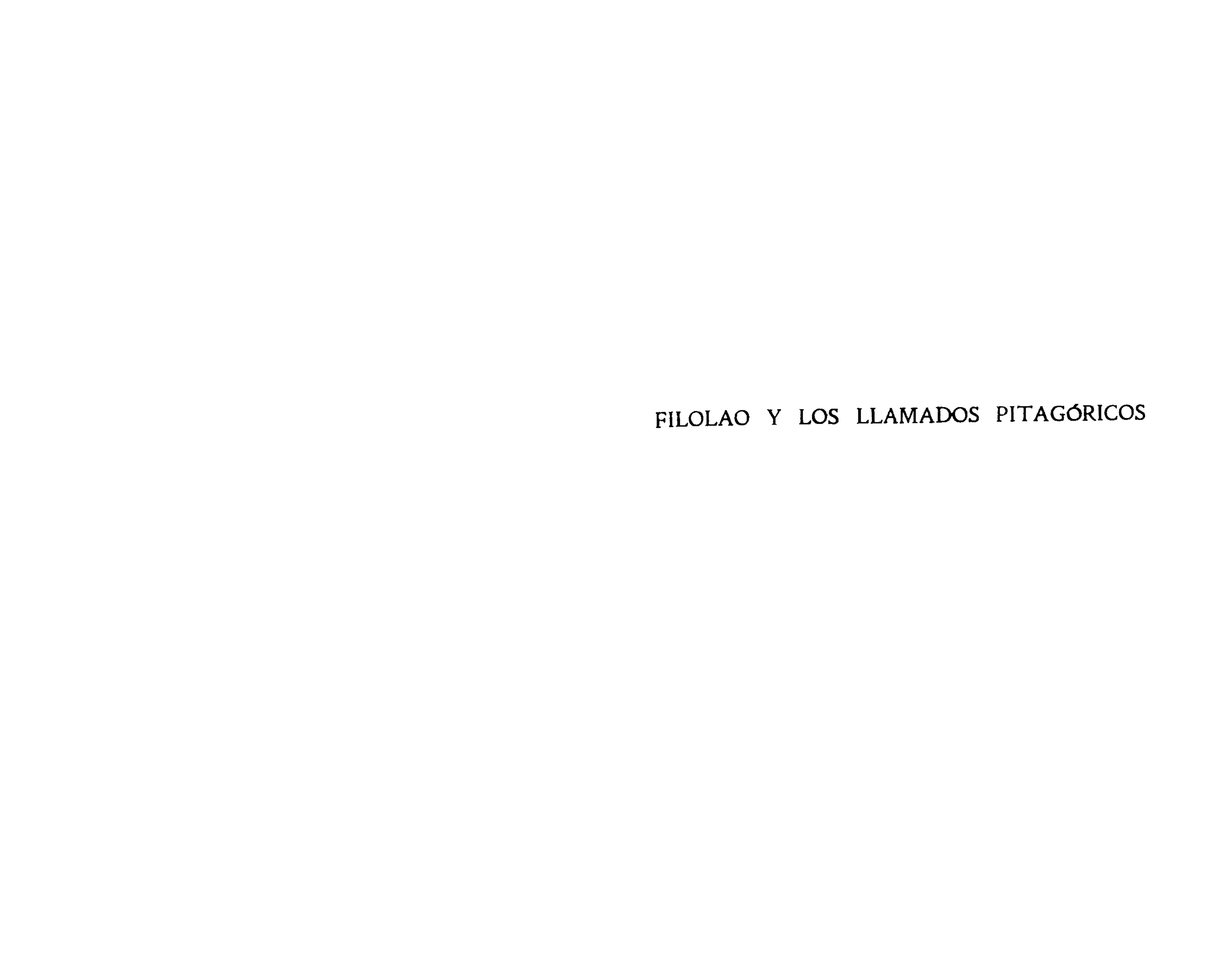
extienden atravesando todo el muslo. La más grande de éstas se extiende por detrás del muslo y emerge gruesa por afuera; la otra, un poco menos gruesa que aquélla, va por dentro del muslo. Luego, pasando la rodilla, se extienden hacia la pantorrilla y el pie, como [sucede con las que se extienden] hacia las manos, y bajan hasta la planta del pie y de allí se prolongan hasta los dedos. Se separan también de ellas [—de las dos más grandes—] numerosas venas delgadas, que se extienden hasta el abdomen y los costados. Las que se extienden hacia la cabeza a través de la garganta aparecen grandes en el cuello. De cada una de ellas, en su extremo, se separan muchas hacia la cabeza; las que [parten] de la derecha van hacia la izquierda, y las que [parten] de la izquierda hacia la derecha, y ambos grupos terminan junto a la oreja. A cada lado del cuello hay otra vena, junto a la grande, un poco más chica que ésta, en la cual se reúnen la mayoría de las que [proceden] de la cabeza misma; y éstas se extienden a través del interior de la garganta, y desde ambas, por debajo del omóplato, se extienden también [venas] hacia cada una de las manos. Y otras [venas] un poco más chicas aparecen cerca de la esplénica y de la hepática, las cuales se abren cuando hay algún mal debajo de la piel; si [se trata de] algo cerca del abdomen, [se abren] la hepática y la esplénica. También otras se extienden desde ésas por debajo de las tinieblas. Y hay otras, delgadas, que se extienden, a partir de cada una de las dos [más grandes], a través de la médula espinal hacia los testículos; y otras, por debajo de la piel y a través de la carne, se extienden hacia los riñones y terminan en los testículos en los hombres, y en las mujeres en el útero. Las primeras venas, [que vienen] desde el abdomen, son más anchas y luego se vuelven más delgadas hasta que cambian de sentido, desde el lado derecho al izquierdo, y de

éste al derecho. Éstas se llaman espermáticas. La sangre más espesa es absorbida por las [partes] carnosas; y la que se desborda hacia esos lugares se vuelve ligera, caliente y espumosa.

79 (64 B 6) VINDIC., 3: El aire introducido por la respiración mantiene suspendida a la sangre, una parte de la cual es bebida por la carne, y otra, que sobra, cae en las vías seminales y produce el semen, el cual no es sino espuma de la sangre, agitada por el aire.

80 (64 B 7) SIMPL., *Fís.* 153, 19-20: Y precisamente esto es un cuerpo eterno e inmortal; en cambio, de las otras cosas, unas nacen y otras mueren.

81 (64 B 8) SIMPL., *Fís.* 153, 20-22: Pero me parece que esto es evidente: que es grande, fuerte, eterno, inmortal y conocedor de muchas otras cosas.



FILOLAO Y LOS LLAMADOS PITAGÓRICOS

INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el estudio de Filolao.*

En el capítulo que hemos dedicado a «Pitágoras y los primeros pitagóricos» —en el tomo I— hemos hallado numerosas dificultades para practicar un enfoque serio del pitagorismo en general y de Pitágoras en particular. Para superarlas, trazamos una división, discutible pero operativamente útil, entre lo que podía corresponder a la «leyenda de Pitágoras» y lo que presentaba características de «verdad histórica». En una tercera sección hemos echado una mirada a posibles discípulos directos de Pitágoras, pero con un resultado precario, ya que predominó el signo negativo en las respuestas. Encontramos testimonios que clasificaban como «pitagóricos» a filósofos posteriores y sin duda reacios a tal encasillamiento: Alcmeón, Parménides, Meliso, Zenón, Empédocles, etc. También tropezamos con nombres prácticamente desconocidos para nosotros (la mayor parte de los que figuran en el «catálogo» de Jámblico), o de incierto significado para la historia de la filosofía (casos de Timeo de Locro —que no sabemos siquiera si existió realmente— e Hípaso de Metaponto, los cuales no figuran en el «catálogo» de Jámblico entre los pitagóricos de Locro, en un caso, y de Metaponto, en el otro; de cualquier for-

ma, de aporte filosófico dudoso, en testimonios a menudo contradictorios).

Filolao aparecía entre los más antiguos discípulos directos de Pitágoras, aunque esta información recogida por Jámblico se contradecía con otra que suministraba el mismo autor: antes de Filolao, durante cuya existencia se habrían publicado los primeros escritos pitagóricos, habrían transcurrido —desde Pitágoras— «tantas generaciones» sin que se dieran a conocer esos escritos, que el informante no ocultaba su asombro. Esta segunda versión parece haber ganado adeptos en la tradición neo-pitagórica, y la encontramos a menudo anudada con la anécdota de la presunta compra, por parte de Platón, de libros pitagóricos a Filolao; sin quedar suficientemente en claro si los libros habían sido escritos por Filolao, o si sólo estaban en posesión suya. Esta anécdota incluye, en una de sus variantes, una acusación de plagio contra Platón: éste habría compuesto el *Timeo* en base al libro o libros adquiridos a Filolao. (Esta variante, a su vez, se mezcla con otra, según la cual Platón habría copiado el *Timeo* de la obra de Timeo de Locro.) La anécdota, en todo caso, convierte a Platón en contemporáneo de Filolao; y aun cuando se pueda suponer que, en el momento de la compra de los libros, Platón fuera joven y Filolao viejo (por ejemplo, *ca.* años 398 a 395 a. C.), la cronología resultaría muy distinta que si aceptáramos que Filolao pudo ser un joven discípulo de Pitágoras (ya anciano, *ca.* 510-500).

A esta disparidad en los testimonios sobre la ubicación cronológica de Filolao habría que anteponer, tal vez, la cuestión planteada por Erich Frank acerca de la existencia misma de Filolao, a quien considera una criatura nacida de la ficción literaria, más concretamente, dentro del diálogo platónico *Fedón*, donde se encuentra la referencia más temprana a Filolao. Pero

dado que este punto ya no parece ser objeto de discusión, mencionemos otro que parece más relevante en la mesa de trabajo de los investigadores: el carácter auténtico o apócrifo de la veintena de fragmentos que Diels atribuye a Filolao. En esto deben considerarse elementos tales como la índole y contenido de la obra de Filolao (incluyendo su pitagorismo: si contiene material antiguo o si proviene de fines del siglo v), pero también el que configura el hecho de estar escritos en dialecto dorio la mayor parte de los fragmentos. En cuanto a lo primero, algunos investigadores como Raven, *PaE*, págs. 98-100, tras comparar algunos fragmentos atribuidos a Filolao con la doctrina que Aristóteles describe como perteneciente a «los llamados pitagóricos» y hallar una llamativa coincidencia entre una cosa y la otra, sustentan la tesis de que los fragmentos atribuidos a Filolao son falsificaciones post-aristotélicas compuestas en base a los relatos de Aristóteles. En cuanto a lo segundo, Raven ha hecho notar que el uso del dialecto dorio en los fragmentos ha servido de argumento tanto para defender su autenticidad como para atacarla (KR, pág. 309).

2. *Directrices generales de nuestra interpretación.*

De acuerdo con lo dicho, nuestra interpretación debe pronunciarse sobre los siguientes puntos:

a) Existencia y ubicación cronológica de Filolao;
b) La obra de Filolao y los fragmentos conservados;
c) Contenido de la doctrina de Filolao.

a) En los diálogos de Platón asistimos a conversaciones entre personajes de existencia incierta (por ejemplo, Filebo: cf. P. Friedländer, *Plato*, III, traducción inglesa de H. Meyerhoff, Londres, 1969, pág. 309

y nota 10) o de identidad dudosa («el Extranjero», «el Ateniense», etc.); pero nunca *referencias* a personajes ficticios. Y la mención de Filolao es sólo una referencia de paso (texto núm. 1) y con escasa gravitación en el nudo de lo que se discute, como para justificar su invención. Por lo mismo, ciertamente, consideramos esa referencia como testimonio de la existencia de Filolao, pero no mucho más: por un lado, estamos lejos de atribuirle cuanto dicen en el *Fedón* Simmias y Cebes —que en ese pasaje dicen haber estudiado con él—, sino a lo sumo *lo que en ese pasaje* (y sólo allí) dice Cebes que le escuchó (algo acerca del suicidio; «nada preciso», por lo demás); por otro lado, tampoco pretendemos darle valor histórico a las referencias cronológicas de ese diálogo —ni de ningún otro de Platón—, ni usarlo, por ende, para ubicar a Filolao. De todos modos, y con la ayuda de testimonios como el de Aristóxeno (texto núm. 3; cf. nota 2), podemos concebir que Filolao viviera a fines del siglo V y muriera no más allá de la primera o segunda década del siglo IV.

b) Estamos dispuestos a acordar que Filolao escribió su obra en el dialecto jonio en que se escribió en general la prosa científica de su tiempo. Y sustentamos la hipótesis de que le puso como título «Sabiduría de Pitágoras» o «Enseñanzas pitagóricas», por ejemplo, *sin otra mención de autor*. De otro modo, sería injustificable que Aristóteles se refiriera a su doctrina sin mencionar su nombre, limitándose a hablar de «los pitagóricos» o «los llamados pitagóricos». Pero no debemos pasar por alto que —para ejemplificar con un solo texto— en el capítulo 5 del libro I de la *Metafísica*, Aristóteles distingue cuando menos dos o tres grupos distintos de «pitagóricos» (con tesis contrapuestas en algunos puntos, o, al menos, diferentes). Esto

implicaría que el procedimiento empleado por Filolao fuera el mismo que usaron otros pitagóricos, como acaso Occelo, Híqueta, Jenófilo. El hecho de que circunstancialmente Aristóteles mencione como autor de una curiosa ejemplificación de doctrinas pitagóricas a Eúrito —en la tradición ligado a Filolao— constituye para nosotros precisamente una curiosidad.

Ahora bien, ¿cómo se compagina lo dicho con la existencia de fragmentos en dorio atribuidos a Filolao? Aquí nos acogemos a la tesis de Thesleff de que, hacia fines del siglo IV, en el sur de Italia se produjo un reavivamiento del pitagorismo, aunque fuera más en un nivel intelectual que vital o religioso. En estos nuevos círculos pitagóricos se recopiló (y también se fraguó) cuanta literatura pitagórica estaba a mano. Quizá, como dice Thesleff, la obra de Arquitas haya introducido el dorio científico en estos círculos, y que, luego, el libro de Filolao —ya muerto— pudo ser traducido a este dialecto dorio. La identificación de los textos como pertenecientes a Filolao ha podido tener lugar gracias a los buenos servicios de discípulos de Filolao (como los que menciona Aristóxeno, o aún discípulos de éstos, o sea discípulos indirectos de Filolao). Pero esto también ha permitido la «adición» de páginas que no le pertenecían, y que fueron indebidamente incorporadas a la obra filolaica. De ahí que hoy podamos rechazar —con Burkert y Kurt von Fritz— la posición de «todo o nada» de August Boeckh: no necesariamente tienen que ser *todos* los fragmentos de Filolao apócrifos o *todos* auténticos. El léxico, estilo y el contenido, entre otros elementos, pueden servirnos de pauta sobre la índole pre-platónica o post-platónica de cada fragmento, y decidir en consecuencia sobre su autenticidad.

c) El célebre «todo es número», que con tanta ligereza y falsa seguridad se suele adjudicar al propio

Pitágoras, parecería convenir bastante al pensamiento que respiran los fragmentos de Filolao. No es imposible, naturalmente, que éste haya heredado esa doctrina con todos sus ingredientes a través de una tradición que pudiera remontarse hasta Pitágoras; pero lo cierto es que no contamos con ninguna prueba en tal sentido. Si es cierto que lo que publicó Filolao constituyó la primera obra escrita de filiación pitagórica que los griegos conocieron, no estamos en condiciones de decir si lo publicado salió de la cabeza de Filolao, o si fue una elaboración de enseñanzas más antiguas, ni qué antigüedad podrían tener éstas en tal caso.

Es probable que el impulso que Aristóteles dice que «los llamados pitagóricos» (contemporáneos de Demócrito, aunque se nos añada «y aun antes», añadido que puede valer para alguno de los grupos cuyas doctrinas se van a describir) dieron a las matemáticas sea un impulso que dio efectivamente Filolao. Y si fuera del carácter que describe Aristóteles, ha encauzado a las matemáticas más por una vía «extra-científica». Tal vez Arquitas, aun siguiendo en varios aspectos a Filolao, utilizó un camino científico que ya habían transitado antecesores suyos no-pitagóricos.

¿A qué llamamos, en este caso, «extra-científico»? A un comportamiento, respecto de las matemáticas, en el cual no se procede con concatenaciones rigurosas dentro de un campo abstracto y con precisiones operativas que faciliten el acceso formal a dicho campo, sino que implica por encima de todo una atención al significado religioso de los elementos que se manejan —números, figuras, relaciones entre números, entre figuras, entre sonidos de la escala musical—, en busca de una fundamentación totalizadora del universo. Platón, que con la fundación de la Academia intentó rescatar a la filosofía y a la ciencia de la charlatanería comercial de los sofistas, supo conceder desde un pri-

mer momento a las matemáticas un lugar de trabajo y un sitial de privilegio. Y matemáticos que han alcanzado un importante lugar en la historia de la ciencia, como es el caso de Eudoxo, se han dado cita en la Academia. Pero la búsqueda de lo religioso en el universo le ha hecho interesarse, ya avanzada su vida, por aquella matemática «extra-científica», sobre todo en la medida en que la «científica» tendía a independizarse de la filosofía, en cuyo regazo había dado sus primeros pasos importantes. Así se da la paradoja de que Platón haya confluido con Arquitas mucho antes que con Filolao. Posiblemente la tardía influencia de Filolao en Platón ha repercutido en los primeros sucesores de Platón al frente de la Academia. Entonces se dará la otra paradoja: neopitagóricos que «platonizan», sostienen una filosofía que corresponde al Platón de los últimos años, pero sobre el cual ha dejado su peculiar sello, a la distancia, Filolao.

3. *Bibliografía selecta sobre Filolao.*

En la Introducción al capítulo «Pitágoras y los primeros pitagóricos» hemos ofrecido una selección de obras concernientes al pitagorismo. A continuación se reiteran algunas que interesan en especial a este capítulo, junto con otras que se ocupan preferentemente de Filolao.

BOECKH = A. BOECKH, *Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Brüchstücken seines Werkes*, Berlín, 1819.

BURKERT, *LaS* = W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. (de *WuW*) de E. J. MINAR, corregida por el autor, Cambridge, 1972.

BURKERT, *WuW* = W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962.

Entretiens XVIII = W. BURKERT, H. THESLEFF, K. v. FRITZ, etc., *Pseudepigrapha* I, *Entretiens sur l'antiquité classique* XVIII, Vandoeuvres-Ginebra, 1972.

FRANK, *Platon sog.* = ver «Bibl. General (c)».

K. v. FRITZ, *R. E.* = K. VON FRITZ, art. «Philolaos», en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Suppl. XIII, 1973, cols. 453-484.

RAVEN *PaE* = J. E. RAVEN, *Pythagoreans and Eleatics*, 1948 (reproducción fotomec., Amsterdam, 1966).

THESLEFF, *Intr.* = H. THESLEFF, *An introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo, 1961.

THESLEFF, *Texts* = H. THESLEFF, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo, 1965.

TIMP. CARDINI, II = *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti a cura di Maria Timpanaro Cardini*, fasc. II, Florencia, 1962.

ZMC = E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 2, Florencia, 1938, págs. 367-382.

I. DATOS BIOGRÁFICOS DE FILOLAO.

a) *Fechas aproximadas de la vida de Filolao.*

82 (44 A 1a) PLATÓN, *Fedón* 61d-e:

CEBES. — ¿Cómo dices, Sócrates, por un lado, que no es lícito hacerse violencia a sí mismo, y, por otro, que el filósofo debe estar dispuesto a seguir los pasos de alguien que muere?

SÓCRATES. — ¿Por qué [lo preguntas], Cebes? ¿Acaso tú y Simmias no habéis oído hablar acerca de estas cosas cuando estudiabais con Filolao?

CEBES. — Nada preciso, Sócrates.

SÓCRATES. — Por mi parte, también yo hablo de estas cosas por haberlas oído; pero no tengo recelo alguno en contar lo que he podido oír [...].

CEBES. — ¿Pues entonces, Sócrates, en base a qué dicen que no es lícito suicidarse? Porque, volviendo a lo que preguntabas hace un momento, también de Filolao —cuando vivía entre nosotros— y de algunos otros ya he escuchado decir que eso no se debe hacer. Pero de nadie he oído jamás algo preciso acerca de ese tema[1].

---

[1] Este pasaje, que contiene la referencia más antigua que conservamos respecto de Filolao, sólo nos permite considerar seguros estos dos datos: 1) Filolao vivía pocos años antes del 380 a. C., fecha aproximada de la composición del *Fedón*; 2) Filolao se ha pronunciado contra el suicidio, pero sin decir «algo preciso», al menos en relación con la disposición del filósofo frente a la muerte.

83 (44 A 5) D. L., III 6: Cuando [Platón] tenía veintiocho años, según Hermodoro, fue a visitar a Euclides, en Megara, junto con otros discípulos de Sócrates. Después viajó a Cirene, [donde vivía] Teodoro el mate-

---

«Para Platón, lo histórico no tiene en sí ningún valor, salvo en la medida que le sirve para otras intenciones», bien dice R. HIRZEL, *Der Dialog*, 1895 (reimpr. fotomec., 1963), I, pág. 185. Hay aspectos del *Fedón*, especialmente detalles anecdóticos que conciernen a la muerte de Sócrates y a la actitud de éste, que difícilmente podrían distorsionar la realidad histórica; sólo los aproximadamente veinte años que han separado el hecho real (año 399) del momento de composición efectiva del *Fedón* podrían influir en el recuerdo de algunos de esos detalles que en esa obra se narran. Pero resulta «sumamente improbable que el Sócrates histórico haya consagrado, como lo hace en este libro de Platón, toda una conversación con los dos tebanos Simmias y Cebes, durante los últimos instantes de su vida», como señala HIRZEL, I, pág. 194, quien ve en este encuadramiento del diálogo como «un monumento» que Platón «quería erigir» al «pitagorismo», dada «su predilección» por éste (ídem). No consideramos éste el lugar más apropiado para discutir esta última afirmación; pero consideramos conveniente alertar al lector respecto de la filiación pitagórica que se suele adjudicar a Simmias y a Cebes (cf. J. BURNET, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1911, reimpr., 1956; notas, págs. 9 y sigs.) y con ello no sólo a lo que dichos personajes dicen sino a lo que admiten sin mayor discusión, como la teoría de las Ideas. En rigor, desde Jenofonte (*Mem.* I, II 48 y III, XI 17) hasta Plutarco (*De genio Socr.* 580b-d, etc.), Simmias y Cebes son mencionados como discípulos de Sócrates, aunque, como advierte HIRZEL, I, pág. 194, n. 1, no hayan tenido la importancia de Antístenes y Euclides (por nombrar sólo a dos de los que en el *Fedón* se dice que estaban presentes el día de la muerte de Sócrates, en el cual Platón habría estado enfermo). El hecho de haber estudiado con Filolao —si nos atenemos a lo que se dice en el pasaje que comentamos—, que parece haberse limitado al tiempo en que Filolao «vivía entre nosotros [en Tebas]», no justifica la atribución a Filolao de algo más de lo que en este pasaje se dice expresamente, y que es bien poco; en todo caso, «nada preciso».

mático; de allí a Italia, donde halló a los pitagóricos Filolao y Eúrito.

84 (44 A 4; ARISTÓX., fr. 19 W.) D. L., VIII 46: Los últimos pitagóricos, a quienes Aristóxeno conoció, fueron Jenófilo de Calcídice, en Tracia, y Fantón de Fliunte; así como Equécrates, Diocles y Polimnasto, también éstos de Fliunte, y que eran discípulos de Filolao y Eúrito de Tarento.

85 JÁMBL., *V. P.* XXXI 199: También era asombroso el rigor de su reserva. En efecto, en el curso de tantas generaciones anteriores a la de Filolao, no apareció ninguno de los tratados pitagóricos, sino que éste fue el primero que publicó esos tres libros de los que tanto se ha hablado, y de los que se cuenta que Dión de Siracusa, por orden de Platón, compró en cien minas a Filolao, quien había llegado a una gran y apremiante pobreza: dado que provenía de la comunidad pitagórica, participaba de [la posesión de] los libros.

86 D. L., VIII 15: Hasta Filolao no fue posible conocer doctrina pitagórica alguna; sólo éste publicó los tres célebres libros, que Platón mandó comprar en cien minas.

87 (44 A 1) D. L., VIII 84: Filolao de Crotona era pitagórico. Para comprarle los libros pitagóricos, Platón escribió a Dión.

88 D. L., VIII 55: Dice Neanto que, hasta Filolao y Empédocles, los pitagóricos tenían en común sus doctrinas, pero después de que éste las hizo públicas por medio de su poema, se estableció la norma de que no se diera participación a ningún poeta.

89 JÁMBL., *V. P.* XXIII 104: Los que proceden de esta escuela, y sobre todo los más antiguos, que pasaron el tiempo con él y se instruyeron junto a él, siendo

Pitágoras anciano y ellos jóvenes, tanto Filolao como Eúrito, Carondas, Zeleuco, Brisón, Arquitas el viejo, Aristeo, Lisis, Empédocles [...].

90 JÁMBL., *V. P.* XXXVI 267: De Tarento: Filolao, Eúrito, Arquitas [...]. De Fliunte: Diocles, Equécrates, Polimnasto y Fantón.

91 (44 A 2) D. L., IX 38: Y Apolodoro de Cízico dice que [Demócrito] estudió con Filolao[2].

---

2 Aunque algunas tradiciones neopitagóricas pretenden remontar la vida de Filolao hasta la vejez de Pitágoras (fines del siglo VI), este pensador no debe haber sido anterior a Sócrates; quizá haya sido mayor que Demócrito, pero en todo caso mucho menor que Empédocles: su época de madurez puede calcularse, probablemente, entre fines del siglo V y comienzos del IV a. C.

Las fuentes de Jámblico son notoriamente contradictorias: por un lado (texto núm. 89), se incluye a Filolao —junto con, entre otros, Eúrito, a quien la tradición suele asociarlo— entre los pitagóricos «más antiguos», que alcanzaron a estudiar con el mismísimo Pitágoras, aun cuando éste fuera «anciano y ellos jóvenes». Por otro lado, se habla de «tantas generaciones anteriores a la de Filolao» (y, naturalmente, posteriores a Pitágoras, texto núm. 85). En la medida que podamos confiar en el testimonio —indirecto— del peripatético Aristóxeno, quien vivió en la segunda mitad del siglo IV (texto núm. 84), Aristóxeno conoció a discípulos de Filolao. Y uno de éstos era Equécrates de Fliunte, el joven personaje que, en las primeras líneas del *Fedón*, aparece pidiéndole al socrático Fedón le narre la muerte de Sócrates. La anécdota de la compra de los libros por Platón —que retomaremos en nota 6— que vemos en diversos testimonios, es situada por uno de ellos (texto núm. 104) en un viaje posterior a la muerte de Sócrates; y dado que ésta tuvo lugar en el año 399, y que se da, como fecha de nacimiento de Platón, los años 429 a 427, resulta forzado que Hermodoro (texto núm. 83) diga que Platón hizo el viaje a los 28 años, cuando se acababa de enterrar a Sócrates. Por lo demás, en la *Carta* VII (324a), Platón declara que «tenía alrededor de 40 años» «la primera vez» que llegó «a Italia y a Sicilia» (326b). Esto es más verosímil, aunque torna improbable que Platón haya conocido personalmente a Filolao en Italia (quien, por lo demás, habría dejado Italia mucho antes).

b) *Lugar donde nació Filolao y posible estancia en Tebas.*

92 (44 A 1) D. L., VIII 84: Filolao de Crotona era pitagórico.

93 JÁMBL., *V. P.* XXXVI 267: De Tarento: Filolao, Eúrito, Arquitas.

94 OLIMP., *Fedón* 9, 9-20: Cebes estudió con Filolao en Beocia, más propiamente en Tebas. ¿Cómo, pues, abandonó el «Auditorio», que era en Italia la casa de instrucción pitagórica? Hay que tener en cuenta que era costumbre entre ellos vivir de modo comunitario, convirtiendo en común todos los bienes. Si se descubría que alguno era inepto para la filosofía, se lo expulsaba junto con su fortuna, se le hacía un cenotafio y se lo lloraba como muerto. Un tal Cilón, quien había ingresado y sufrió esto, prendió fuego a la casa de instrucción: murieron quemados todos salvo dos, Filolao e Hiparco. Entonces Filolao se fue a Tebas con la obligación de rendir honores fúnebres a Lisis, su propio maestro muerto, allí enterrado.

95 (44 A 1a) ESC. a PLATÓN, *Fedón* 61e: Este Filolao era un pitagórico que huyó de Italia a causa del incendio que por entonces fue producido por Cilón, a raíz de haber sido expulsado del «Auditorio» por ser inepto para la filosofía. [Filolao] enseñaba también mediante enigmas, tal como era costumbre entre ellos. Se fue a Tebas para rendir honores fúnebres a Lisis, su maestro muerto, allí enterrado. Híparco y Filolao fueron los únicos pitagóricos que se salvaron de la desgracia mencionada.

96 (44 A 4a) PLUT., *De genio Socr.* 583a-b: Después de que las comunidades pitagóricas sucumbieron en varias ciudades por la revuelta y fueron expulsadas, los que

aún quedaban juntos en Metaponto se reunieron en una casa; entonces los «cilonios» prendieron fuego a ésta y dieron muerte así a la vez a todos, con excepción de Filolao y Lisis, quienes eran aún jóvenes y, gracias a su vigor y agilidad, se abrieron paso entre las llamas. Filolao, tras huir hacia Lucania, se puso a salvo junto a los demás amigos, y nuevamente congregados, predominaron sobre los «cilonios». Durante mucho ignoraron qué había sucedido a Lisis, hasta que Gorgias de Leontino, regresó de Grecia a Sicilia, y anunció con seguridad, a quienes estaban con Aresa, que había encontrado a Lisis, quien vivía en Tebas[3].

c) *Discípulos de Filolao y otras alusiones a éste.*

97 (44 A 4; ARISTÓX., fr. 19 W.) D. L., VIII 46: Equécrates, Diocles y Polimnasto, también éstos de

[3] Ninguna autoridad parece decisiva para establecer si la patria de Filolao fue Crotona o Tarento: más prudente parece decir que fue Italia. En cuanto a su posible viaje a Tebas, si existió, debe haber sido breve (ver texto núm. 82 y nota 1). En todo caso, los motivos de su traslado a Tebas han sido evidentemente confundidos con la anécdota —o anécdotas— de la revuelta de Cilón y/o «cilonios» contra los pitagóricos.

Ver, en el tomo I, los textos núms. 296 a 299 y la respectiva nota 30. En ella, siguiendo a K. v. Fritz y los principales testimonios históricos, hemos advertido *dos* movimientos anti-pitagóricos en Italia. El primero tuvo lugar en vida de Pitágoras y se redujo a la conspiración de Cilón, tras la cual Pitágoras se marchó a Metaponto. El segundo se produjo a mediados del siglo v, cuando se prendió fuego a la casa de Milón, en que estaban reunidos los pitagóricos (el *Homakoîon* o «Auditorio», en la nueva versión). Según el relato de Aristóxeno (fr. 18), de ese incendio escaparon los jóvenes Arquipo (cuyo nombre es restituido por Diels al texto núm. 95 en lugar del de Híparco, si bien no cambia el de Filolao por el de Lisis, que en la nueva versión aparece en otro papel) y Lisis. Éste huyó a Tebas, donde tuvo como discípulo a Epaminondas, y donde murió. Como se ve, aquí hay una confusa mezcla de los datos de tales anécdotas.

Fliunte, y que eran discípulos de Filolao y Éurito de Tarento.

98 (44 A 3) CIC., *De orat.* III 34, 139: Filolao [impartió enseñanzas] a Arquitas de Tarento.

99 (44 A 7) ATEN., IV 184e: También muchos pitagóricos se ejercitaron en el arte de la flauta, como Eufranor, Arquitas, Filolao y no pocos otros.

100 (44 A 6) VITRUV., I 1, 16: La naturaleza ha dotado a algunos, sin duda, de tanto ingenio, sutileza y memoria, que pueden dominar a fondo la geometría, astronomía, música y todas las demás disciplinas... actualmente es raro que se los halle, del modo que alguna vez lo fueron Aristarco de Samos, Filolao y Arquitas de Tarento, Apolonio de Perga... quienes legaron a la posteridad muchas cosas referidas a instrumentos y a gnómones, descubiertas y explicadas por medio de reglas aritméticas y de teorías físicas[4].

II. ESCRITOS.

a) *Libros escritos por Filolao y su relación con las enseñanzas de Pitágoras.*

101 (44 A 8) D. L., III 9: Dicen algunos, entre ellos también Sátiro, que [Platón] encargó a Dión que en Sicilia comprase a Filolao tres libros pitagóricos por cien minas.

[4] El nombre de Arquitas aparece frecuentemente vinculado con el de Filolao, quizá por haber sido su más importante discípulo: al menos, aquel en quien las doctrinas «aritmológicas» —en los campos geométrico y musical— asumieron un carácter más científico. Quizá la pintoresca referencia al ejercicio del arte de la flauta provenga de un vago conocimiento del dominio de la teoría musical en manos de Filolao y Arquitas.

102 (44 A 1) D. L., VIII 85: [Filolao] escribió un solo libro que, según dice Hermipo que afirma algún recopilador, fue comprado por el filósofo Platón —cuando estaba en Sicilia con Dionisio— a los parientes de Filolao por cuarenta minas alejandrinas de plata, y que de allí copió el *Timeo*. Pero algunos dicen que Platón lo obtuvo por haber logrado que Dionisio liberase de la prisión a un joven discípulo de Filolao. Por su parte, Demetrio, en su obra [*Hombres*] *homónimos*, dice que [Filolao] fue el primero en publicar los [libros] pitagóricos, [a los que tituló] *Sobre la naturaleza*, cuyo comienzo es éste: «La naturaleza en el cosmos está compuesta armónicamente de cosas ilimitadas y cosas limitantes».

103 (44 B 18) ESTOB., *Ecl.* I 25, 8: De las *Bacantes* de Filolao: Sobre el sol[5].

[5] Lo más probable parece ser que Filolao haya escrito un solo libro, y que éste pretendiera recoger las enseñanzas pitagóricas tal como habían llegado hasta él, aunque elobarándolo según su punto de vista personal y otras ideas que han tornado la obra un tanto heterogénea y ecléctica. Pero no debe de haberle puesto su nombre, de modo que, para Platón —independientemente del valor de la anécdota de su compra— y para Aristóteles, se trataba de una obra pitagórica sin más. Y originariamente debe haber sido escrita en el jonio de su época; y sólo hacia fines del siglo IV a. C., con el reavivamiento del pitagorismo en el sur de Italia y la introducción del dorio científico por Arquitas, puede haberse traducido al dorio. La ausencia original de nombre del autor se prestó a que, si bien algunas partes de la obra fueron luego reconocidas por discípulos suyos, se añadieran otras partes, que conformaron un conjunto apócrifo.

Respecto del número de libros, véase el comienzo del texto núm. 102 (versión de Hermipo). En el mismo texto, la versión de Demetrio habla en plural, de «libros», pero con un solo título: *Sobre la naturaleza*. El título *Bacantes*, que aparece en el fr. 17 (y en el 18), encabeza un texto que no parece sustancialmente distinto del de los demás. Del procedimiento extracientífico que aparece en los fragmentos que reconoce como auténticos, Burkert infiere que «la esencia del pitagorismo preplatónico —o tal vez mejor decir prearquíteo— no residía precisamente en la matemática exacta ni en la ciencia natural, sino en la explicación del mundo con ayuda del número concebido como símbolo» (*WuW*, pág. 377). Contra esto K. v. FRITZ, «Philolaos», *RE*, col. 481, arguye que un libro de tal eclecticismo no puede ser considerado como un testimonio decisivo del pitagorismo antiguo. Pero el problema planteado en tales términos es insoluble. Lo concreto es que, tal como lo dice una y otra vez la tradición, antes de Filolao no se ha publicado ningún libro pitagórico (nadie podría considerar seriamente como tal un poema de Empédocles). Si lo publicado por Filolao contiene elementos *muy* antiguos, no estamos en condiciones de determinarlo. En todo caso, parecen haber pasado por «pitagóricos» no sólo ante Aristóteles (quien no les otorgó, de todos modos, patente exclusiva de pitagorismo, ya que distinguió varios grupos de «pitagóricos») sino ante neo-pitagóricos de Italia. Thesleff, quien tiende a considerar apócrifos —por tardíos— los fragmentos de Filolao, estima que éstos pueden haber sido «traducidos en el dorio de Arquitas» «en Tarento, en el siglo IV» (*Intr.*, pág. 93) y llega a este interesante resultado: «eran propiamente anónimos, o derivados de escritos o notas cuyos autores no eran conocidos después; tal vez, aunque no necesariamente, incluían fragmentos genuinos de Filolao» (*Intr.*, pág. 103).

b) *El libro de Filolao, el de Timeo de Locro y el «Timeo» de Platón.*

104 (TIM. LOC., Test. 3b M.) CIC., *De Rep.* I, X 16: Una vez que murió Sócrates, Platón viajó primeramente a Egipto para instruirse, y después a Italia y Sicilia, para conocer los descubrimientos de Pitágoras. Allí estuvo mucho tiempo con Arquitas de Tarento y Timeo de Locro, y adquirió los comentarios de Filolao.

105 (TIM. LOC., Test. 11a M.) JÁMBL., *Intr. aritm. Nicóm.* 105, 10-14: Timeo de Locro, en el libro *Sobre la naturaleza del cosmos y del alma* (aprovisionándose con el cual, se dice, Platón compuso el libro que por eso se llamó *Timeo*, y que dio lugar a las sátiras que

compuso Timón, cuando dice: «por mucho dinero tomó a cambio un pequeño libro, y habiendo partido de esa base se puso a 'escribir-*Timeos*'»), dice: «En efecto, de tres medidas cualesquiera», etc.

106 (44 A 8) GELIO, III 17, 4: Timón escribió un libro pleno de calumnias, titulado *Sátiras*, en el cual habla injuriosamente del filósofo Platón, porque mandó comprar a un alto precio un libro de ciencia pitagórico, con el cual produjo su célebre diálogo *Timeo*. He aquí los versos de Timón sobre ese tema: «¡También tú, Platón! El ansia de saber te ha poseído / y por mucho dinero has tomado a cambio un pequeño libro, / seleccionando lo mejor del cual has aprendido a 'escribir-*Timeos*'».

107 (TIM. LOC., Test. 12a M.) PROCLO, *Timeo* I 1, 8-16: En efecto, el escrito mismo del pitagórico Timeo *Sobre la naturaleza* ha sido compuesto a la manera pitagórica: «a partir del cual» Platón «se ha puesto a la tarea de 'escribir-*Timeos*'», según el escritor satírico [Timón]. Y nosotros, al hacer nuestro comentario, tenemos frente a nosotros [el escrito de Timeo de Locro], para que podamos conocer en qué coincide con él el *Timeo* de Platón, qué añade o en qué está en desacuerdo, y buscar la causa del desacuerdo en lo principal[6].

[6] La anécdota de la adquisición, por parte de Platón, de libros presuntamente escritos o pertenecientes a Filolao ofrece tres variantes (independientemente de los problemas del precio y del intermediario»: a) se trataba de libros pitagóricos —al menos en apariencia— que Platón adquirió para instruirse; b) fueran libros de supuesto contenido pitagórico antiguo o de autoría filolaica, Platón se basó en ellos para escribir el *Timeo*; c) el autor era Timeo de Locro, y Platón utilizó esta obra para componer el *Timeo* (en esta variante no se menciona a Filolao, así como en las otras no se alude a Timeo de Locro). Ahora bien, como más de un siglo después del *Timeo* platónico ha sido escrito un pequeño libro —que resume y corrige en algunos detalles las primeras páginas del *Timeo*—, resulta patente que los acusadores de Platón como plagiario (todos ellos del siglo III al II: Sátiro, Timón, Hermipo) han ignorado el verdadero orden cronológico. Ciertamente, Hermipo considera que el autor plagiado es Filolao, no Timeo; pero sin duda la composición del Alma del Mundo en el *Timeo* —tal vez la parte de ese libro que más interesó al Pseudo Timeo de Locro— en términos de armonía musical ha recogido influencia filolaica, como ya lo advirtieron Jámblico y Proclo (ver textos núms. 144 a 152). Esa influencia de Filolao en el *Timeo* probablemente ha dado origen a la misma anécdota de la compra de los libros por Platón; así como su imitación por el Pseudo Timeo ha engendrado la anécdota del plagio inverso.

En ese sentido, W. MARG, *Timaeus Locrus. De Natura Mundi et Animae*, Editio Maior, Leiden, 1972, págs. 88-92, siguiendo a W. BURKERT, *WuW*, págs. 208-211 y n. 48, distingue dos variantes que, como hace notar Burkert, son habitualmente mezcladas; pero, al igual que Burkert, mezcla en la segunda variante las que hemos distinguido como segunda y tercera. Para ello parten de la base de que Timón, en sus versos, ha tenido en cuenta «unívocamente» la versión de la composición del *Timeo* como plagio de Filolao, no de Timeo de Locro, y consideran las referencias de Jámblico y Proclo en tal sentido desacertadas. Para nosotros, los versos de Timón no se refieren tan «unívocamente» a Filolao, ya que mencionan un «pequeño libro» comprado por Platón, mientras Sátiro y otras fuentes de Diógenes y de Jámblico hablan más bien de «libros» o «tres libros»; lo cual, aun cuando, como hemos dicho en nota 5, no implica forzosamente tres obras, pero sí que debía contener tres o más secciones, lo cual resulta imposible observar en el opúsculo del Pseudo Timeo. Por lo demás, entre las escasas referencias a Timeo de Locro como personaje real, lo hallamos junto con Filolao (cf. textos núms. 114 y 145). Curiosamente, Burkert no busca

III. LA ARMONÍA CÓSMICA.

a) *Cosas «limitantes» y cosas ilimitadas.*

108 (44 A 9) AECIO, I 3, 10: El pitagórico Filolao [dice que los principios son] el límite y lo ilimitado.

109 PLATÓN, *Fil.* 26b: De ellas se han generado las estaciones y todo cuanto es bello para nosotros, al haberse mezclado las cosas ilimitadas y las que tienen límite.

110 (44 B 1) D. L., VIII 85: [Filolao] fue el primero en publicar los [libros] pitagóricos, [a los que tituló] *Sobre la naturaleza*, cuyo comienzo es éste: «La naturaleza en el cosmos está compuesta armónicamente de cosas ilimitadas y cosas limitantes, tanto el cosmos en su conjunto como las cosas que existen en él».

111 (44 B 2) ESTOB., *Ecl.* I 21, 7a: Del [libro] de Filolao *Sobre el cosmos*: «Es forzoso que las cosas existentes sean todas limitantes o ilimitadas, o bien tanto limitantes como ilimitadas; no podría haber sólo cosas ilimitadas ⟨ni sólo cosas limitantes⟩. Puesto que es manifiesto que las cosas existentes no [constan] de cosas todas limitantes ni de cosas todas ilimitadas, es evidente que el cosmos y las cosas que hay en él han sido compuestas armoniosamente, con cosas limitantes

el parentesco de la obra de Filolao con el *Timeo* en lo relativo a la armonía musical, sino en las referencias a opiniones de Filolao en el papiro del «Anónimo Londinense». «De acuerdo con este testimonio, el libro de Filolao contenía discusión de temas médicos; y tales tópicos ocupan considerable espacio en el *Timeo*» (*LaS*, pág. 227). Pero esto (que el lector puede ver en los textos núms. 165 y 166, e incluso practicar luego un cotejo con el *Timeo* 73a - 76b, en lo concerniente a la constitución del cuerpo humano; 82a - 86a, en cuanto a la explicación de las enfermedades) es demasiado exiguo para dar lugar a sátiras como la de Timón. Y un cotejo atento daría por resultado muy pocas similitudes. Hay que tener en cuenta que la obrita del Pseudo Timeo ha sido fraguada en el mismo ambiente en el cual, poco antes, había sido traducida al dorio la obra de Filolao con adiciones. De modo que es allí donde hay que buscar el origen de las anécdotas de la compra de Platón y del *Timeo* como plagio.

y cosas ilimitadas. Esto lo demuestra también lo [que sucede] en los hechos. En efecto, aquellos ⟨hechos que provienen⟩ de cosas limitantes ⟨son también⟩ limitantes, pero los ⟨hechos que provienen⟩ tanto de cosas limitantes como de cosas ilimitadas son limitantes y no limitantes, y los ⟨que provienen⟩ de cosas ilimitadas aparecen [como] ilimitados»[7].

[7] Aunque nos veamos obligados a usar, en castellano, dos participios, uno activo («limitantes») y otro pasivo («ilimitadas», para no emplear el más frecuente «infinitas», que aquí podría inducir a confusión), no responden a conceptos que impliquen una acción, en un caso, y una ausencia de ella, en el otro. Menos todavía a conceptos referidos a «principios», tal como en la doxografía, presuntamente debida a Teofrasto, del texto núm. 108. La única acción que aparece manifiesta en estos textos es la de «armonizar» o «componer armónicamente» unas cosas con otras. Desde que Parménides caracterizó al ser o ente como «limitado», la existencia de lo «ilimitado» problematizó el horizonte de los presocrácritos: Zenón, Meliso, Anaxágoras, por ejemplo (Empédocles —menos afecto a estudiar el universo lógicamente— acaso no lo planteó tan explícitamente). No se trata —en Filolao— de que las cosas «limitantes», al armonizarse con las «ilimitadas», limiten a éstas, ya que eso sería contradictorio con lo que dice Filolao. Cabe sospechar, sí, que la «armonía» cósmica, en tanto cohesiona, está más próxima al «límite» que a la «infinitud» (aunque, al decir esto, empleemos términos sin duda ajenos a Filolao y seguramente anacrónicos); pero ésta subsiste, como un trasfondo inaccesible.

Bien dice BURKERT, *WuW*, pág. 236, que el hecho de que leamos el texto del fr. 2 (texto núm. 111) como nos lo da Estobeo, en lugar de traducirlo aproximadamente «Es forzoso que haya dos principios de las cosas existentes: el límite y lo infinito» nos permite sentirlo como «presocrático» antes que «platónico y post-platónico». ¿Qué quiere decir Filolao con «limitantes»? Nosotros estamos acostumbrados a hallar en Aristóteles, Teofrasto y los doxógrafos una contraposición *ápeiron-peperasménon*, «infinito-limitado». Aquí nos encontramos con un verbo *peráinō*, especialmente en participio presente plural; pero aunque el LSJ nos lo presente como un verbo transitivo, no hallamos aquí un

112 (44 B 2) DAMASC., I 101, 3: Lo existente [consta] de límite y de ilimitado, como dice Platón en el *Filebo* y Filolao en *Sobre la naturaleza.*

---

objeto que le corresponda, de modo que las cosas «limitantes» no pueden ser consideradas como «limitadas» ni tampoco como «limitando» a otras. En el fr. 3 (texto núm. 119) leemos que «nada sería cognoscible si todas las cosas fueran ilimitadas» y en el fr. 4 se establece que el conocimiento es posible gracias al número. Esto podría significar que las cosas «limitantes» son «mensurables» y acaso «aptas para medir». Pero ya se ha visto, a propósito de Anaximandro y de Anaxágoras, que las cosas «infinitas» no son susceptibles de terminar de explorar, de contar, de dividir. Por ello las «cosas» de Anaxágoras eran, en última instancia, inseparables, y el «todas las cosas en cada una» suponía una división en individuos pero no total ni absoluta. Por ello la armonía de Filolao no es una simple armonía de contrarios como la que proponía Heráclito, sino una combinación que no aparece suficientemente explicitada como para permitirnos decir algo más sobre ella. Lo que parece recortarse son dos facetas que merecen los mismos epítetos de «limitantes» e «infinitas»: «cosas existentes» (*tà eónta*) y «hechos» (*tà érga*). Frente a quienes proponen distintas traducciones para este último vocablo, Burkert le niega cualquier «significado especial» (*WuW*, pág. 236), y nosotros estamos de acuerdo. Por eso no entendemos la propuesta de DK «en la realidad» (nosotros traducimos «en los hechos») y luego «pues aquellas de las [cosas] reales, que ⟨constan de partes⟩ limitantes» (nosotros traducimos «pues aquellos ⟨hechos que provienen⟩ de cosas limitantes»). Nos resulta inadmisible una distinción entre *tà eónta* y *tà érga* como «cosas existentes» y «cosas reales» (sobre todo, cuando, a renglón seguido, las primeras se convierten en «partes»). El significado normal de *tà érga* es «los hechos». Ya hemos dicho más arriba que los conceptos de «cosas limitantes» y «cosas ilimitadas» no implican acción alguna. Pero esto no quiere decir que tales cosas no actúen; no actúan en el sentido de «limitar» o «no limitar», pero sí en cuanto a su esencia. En ese punto es donde leemos la palabra «hechos», y debemos entender que pueden provenir de uno u otro tipo de cosas, y, según eso, tienen el carácter correspondiente.

113 (44 A 9) PROCLO, *Timeo* I 176, 22-177, 2: Ahora bien, puesto que lo Uno está más allá de la primera Década, las cosas que parecen ser contrarias se reúnen y se coordinan con miras a un ordenamiento cósmico único. En efecto, en el Todo existen los dos géneros de dioses y también los géneros contrapuestos del ser y las diversas clases de almas, así como las clases opuestas de cuerpos; pero las [clases] inferiores son dominadas por las más divinas, y el mundo único alcanza su realización al armonizarse los contrarios, habiéndose constituido «a partir de cosas limitantes y de cosas ilimitadas», según Filolao. La ilimitación corresponde, por naturaleza, a las cosas ilimitadas que hay en el [mundo] y que proceden de la Díada indefinida. El límite corresponde, por naturaleza, a las cosas que proceden de la Mónada inteligible [...]. En efecto, es Dios quien ha compuesto lo Mixto, como dice Sócrates en el *Filebo.*

114 (44 A 10) TEÓN ESM., 20, 19: Arquitas y Filolao llaman indistintamente a lo Uno también «Mónada» y a la Mónada «Uno»[8].

b) *El Número y las cosas.*

115 ARIST., *Met.* I 5, 985b-986b: En tiempos de éstos [o sea, de los atomistas] e incluso antes, los llamados pitagóricos cultivaron las matemáticas y nutridos en éstas, pensaron que sus principios eran los principios de todas las cosas. Ahora bien, puesto que los números eran, por naturaleza, los primeros de estos [principios], y en los números les parecía contemplar

---

[8] El concepto de «Mónada» no es anterior a Platón, lo que invalida el testimonio de Teón de Esmirna. El de Proclo también, pero más que por eso, por el contexto nítidamente neoplatónico en que envuelve las pocas palabras de Filolao que cita.

muchas semejanzas con las cosas que existen y con las cosas que se generan [...]. Y en fin, dado que las demás cosas, en toda su naturaleza, parecían asemejarse a los números, y que los números ⟨parecían ser⟩ los primeros de toda la naturaleza, supusieron que los elementos de los números eran los elementos de todas las cosas existentes, y que el universo entero era armonía y número.

116 ARIST., *Met.* I 5, 987a: Ahora bien, los pitagóricos dicen que los principios son dos, del mismo modo ⟨que los anteriores⟩, pero añadieron lo siguiente, que les es propio: juzgaron que lo Limitado [o lo Uno] y lo Ilimitado fueran naturaleza de otras cosas [...]. Por ello el número es la esencia de todas las cosas[9].

117 ARIST., *Met.* I 6, 987b: [Platón sostuvo que,] en cuanto a la materia, los principios son lo Grande y lo Pequeño; pero en cuanto a la sustancia, lo Uno, pues

9 Parece difícil que, cuando Aristóteles escribió el capítulo quinto del primer libro de la *Metafísica*, haya tenido ante sí libros pitagóricos (no por no tenerlos en su biblioteca, sino por no proponerse hacer un resumen histórico), aunque es probable que, a modo de ayuda-memoria, haya contado con los esquemas que se trazó en una obrita anterior, perdida para nosotros, *Sobre los pitagóricos*. Más de una vez, al hablar de «los llamados pitagóricos», coincide con afirmaciones que hallamos en fragmentos de Filolao. Probablemente el libro de éste no llevara el nombre de su autor, como lo hemos sugerido, o su eclecticismo no diera a Aristóteles la seguridad de que fuera realmente pitagórico. Pero si es así, esto ha de haberle sucedido con otras obras u otras ideas conocidas, porque en este capítulo se refiere —como él mismo lo da a entender— a dos o tres grupos (o personas) distintos. Entre los dos pasajes que acabamos de citar de dicho capítulo, nos parece más propio de Filolao el segundo que el primero (por hacer del número la esencia de las cosas, y no un elemento), bien que amoldado a la terminología aristotélica: dice «limitado», no «limitante».

[las Ideas] son los Números en cuanto [proceden] de aquéllos [esto es, de lo Grande y lo Pequeño] y participan en lo Uno. Ciertamente, en esto de que lo Uno es sustancia y que lo Uno no se predica de otra cosa, habló de modo similar a los pitagóricos. Y también como ellos afirmó que los Números son las causas de la sustancia de las demás cosas. Pero el considerar lo infinito como díada —en lugar de como uno— y [el hacer consistir] lo infinito de lo Grande y de lo Pequeño, es propio de [Platón][10].

10 Los pitagóricos referidos aquí han de haber sido «platonizantes», aunque Aristóteles nos los presente más bien como imitados por Platón. La descripción de los números como «causas de la sustancia de las demás cosas» es platónica y no pitagórica. En la última diferencia que señala Aristóteles, se ha querido ver un criterio para distinguir lo propiamente platónico de lo pitagórico, aun cuando la fuente atribuyera a esta corriente el pensamiento en cuestión. Para nosotros, en la mayoría de los casos estaremos frente a un pitagorismo «platonizante».

Así, por ejemplo, el extenso informe de SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* X 248-283 (ver K. GAISER, *Platons Ungeschriebene Lehre*, 2.ª ed., Tubinga, 1967, págs. 496-502), que figura como doctrina pitagórica, es adscripta por lo menos desde P. WILPERT, «Neue Fragmente aus *Perì tâgathoû*», *Hermes* 76 (1941), 225-250, y *Zweiaristotelische Frühschriften*, Rengensburg, 1949, págs. 125 y sigs., a Platón, por el hecho de que se establecen como principios cósmicos la Mónada y la Díada Indefinida. Esta doctrina no figura en ningún diálogo platónico, pero al parecer habría sido objeto de enseñanzas orales de Platón. Al menos Aristóteles, en *Fis.* IV 2, 209b, dice que Platón habla de «lo participante» en el *Timeo* de una manera distinta a la que lo hace «en las llamadas enseñanzas no escritas», luego de puntualizar —muy «aristotélicamente»— que en el *Timeo* se identifica a la materia con el espacio. Y muy poco después (IV 2, 210a) vuelve a hablar de «lo participante», con la aclaración de que lo que dice vale «ya sea lo Grande y lo Pequeño lo participante, ya la materia, tal como ha escrito en el *Timeo*». Con lo cual nos dice que Platón considera a «lo participante» (el vocablo no coincide exactamente con el empleado por Platón —sin duda Aristó-

118 ARIST., *Del Cielo* I 1, 268a: En efecto, tal como dicen los pitagóricos, el universo y todas las cosas [que hay en él] están determinados por el [número] tres. En efecto, el comienzo, el medio y el fin contienen el Número del universo.

119 (44 B 3) JÁMBL., *Intr. arit. Nicóm.* 7, 24: Según Filolao, «desde un principio nada sería cognoscible, si todas las cosas fueran ilimitadas».

120 (44 B 4) ESTOB., *Ecl.* I 21, 7b: Y todas las cosas que se conocen contienen un número; pues sin él nada sería pensado ni conocido [11].

c) *Lo par y lo impar.*

121 (44 B 5) ESTOB., *Ecl.* I 21, 7c: En efecto, el número tiene dos clases particulares: impar y par.

---

teles cita de memoria—, pero el concepto es el mismo) como «materia» en el *Timeo* (en esto, ya lo hemos dicho, «aristoteliza»: Platón no usa la palabra —ni el concepto— «materia» en el *Timeo* ni en ningún otro diálogo), y como «lo Grande y lo Pequeño» en las «enseñanzas no escritas». No mucho antes nos ha insistido en la diferencia con los pitagóricos: «Platón, en cambio, dice que son dos las cosas infinitas: lo Grande y lo Pequeño» (cf. final del texto número 123). Ciertamente, «infinito» e «indefinido» no son lo mismo; pero para el caso, baste decir que Aristóteles los usa indistintamente para aludir a «lo Grande y lo Pequeño».

11 Como se ve, los fragmentos 3 (texto núm. 119) y 4 (texto núm. 120) deben ser leídos juntos. El sentido no es, naturalmente, el de que sólo las cosas «limitantes» tienen número y pueden ser conocidas, sino el de que sólo gracias a la armonización de las cosas «ilimitadas» con las «limitantes» se las puede conocer. Compárese, además, el «todas las cosas... contienen un número» del fr. 4 con la afirmación aristotélica (texto núm. 118) de que el universo en su totalidad (pues hablar de «el comienzo, el medio y el fin» es hablar del universo en su conjunto) «contiene el número» (del universo).

122 ARIST., *Met.* I 5, 986a: Parece que también éstos consideraban que el número era principio, tanto como materia de las cosas existentes cuanto como sus propiedades y estados, mientras los elementos del número son lo par y lo impar; éste, limitado; aquél, ilimitado.

123 (58 B 28) ARIST., *Fís.* III 4, 203a: Además, los [pitagóricos] dicen que lo ilimitado es lo par; éste, en efecto, al ser encerrado y limitado por lo impar, provee de infinitud a los seres. Señal de esto es lo que sucede con los números: si se colocan gnómones alrededor de lo Uno, y en el otro caso separados ⟨o sea, si son colocados de otra manera: formando no un cuadrado sino un rectángulo⟩, la figura que se genera es en un caso una, en otro caso diferente. Platón, en cambio, dice que son dos las cosas infinitas: lo Grande y lo Pequeño [12].

---

12 A pesar de las similitudes aparentes de estos dos textos, seguramente Aristóteles tiene en vista dos grupos distintos de pitagóricos, en el primero de los cuales quedaría incluido Filolao (al menos en lo referente a lo par e impar; cf. fr. 5, texto núm. 124, y la descripción aristotélica del texto núm. 125).

La relación de lo par y lo impar con lo limitado y lo ilimitado que menciona Aristóteles (texto núm. 122) había sido traducida por nosotros en forma inversa —contra Ross y la mayor parte de los traductores— en el texto núm. 349 del tomo I (pág. 228 y nota 45), sobre la base de la antítesis coordinada *mén... dé*, en la cual, *mén* «normalmente se refiere al primer sustantivo» (o sea, «limitado» correspondería a «lo par») y «*dé* al segundo» (DENNISTON, págs. 370-371). En ese sentido, no nos arredraba el argumento de que, en la «tabla de contrarios» que inmediatamente atribuye Aristóteles a «otros» pitagóricos, el límite está alineado en la columna de lo impar, y lo infinito en la de lo par; no sólo porque se habla de «otros», sino porque «impar» en griego tiene una connotación suficientemente negativa para que no sea colocada junto al límite, lo bueno, etc. (cf. vol. I, pág. 230, nota 47). Luego de haber escuchado objeciones, empero, hemos modificado el criterio y aceptado la posibilidad gramatical de que la coordinación antitética esté inver-

124 (44 B 5) ESTOB., *Ecl.* I 21, 7c: En efecto, el número tiene dos clases particulares, impar y par, y una tercera [derivada] de ambas [clases] que se han mezclado, par-impar, y de una y de otra de las clases hay muchas formas, que cada cosa indica por sí misma.

125 ARIST., *Met.* I 5, 986b: Los elementos del número son lo par y lo impar; éste, limitado; aquél, ilimitado, y lo Uno proviene de ambos: es, en efecto, tanto par como impar.

126 (ARIST., fr. 199 Rose; Ross, pág. 137) TEÓN ESM., 22, 5-9: Pero Aristóteles, en el [tratado] *Pitagórico* dice que lo Uno participa de la naturaleza de ambos [o sea, de lo par y de lo impar]. En efecto, una vez añadido a un [número] par, [lo Uno] crea uno impar, y, añadido a un número impar, uno par. Ahora bien, esto no sería posible si no participara de ambas naturalezas; por lo cual llama a lo Uno par-impar.

127 (ARIST., fr. 47 Rose; Ross, pág. 93) PLUT., *De Mus.* 1139f: [Según Aristóteles, la armonía] y todas sus partes están constituidas en lo primordial de su

---

tida (cf. DENNISTON, *loc. cit.*, y KÜHNER-GERTH, II, pág. 264, nota 1): consideramos que el problema debe estudiarse aún, pero en todo caso es razonable suponer que Aristóteles haría mención de esta oposición entre pitagóricos (es decir, si unos sostuvieran que lo par es limitado y otros que es ilimitado), si enuncia las tesis una en seguida de la otra. En cuanto al texto núm. 123, en el que hemos intercalado una frase entre paréntesis angulares para facilitar al lector su comprensión, hemos seguido, ante todo, a HEATH, I, páginas 82-83, y a G. MILHAUD, *Les philosophes géomètres de la Grèce*, París, 1934, págs. 115-116, pero creemos que ellos y otros, como RAVEN, *PaE*, págs. 130-131, T. CARDINI, III, página 172 n., etc., interpretan el pasaje de acuerdo con las distorsionantes descripciones de Nicómaco de Gerasa y Teón de Esmirna.

naturaleza, a partir de las naturalezas de lo ilimitado, de lo limitante y de lo par-impar [13].

d) *La Década.*

128 (44 A 11) LUC., *Lapsu int. sal.* 5: Algunos [de los pitagóricos] llamaron «principio de salud» a la Tetractys, [objeto de] su supremo juramento, la cual —creen— es formada por el número perfecto para ellos, el Diez. Entre ellos está también Filolao [14].

---

[13] La tercera «clase» (fr. 5, texto núm. 124) que sintetiza a las dos primeras, «par-impar» (*artiopérissos*) no la excluye, no es un Uno totalizador que abarque a las otras dos, sino una tercera forma que proviene de la armonización de ambas: no el *principio* que las origina, sino el *resultado* de un proceso. Esto no impide que exista, tal vez, un ideal de armonía total (ver fr. 7, texto núm. 161).

Aunque Teón menciona sólo la palabra *Pitagórico* como nombre del tratado aristotélico perdido, el nombre debe de haber sido *Sobre los pitagóricos*. El texto núm. 127 corresponde al escrito, también perdido, *Sobre la filosofía*. Si bien la nomenclatura con que citamos dicho texto corresponde a Rose y a Ross, nuestra traducción se ajusta a los manuscritos, a los cuales sigue Walzer en su edición (*Aristotelis Dialogorum Fragmenta*, 1934; reprod. fotomec., 1963, pág. 91); es decir, leemos *ek te tês apeírou kaì perainoúsēs*, y no *ek te tês artías kaì perissês*, que aún se halla en Ross (cf. BURKERT, *WuW*, pág. 235, n. 77; *LaS*, pág. 253, n. 72).

[14] La *Tetraktýs*, como figura triangular equilátera formada por diez piedritas, partiendo de una base de cuatro hasta llegar al vértice constituido por una sola (la base puede ser cualquiera de los lados, ya que el triángulo es equilátero; la definición aritmética —que es la que leemos en el LSJ— nos dice que es «la suma de los cuatro primeros números = 4+3+2+1»), puede haberse concebido en tiempos de Filolao o antes, sin que se pueda precisar exactamente alguna fecha. La primera vez que aparece la mención de la palabra, que es también la primera vez que se nos la presenta como objeto de un juramento, es en los *Versos de oro* (v. 47: THESLEFF, *Texts*, pág. 161), datados por Thesleff (*Intr.*, págs. 107-113) entre los siglos III y II a. C.

129 (44 A 13; ESPEUS., fr. 4 L.) *Theolog. Arithm.* 82, 10: También Espeusipo —hijo de Potona, hermana de Platón, y sucesor de Platón en la Academia antes de Jenócrates—, tras elaborar en forma selecta enseñanzas pitagóricas, sobre todo escritos de Filolao, compuso un elegante librito, al cual tituló *Sobre los números pitagóricos*. Desde el comienzo hasta la mitad [del libro] trataba, del modo más apropiado, de los números lineales, de los poligonales; de los números planos y sólidos de especies varias, así como también de las cinco figuras que corresponden a los elementos cósmicos, de sus propiedades singulares y comunes entre sí, de las proporciones e inconsistencias. Después de esto, la segunda mitad del libro trata directamente acerca de la Década, mostrando que es lo más acorde a la naturaleza y a la realización de los seres, como una cierta forma artífice de los sucesos cósmicos, por sí misma (y no por azar o porque la consideremos nosotros), existente como fundamento y expuesta como el más perfecto modelo al dios hacedor del universo. Y habla acerca de la Década de este modo: «El Diez es el [número] perfecto, a lo cual llegamos rectamente y de acuerdo con la naturaleza, contando de maneras diversas, tanto los griegos como todos los [demás] hombres, sin que nos lo propongamos deliberadamente. En efecto, posee muchas propiedades que corresponde tener a lo perfecto. Muchas propiedades no son suyas, sino que debe tenerlas por ser perfecto.

Primeramente, debe ser par, a fin de que estén dentro por igual los [números] impares y pares, y no en partes desiguales. En efecto, puesto que siempre el impar existe antes que el par, si el [número] que termina la serie no fuera par, prevalecería el otro. En segundo lugar, es necesario que posea igual [cantidad de números] primos (y no-compuestos) y segundos (y compuestos). Ahora bien, el Diez los posee iguales, y

ningún número inferior al Diez tiene esta cualidad; [números] mayores, tal vez, como el Doce y algunos otros, pero el Diez es la base de ellos. Y al ser el primer [número] que la posee, y el menor de los que la poseen, alcanza una cierta perfección; y de algún modo le es peculiar el contener igual [cantidad] de [números] no-compuestos y compuestos. Y por ello posee también ⟨igual cantidad⟩ de múltiplos y submúltiplos, de los cuales [aquéllos] son múltiplos. En efecto, hasta el Cinco son submúltiplos, y, múltiplos de éstos, desde el Seis hasta el Diez. Pero puesto que el Siete [no es múltiplo] de ninguno, debe excluírselo, y [hay que añadir] el Cuatro como múltiplo del Dos, a fin de que sean nuevamente iguales [en cantidad, los múltiplos y submúltiplos]. Además, todas las relaciones están en el Diez: la de lo igual, de lo mayor y de lo menor, de lo superparticular[14 bis] y de las restantes especies; también los [números] lineales, los planos y los sólidos. En efecto, el Uno es un punto, el Dos una línea, el Tres un triángulo y el Cuatro una pirámide; y todos éstos son los primeros y principios de los que corresponden a cada clase. En ellos se ve la primera de las progresiones, que aumenta en forma igual y tiene como fin el Diez. En los [números] planos y sólidos los [elementos] primeros son éstos: punto, línea, triángulo y pirámide; y éstos contienen al número Diez y lo tienen como fin. En efecto, el Cuatro está en los ángulos y en la base de la pirámide, el Seis en los lados, con lo que resulta el Diez. El Cuatro a su vez se halla en la distancia entre un punto y una línea y los extremos; el Seis en los lados y ángulos del triángulo, de modo que resulta nuevamente Diez.

[14 bis] «Superparticular» es un número que contiene la unidad más una fracción cuyo numerador es 1: $1 + \frac{1}{n}$.

También se muestra el Diez en las figuras, al examinarlo aritméticamente. En efecto, en primer lugar está el triángulo equilátero, que en cierto modo tiene una sola línea y un solo ángulo; digo 'una sola', porque tiene [lados y ángulos] iguales, y lo igual es siempre indivisible y por ende de la índole de lo uno. En segundo lugar, el semi-cuadrado, que es visto en el Dos, por haber diferencia entre sus líneas y entre sus ángulos. En tercer lugar, la mitad del equilátero, el semi-triángulo. Por todas partes desigual en cada uno [de sus elementos], su conjunto es el Tres. Y en los sólidos descubrirás, procediendo de este modo, el Cuatro, de modo que también así se alcanza el Diez. En efecto, la primera pirámide, erigida sobre el triángulo equilátero, se genera en cierto modo contando con una sola arista y [una sola] superficie, dada la igualdad. La segunda, erigida sobre un cuadrado, tiene una sola diferencia entre los ángulos de la base, [cada ángulo] rodeado por tres planos, pero el [ángulo] del vértice encerrado por cuatro, de modo tal que [esta segunda pirámide] se parece al número Dos. La tercera se parece al Tres: construida sobre el semi-cuadrado, posee —junto a la única [diferencia] ya vista en el semi-cuadrado que está en la superficie— otra diferencia en el ángulo del vértice, de modo que se asemeja al Tres, por tener el ángulo perpendicular al lado medio de la base. Por lo mismo la cuarta [pirámide se asemeja al número] Cuatro, construida sobre una base semi-triangular; de modo que las [figuras] mencionadas alcanzan la meta en el Diez. Lo mismo [se produce] en la generación [de los entes matemáticos]: en efecto, el primer principio [que conduce] hacia la magnitud es el punto; el segundo, la línea; el tercero, la superficie, y el cuarto, el sólido»[15].

[15] La descripción inicial acerca del modo en que esta fuente

130 (44 A 13) *Theolog. Arithm.* 81, 15: [La Década] es denominada también «Fe», porque, según Filolao, posemos fe firme en la Década y en sus partes en relación con las cosas que existen, al ser comprendidas no a la ligera.

131 (44 A 13) Lido, *De Mens.* I 15: Correctamente Filolao la denomina «Década», en cuanto «receptora» de lo infinito.

132 (44 B 11) Teón Esm., 106, 10: Acerca de la década han relatado muchas cosas, tanto Arquitas, en el libro *Sobre la Década*, como Filolao, en *Sobre la naturaleza*[16].

(¿Nicómaco?) se refiere a la composición del libro de Espeusipo exime de una demostración de que la cita no corresponde a Filolao, y sólo estimula la búsqueda de lo que puede haberse originado en «escritos» de éste. La idea más próxima a lo que conocemos de Filolao es la de una totalidad que abarque por igual números pares y números impares; no es filolaica, en cambio, la tesis de que esta totalidad (la Década, en el texto de Espeusipo) deba ser par, y la no inclusión del compuesto par-impar. No podemos asegurar que Filolao no haya dado en sus escritos un papel preponderante al Diez o a la Década, pero las características y propiedades que le asigna Espeusipo han de provenir de éste. Asimismo, la importancia dada a ángulos y triángulos podremos examinarla en nota 17, a la luz de los textos respectivos. Pero la asimilación del uno al punto, el dos a la línea, el tres a la superficie y el cuatro al sólido, o bien el tres al triángulo y el cuatro a la pirámide, se deben indiscutiblemente al platonismo (lo cual no significa forzosamente que la responsabilidad haya sido de Platón, sino de la antigua Academia, con Espeusipo y Jenócrates en primer lugar).

Cf. E. Sachs, *Die fünf platonischen Körper*, Berlín, 1917, págs. 65-70; Burkert, *WuW*, pág. 229. Seguimos en la traducción el texto ofrecido por P. Lang. Tal vez la variante más significativa es la que nos lleva a atenernos a los manuscritos, leyendo *antakolouthía* («inconsistencia») en lugar de la conjetura de Ast *anakolouthía*, seguida por Diels.

[16] El fragmento 11 (ver texto núm. 188 y nota 38), cuyo comienzo habla de la Década, es considerado apócrifo. El texto

e) *Carácter sacro de los ángulos.*

133 (44 A 14) PROCLO, *Elem.* 130, 8-14: Y en efecto, entre los pitagóricos encontraremos que algunos ángulos son dedicados a algunos dioses, otros a otros dioses. De ese modo obró Filolao, al consagrar el ángulo del triángulo a unos, el del cuadrado a otros, otros ángulos a otros dioses; y consagró el mismo ángulo a muchos dioses y muchos ángulos al mismo dios, según las diferentes potencias [existentes] en él.

134 (44 A 14) PROCLO, *Elem.* 166, 14-167, 14: Los pitagóricos afirman que el triángulo es el principio de la generación y de la producción de formas de las cosas generadas. Por ello, el *Timeo* dice que los conceptos físicos y de la creación de los elementos son [conceptos] de triángulos. Están separados en tres clases y unifican a las cosas que están divididas en todo sentido, muy cambiables y colmadas por la infinitud material, y que ponen de relieve los lazos disolubles de los cuerpos materiales. De tal modo los triángulos están circundados por líneas rectas y tienen ángulos que unifican la multitud de líneas y las proveen de una comunicación adicional y un contacto entre sí. Razonablemente, pues, Filolao dedica el ángulo del triángulo a los cuatro dioses: Cronos, Hades, Ares y Dioniso, al incluir toda la ordenación cósmica cuatripartita de los elementos de la manera apropiada, [derivándolos] desde lo alto del cielo o de los cuatro segmentos del Zodíaco en ellos. Cronos da subsistencia a toda sustancia húmeda y fría, Ares a toda naturaleza ígnea, Hades mantiene toda la vida sobre la tierra

núm. 131 hace referencia a un presunto vínculo etimológico entre *dekás* («Década») y *dektikḗ* («receptora», del verbo *déchomai*), a todas luces erróneo, a pesar de la opinión del doxógrafo. En cuanto al testimonio anterior (texto núm. 130) lo recogemos con beneficio de inventario, pero sin poseer «fe firme» en él.

y Dioniso vigila la generación húmeda y caliente, de la cual el vino es el símbolo, por ser líquido y cálido. Todos éstos se diferencian según la acción sobre las cosas secundarias, pero están unidos entre sí. Por ello también Filolao conduce la unidad bajo un solo ángulo de ellos.

135 (44 A 14) PROCLO, *Elem.* 173, 11-18: Y además de ellos, Filolao, de acuerdo con otra concepción, llama al ángulo del cuadrado el [ángulo] de Rea, de Deméter y de Hestia. Puesto que, en efecto, el cuadrado da sustancia a la tierra y es el elemento vecino a ésta, como hemos aprendido en el *Timeo*, y la tierra recibe de todas estas diosas emanaciones y potencias generadoras, Filolao ha dedicado razonablemente el ángulo del cuadrado a estas diosas generadoras de vida.

136 (44 A 14) PROCLO, *Elem.* 174, 2-14: Y no se debe pasar por alto que Filolao ha dedicado el ángulo del triángulo a cuatro dioses y a tres el ángulo del cuadrado, para mostrar su continuidad y la comunidad de todas las cosas en todas, de los [números] impares en los pares y de los pares en los impares. Por lo tanto, la tríada tetrádica [y la tétrada triádica], al participar de los bienes generadores y creadores, mantienen el ordenamiento cósmico íntegro de las cosas generadas. A partir de ellas, el [número] doce extiende hasta una mónada única el imperio de Zeus. En efecto, Filolao dice que el ángulo del dodecágono es [el ángulo] de Zeus, porque Zeus mantiene íntegro el número de doce, según una unidad única.

137 (44 A 14) PLUT., *De Is. et Osir.* 363a: Parece también que los pitagóricos consideran a Tifón como una potencia demoníaca, pues dicen que Tifón se ha generado en una medida par, cincuenta y seis. Y [añaden] que el [ángulo] del triángulo es propio de Hades,

Dioniso y Ares; el del cuadrado, de Rea, Afrodita, Deméter, Hestia y Hera; el del dodecágono, de Zeus; el del polígono de cincuenta y seis lados, de Tifón, según narra Eudoxo.

138 Platón, *Fedro* 246e - 247a: Zeus, el gran conductor, impulsa su carro alado, y es el primero que avanza, ordenando cósmicamente todas las cosas y cuidando de ellas. Lo sigue un ejército de dioses y demonios, ordenado en once secciones; Hestia, en efecto, permanece sola en el hogar de los dioses. En cuanto a los demás, ordenados en el número de doce, han sido considerados dioses con mando, según el rango que se le ha asignado a cada uno.

139 (44 A 15) Aecio, II 6, 5: Pitágoras afirma que, por ser cinco las figuras sólidas también denominadas matemáticas, del cubo se ha generado la tierra, de la pirámide el fuego, del octaedro el aire, del icosaedro el agua, del dodecaedro la esfera del universo [17].

17 Así como en el capítulo dedicado a Tales en el tomo I hemos considerado la posibilidad de que éste haya tenido un interés creciente en medir y calcular ángulos, aunque con procedimientos empíricos «pre-científicos», en la medida que, antes de Parménides no ha podido existir una demostración deductiva, aquí no desechamos la posibilidad de un interés de Filolao por los diversos tipos de ángulos, pero con una actitud más bien «extra-científica» que lo ha llevado a consagrar a divinidades diversas diversos tipos de ángulo. En los textos precedentes aparece como número supremo, más que el diez, el doce; y tal preferencia reaparece en el pasaje del *Fedro* que reproducimos (respecto de Hestia o *hestía*, «hogar», ver fr. 7 y nota 23). Tal vez es de allí que la tradición posterior que ha convertido a Pitágoras en el descubridor o constructor de los «cinco cuerpos cósmicos» ha pasado —a partir del doce del decágono o de los dioses ordenados por Zeus— a derivar del dodecaedro la esfera del universo (texto núm. 139).

f) *La armonía musical.*

140 Platón, *Rep.* VII 530d - 531c:

—Parecería que, así como los ojos han sido provistos para la astronomía, los oídos han sido provistos para el movimiento armónico, y que éstas son ciencias hermanas entre sí, como dicen los pitagóricos, y nosotros, Glaucón, convendremos [...]. ¿O no sabes acaso que con respecto a la armonía hacen algo similar? En efecto, pasan un tiempo interminable escuchando acordes y midiendo sonidos entre sí, trabajando así como los astrónomos.

—¡Y, por los dioses, ridículamente! Como cuando hablan de «dos intervalos de un cuarto de tono cada uno» y paran sus orejas como si trataran de captar murmullos de vecinos. Unos afirman que pueden percibir un sonido en medio [de otros dos], que da así el intervalo más pequeño, mientras otros discuten que [ese sonido] es similar [a uno de los otros]; pero unos y otros anteponen los oídos al intelecto.

—Tú te refieres, dije yo, a estos valientes [músicos] que provocan tormentos a las cuerdas y las torturan estirándolas sobre las clavijas [...]. En realidad, no es a ellos a quienes me refiero, sino a aquellos a los que, decía, debemos interrogar acerca de la armonía. En efecto, éstos hacen [en la armonía] lo mismo que los [otros] en la astronomía, pues buscan números en los acordes que oyen, pero no se elevan a los problemas de examinar cuáles son los números armónicos y cuáles no, y por qué en cada caso [18].

18 La teoría musical se hallaba bastante desarrollada por el tiempo en que Platón escribió el libro VII de la *República*. Que no era patrimonio exclusivo de los pitagóricos su estudio, lo demuestra el pasaje traducido, en el cual se distingue claramente a los pitagóricos de otro grupo de estudiosos de la teoría musical, que buscaban como medida el intervalo más

141 (44 A 24) NICÓM., *Arithm. Intr.* 26, 2, pág. 135, 10: Algunos que siguen a Filolao consideran que la media es denominada «armónica» por acompañar a toda armonía geométrica; y a la armonía geométrica le dicen «cubo» por haberse compuesto al multiplicarse [un número] por sí mismo y multiplicarse nuevamente por sí mismo, de acuerdo con las tres dimensiones. En todo cubo, en efecto, se refleja esta media, pues los lados de todo cubo son doce, los ángulos ocho, las superficies seis. Y la media armónica entre seis y doce es ocho.

142 (44 A 25) PORF., *In Ptol. Harm.* 5, pág. 91: A partir de allí, algunos que lo seguían [a Eratóstenes] llamaron al intervalo «exceso», como el platónico Eliano. También Filolao ⟨aplicó esta⟩ denominación a todos los intervalos.

---

pequeño y procedían así empíricamente. Según Burkert, éstos serían predecesores de Aristóxeno, y entre ellos menciona, ante todo, a Laso de Hermíona y a Filócoro (*WuW*, págs. 350-351, n. 14). Los pitagóricos, en cambio, operan en un campo matemático, aun cuando, como en la astronomía, están demasiado atados a la experiencia, a juicio de Platón. Su crítica tiene en vista la fundación de una matemática abstracta en todos sus ámbitos, la búsqueda de una suerte de álgebra y trigonometría que eleven al científico-filósofo a una esfera metafísico-religiosa. No obstante, todavía en esta etapa Platón pretende y logra operar *en un terreno científico con procedimientos científicos.* Necesitaba la exigencia de abstracción para impulsar el avance de las matemáticas; lo que no parece advertir es el punto justo en que éstas requieren de la experiencia, de vuelta ya de un empirismo rudo, especialmente en campos como el de la astronomía y armonía musical. En esta última sin duda no puede ser Filolao sino Arquitas el pitagórico cuyas enseñanzas son criticadas. La ruptura con esta matemática «mixta» lo va a conducir a una matemática «extra-científica» como aquella en la que había trabajado más Filolao. Pero esto sucederá en otras partes de su obra.

143 (44 A 26) BOECIO, *Inst. mus.* III 5, pág. 276, 15: El pitagórico Filolao intentó dividir el tono de otro modo, estableciendo como principio del tono el número que es el primer cubo del primer [número] impar, lo cual era lo más honorable entre los pitagóricos. Puesto que el primer número impar es el 3, si multiplicas 3 por 3 y otra vez más por 3, necesariamente resultará 27, que dista en un tono del número 24, conservando la misma diferencia de 3. El 3 es, en efecto, la octava parte del total de 24 y que, añadida a éste, reproduce el primer cubo de 3, o sea 27. Con esto Filolao construye dos partes, una que es mayor que la mitad, a la cual llama «*apótome*», y a la restante, menor que la mitad, le dice «*díesis*» (que posteriormente fue denominada «semitono menor»), en tanto que a la diferencia entre ambas la llama «*comma*». Piensa que la primera *díesis* consta de 13 unidades, ya que ésta es la diferencia a que se llega entre 256 y 243, porque el mismo número 13 consta del 9, del 3 y de la unidad: de éstos la unidad desempeña el puesto del punto, el 3 el de la primera línea impar, el 9 el del cuadrado del primer impar. Cuando por estas causas se pone el 13 como *díesis* —lo que ahora es denominado «semitono»—, la parte que resta del número 27, que contiene 14 unidades, la constituye en *apótome*. Pero dado que la diferencia entre 13 y 14 la hace la unidad, juzga que la unidad representa el *comma*. Coloca al tono entero en 27 unidades, porque entre 216 y 243, que distan entre sí en un tono, la diferencia es 27.

144 PROCLO, *Timeo* II 190, 2-10: En efecto, que la relación de la *apótome* en aquellos [números 2187 y 2048] es irreductible, es patente; pues se demuestra que el 2187 y el 2048 son [números] primos entre sí, gracias al teorema de la disminución recíproca, al ser

necesariamente primos los [términos] mínimos. Claramente provienen de Filolao, por consiguiente, la mayoría de los términos escritos en el *Timeo*. La escala musical de Platón avanza más que aquéllos, aunque sin la relación de *apótome*.

145 (44 A 24; Tim. Loc., Test. 11b M.) Jámbl., *Intr. arit. Nicóm.* 118, 24: Pues muchos de los pitagóricos se han servido de ella [es decir, de la proporción musical,] como Aristeo de Crotona, Timeo de Locro, Filolao y Arquitas de Tarento y muchos otros; y después de ellos Platón, en el *Timeo*[19].

146 (44 B 6) Boecio, *Inst. mus.* III 8, pág. 278, 11: Filolao delimita estos intervalos y los menores que éstos con definiciones de esta índole: La *díesis*, dice, es un intervalo en el cual la relación de cuatro tercios es mayor que dos tonos. *Comma* es el intervalo en el cual la relación de ocho novenos es mayor que dos *dieseis*, esto es, que dos semitonos menores. *Schisma* es la mitad del *comma*, y *diaschisma* es la mitad de la *díesis*, esto es, del semitono menor.

[19] Aquí encontramos, de la mano, a Filolao, Timeo de Locro y a Platón, de quien se cita un pasaje que, dentro del texto núm. 152, el lector va a hallar en el párrafo que comienza con las palabras «Después de esto, completó los intervalos dobles», etcétera. Dice A. Rivaud (en el prólogo a su edición del *Timeo* en la colección Budé, págs. 51-52): «Una parte al menos de los conocimientos matemáticos y musicales de que hace gala Platón en estos textos era nueva, sin duda, cuando ha sido compuesto el *Timeo*. Si se admite la autenticidad del fragmento 6 de Filolao, esta ciencia armónica era familiar a Filolao. En todo caso, Filolao no es probablemente anterior a Sócrates, y es en los medios científicos contemporáneos de Platón donde estas teorías se desarrollaron por vez primera. Sea como sea, en el *Timeo* asistimos a los inicios de un género de especulaciones con promesa de larga fortuna; los textos relativos al Alma del Mundo no han cesado de provocar, durante siglos, meditaciones de matemáticos y filósofos». Dada la amplitud de la reflexión de Rivaud, la aceptamos; sólo nos cuidaríamos de no prolongar la presunta relación de Platón con Filolao —y aun la existencia de éste— hasta la época del *Timeo*.

147 (44 B 6) Estob., *Ecl.* I 21, 7d: La extensión de la escala musical es[tá formada por los intervalos de] una cuarta y una quinta. La quinta es mayor que la cuarta en un tono entero. En efecto, desde la cuerda más alta hasta la media hay una cuarta; desde la media hasta la más baja hay una quinta. Y desde la más baja hasta la tercera hay una cuarta, desde la tercera hasta la más alta hay una quinta. Entre la tercera y la media hay un tono entero. La cuarta [es expresada por la relación] de 3 a 4, la quinta [por la relación] de 2 a 3, la octava por [la del] doble. Así la escala musical [abarca] 5 tonos enteros y 2 semitonos menores, la quinta 3 tonos enteros y 1 semitono menor, la cuarta 2 tonos enteros y 1 semitono menor[20].

g) *La armonía musical y el alma.*

148 Platón, *Fedón* 86b-c:

Simmias. — Y en tal sentido, Sócrates, creo que estarás consciente de que nosotros sostenemos algo aná-

[20] Consideramos, con Burkert, *WuW*, págs. 242-243 y 368-378, también esta segunda parte del fragmento 6 —cuya continuidad con la primera no es fácil de ver; cf. texto núm. 181— como auténtica. Así traducimos *harmonía* como «escala musical», *syllabê* como «cuarta» y *di'oxeiôn* como «quinta». Asimismo *díesis* es usada para «semitono menor», en lugar del vocablo más común *leîmma*. El empleo de éstos y otros términos poco comunes o arcaicos no se debe al artificio de una falsificación tardía, como muestra Burkert, sino que se trata de viejas expresiones especializadas; que han podido conservarse dentro de un círculo, y que tienen su razón de ser en la lira de siete cuerdas. Esto no impide que, dado que lo que interesa a Filolao no es la exactitud de sus cálculos sino el significado de determinados números, incurra en gruesos errores, aumentados por Boecio. Pero de todos modos, provee a Arquitas de una base sumamente importante para alcanzar un nivel científico.

logo con respecto al alma: que nuestro cuerpo es puesto en tensión y mantenido unido por lo caliente y lo frío, por lo seco y lo húmedo y cosas de esa índole, y que nuestra alma es la combinación y armonía de ellas, cuando se han combinado bella y proporcionadamente entre sí.

149 PLATÓN, *Fedón* 88d:

EQUÉCRATES. — Ahora y siempre me ha cautivado extraordinariamente ese argumento de que nuestra alma es una armonía, y al mencionarlo me hiciste recordar que yo mismo había opinado antes así.

150 (44 A 23) ARIST., *Del Alma* I 4, 407b: La tradición ha legado también otra opinión acerca del alma, para muchos no menos plausible que cualquiera de las que se exponen corrientemente, y tras haber rendido cuentas incluso en los debates producidos en público: dicen, efecto, que el alma es una suerte de armonía, pues afirman que la armonía es una mezcla y composición de contrarios, y el cuerpo está compuesto de contrarios.

151 (44 A 23) MACROB., *Somn. Scip.* I 14, 19: Pitágoras y Filolao dijeron que el alma es armonía [21].

[21] Este último —y tardío— testimonio es usado con frecuencia para demostrar que las referencias del *Fedón* y de Aristóteles a la tesis del alma como armonía corresponden a Filolao. La inversa es la más probable: que Macrobio haya entendido en el *Fedón* tal correspondencia (y/o que Aristóteles lo haya leído así, previa lectura del *Timeo*, diría yo). Pero el único pasaje en que, en el *Fedón*, se puede inferir que Filolao ha hablado de algo concreto (acerca del suicidio, pero sin decir «nada preciso), es el que el lector ha visto como texto núm. 82 (cf. nota 1). Lo demás corre por cuenta de quien se atreva a ir más lejos. Aun cuando en el texto núm. 148 leamos que Simmias dice que «nosotros sostenemos algo análogo con respecto al alma», la mención inmediata de lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, etc. no nos permite vincularla con nada que conozcamos de Filolao. Más bien recuerda a Alcmeón (fr. 4) o al tratado hipocrático *Sobre la naturaleza del hombre* (III 20), aunque más referidas al cuerpo o al organismo humano que al alma. Y en cuanto a que Equécrates haya opinado alguna vez que el alma es una armonía (texto núm. 149), el hecho posible de que ha sido discípulo de Filolao no significa, naturalmente, que cualquier cosa que haya «opinado antes» de oír a Fedón provenga de Filolao. La opinión, tal como es expuesta en el *Fedón*, resulta incompatible con el concepto del alma que allí se formula, y por eso se refuta.

152 PLATÓN, *Timeo* 35a-36b: De la sustancia indivisible y que se comporta siempre del mismo modo y de la sustancia divisible que se genera en el cuerpo, [el dios] ha compuesto una tercera clase de sustancia, intermedia entre ambas, [mezclando] la naturaleza de lo Mismo con la naturaleza de lo Otro, y según éstas ha constituido [una sustancia] intermedia entre la indivisible y la divisible en cuanto a los cuerpos. Y después de tomar las tres, ha mezclado todas en una sola forma [de sustancia,] armonizando por la fuerza la naturaleza de lo Otro, difícil de mezclar, con la de lo Mismo, y una vez mezclada ⟨una con otra y⟩ con la sustancia ⟨resultante de ambas⟩, ha logrado hacer de las tres una sola. A su vez, ha dividido este todo en tantas porciones como convenía, cada una mezclada de lo Mismo, de lo Otro y de la sustancia ⟨resultante de la combinación de las otras dos⟩. Comenzó a dividir de este modo: en primer lugar, ha quitado al todo una porción; después de eso, ha separado [una porción equivalente al] doble que aquélla; a continuación, una tercera [porción equivalente a] una vez y media la segunda, y el triple que la primera; una cuarta que era el doble de la segunda; una quinta que era el triple que la tercera; la sexta, el óctuplo de la primera; la séptima, [equivalente] a veintisiete veces la primera.

Después de esto, completó los intervalos dobles y triples, dividiendo en más porciones aún aquella [mez-

cla primitiva] y colocándolas en medio de aquéllas, de modo que en cada intervalo hubiera dos medias. La primera ⟨o media armónica⟩ excedía a un extremo y era excedida por el otro por la misma fracción [que la separa de cada uno] de los extremos. ⟨Por ejemplo: entre los términos extremos 6 y 12, la media armónica es 8: excede a 6 en dos, o sea, en 1/3 de dicho extremo 6; y es excedida por 12 en 4, o sea, en 1/3 de dicho extremo 12.⟩ La segunda ⟨o media aritmética⟩ sobrepasaba a un extremo por la misma cantidad en que era sobrepasada por el otro. ⟨Por ejemplo: entre los mismos términos 6 y 12, la media aritmética es 9, que es sobrepasada por el 12 en 3, y sobrepasa en 3 al 6.⟩ De estos nexos nacen los intervalos de tres medios, de cuatro tercios y de nueve octavos dentro de los intervalos antes mencionados. Y por medio del intervalo de nueve octavos, [el dios] ha completado todos los intervalos de cuatro tercios, tras dejar una fracción de cada uno de ellos. Esta fracción de intervalo que ha dejado posee sus términos en la relación numérica 256 a 243[22].

22 Por ser el Alma del Mundo algo engendrado, que debe moverse en el ámbito de lo sensible y mutable, no puede ser algo simple e inmutable, de modo que ha de componerse no sólo de la sustancia de lo Mismo (idéntica e indivisible, cuyo ámbito cósmico específico será el cielo de las estrellas fijas) sino de la de lo Otro (cambiante y divisible, que corresponderá a los astros errantes o planetas), y tales sustancias, para admitir siquiera un acercamiento recíproco, deben contar con una tercera sustancia intermedia entre ambas. En la primera parte del fr. 6 (texto núm. 181) de Filolao se dice, precisamente, que «no necesitan de armonía las cosas semejantes ni congéneres». Las que la necesitan son, pues, las cosas desemejantes, y éste es el caso de lo Mismo y de lo Otro. Y el tránsito del concepto de «armonía» en este sentido al de «escala musical» se produce en este pasaje del *Timeo* en forma similar al que leemos al pasar de la primera parte a la segunda del fr. 6 de Filolao (aunque, ciertamente, con una continuidad más clara).

IV. ASTRONOMÍA.

a) *La tierra como planeta y la Antitierra.*

153 ARIST., *Met.* I 5, 986a: Por ejemplo, puesto que la Década parece ser perfecta y abarcar toda la naturaleza de los números, dicen que los [astros] que se mueven por el cielo son diez, y al ser visibles sólo nueve, hacen de la Antitierra el décimo.

154 (ARIST., *fr.* 203 Rose; Ross, pág. 138) ALEJ., *Met.* pág. 38: [El sol] ocupa el séptimo lugar entre los diez cuerpos que se mueven alrededor del centro y del «hogar». Se mueve después de la esfera de los [astros] fijos y las cinco [esferas] de los planetas. En octavo lugar, tras él, está la luna; noveno, la tierra, tras la cual la Antitierra.

155 (58 B 37) ARIST., *Del Cielo* II 13, 293a-b: Respecto de la posición [de la tierra] no todos tienen la misma opinión, pero la mayoría dicen que ocupa el centro. Los [filósofos] de Italia, llamados pitagóricos, afirman lo contrario: dicen, en efecto, que en el centro hay fuego, y que la tierra, por ser un astro, se mueve circularmente alrededor del centro, creando la noche y el día. Construyen otra tierra, opuesta a ésta, a la que ponen el nombre de Antitierra, en lo cual no investigan las razones y las causas que conciernen a los fenómenos, sino que violentan los fenómenos con miras a ciertas razones y opiniones, e intentan adaptarlos a éstas [...]. Además los pitagóricos, también por el hecho de que conviene vigilar al máximo lo más importante del universo —o sea, el centro—, denominan «guardián de Zeus» al fuego que ocupa ese lugar.

De allí las claras similitudes que hallamos entre uno y otro (ver nota 19).

156 (58 B 37; ARIST., fr. 204 Rose; Ross, pág. 141) SIMPL., *Del Cielo* 511, 25-31: Los pitagóricos [...] no dicen que la [tierra esté] en el centro; antes bien, afirman que en el centro del universo hay «fuego» y que alrededor del centro se mueve la Antitierra: ésta es también «tierra», que llaman «Antitierra» por su [posición] opuesta a la tierra. «Después de la Antitierra se mueve nuestra tierra, ésta también en torno al centro; después de la tierra, la luna». Así narra el mismo [Aristóteles] en el libro *Sobre los Pitagóricos*.

157 (44 A 16) AECIO, II 7, 7: Filolao dice que hay fuego en el medio, alrededor del centro, al cual llama «hogar del universo», «casa de Zeus», «madre de los dioses», «altar», «cohesión» y «medida de la naturaleza». Y hay otro fuego en lo más alto, lo circundante. Afirma que primero es, por naturaleza, ⟨el fuego de⟩ el centro, a cuyo alrededor se mueven diez cuerpos divinos: [el cielo] ⟨con la esfera de las estrellas fijas⟩, los cinco planetas, después de éstos el sol, bajo éste la luna, más abajo la tierra, tras la cual la Antitierra. Después de todas éstas, ocupando el lugar alrededor del centro, el fuego del «hogar». La parte más elevada de lo circundante, donde está la pureza de los elementos, la llama «Olimpo». Lo que está bajo el movimiento del Olimpo, donde están ordenados los cinco planetas junto con el sol y la luna, [es llamado] «cosmos»; y, debajo de ellos, la parte sublunar que rodea a la tierra, donde están los [cuerpos] generados afectos al cambio, [es llamada] «cielo». En lo que respecta al ordenamiento de los fenómenos celestes, lo engendra la «sabiduría»; en lo que respecta al desorden de las cosas generadas, la «virtud»: aquélla perfecta, ésta imperfecta.

158 (44 A 17) AECIO, III 11, 3: El pitagórico Filolao dice que el fuego está en el centro (pues éste es el «hogar» del universo); en segundo lugar, la Antitierra; en tercer lugar, la tierra habitada gira situada en sentido opuesto a la Antitierra, por lo cual los [que habitan] allí no son vistos por los [que habitan] en esta [tierra].

159 (44 A 17) ESTOB., *Ecl.* I 21, 6d: [Filolao coloca] lo gobernante en el fuego central, que el dios artífice ha puesto, a la manera de una quilla [de barco], como fundamento de la ⟨esfera⟩ del universo.

160 (44 A 21) AECIO, III 13, 1-2: (Acerca del movimiento de la tierra.) Los demás afirman que la tierra permanece firme; pero el pitagórico Filolao dice que gira alrededor del fuego, según el círculo oblicuo, de modo similar al sol y a la luna.

161 (33 B 7) ESTOB., *Ecl.* I 21, 8: Lo primero que ha sido compuesto armónicamente, lo uno, en el centro de la esfera se llama «hogar»[23].

---

[23] Aun cuando Copérnico ha conocido una tradición que ha hecho de Filolao un precursor suyo (cf. BURKERT, *WuW*, pág. 315), es claro que, si bien éste no ha colocado a la tierra en el centro del universo, tampoco ha reservado ese lugar para el sol. En el centro hallamos un fuego hogareño, lo que desde Homero ha sido denominado «hogar» de una casa, y que posteriormente ha adquirido connotaciones mitológicas (cf. el texto núm. 138 de Platón; *Hestía* pasa a ser la divinidad Hestia o Vesta). El sol es sólo el séptimo de los cuerpos que se mueven en torno al centro; el octavo, la luna; el noveno, la tierra (que es tratada, al parecer, como el sol y la luna, como un planeta, aunque moviéndose —con el sol y la luna— en la eclíptica, a la cual hace referencia sin duda, el concepto de «círculo ablicuo» en el movimiento de giro). Pero como los cuerpos debían ser diez, para que el movimiento fuera perfecto, Filolao ha hecho un *tour de force*, según Aristóteles (textos núms. 153 a 156) y ha ideado un décimo cuerpo: la Antitierra. En todo caso, el «hogar» o fuego central es «lo primero que ha sido compuesto armónicamente». Y esto no debe entenderse como un «principio» aristotélico, sino como la primera cosa en que

b) *El sol y la luna.*

162 (44 A 19) AECIO, II 20, 12: El pitagórico Filolao dice que el sol es de índole cristalina, [por ello] recibe el reflejo luminoso del fuego que hay en el mundo, difundiendo hacia nosotros tanto la luz como el calor. De ahí que, de algún modo, se generan dos soles: lo ígneo que está en el cielo y lo ígneo [que deriva] de aquél como reflejo propio de un espejo. Salvo que se considere como un tercer [sol] a la luz que, por refracción se difunde desde el espejo hacia nosotros; pues también a esta [luz] la denominamos «sol», como si fuera imagen de una imagen.

163 (44 A 20) AECIO, II 30, 1: Algunos pitagóricos, entre ellos Filolao, dicen que la luna aparece semejante a la tierra a causa del estar habitada tal como nuestra tierra, [aunque] por animales y plantas más grandes y más bellos. Dice, en efecto, que los animales que hay en ella son quince veces más poderosos y no expelen excrementos; y que el día es otro tanto más extenso.

se ha logrado la armonía requerida en los fragmentos 1 a 6. Y es una prueba de que, aun cuando los textos hablen de un proceso no acabado, el proyecto tenga como mira la perfección cósmica, el hecho de que «lo primero que ha sido compuesto armónicamente» esté situado en el centro mismo de la esfera del universo.

Sin duda, lo más extraño en todos estos testimonios es la introducción de una *antichthōn* o «Antitierra» (preferimos esta traducción a la de «Contra-tierra», por sugerirnos más algunas ideas sin duda presentes en su concepción, como la de «antípodas»), que Aristóteles considera como un artificio para adaptar los fenómenos reales a una teoría que venera a la Década. «¿Cuál es el objeto de introducir esta contra-tierra que nunca podemos ver?», se pregunta HEATH, *Aristarchus*, págs. 99-100, y llega a la conclusión, sugerida por el mismo Aristóteles, de que la Antitierra debe de «haber sido inventada con el propósito de explicar los eclipses de la luna, y particularmente la frecuencia con que suceden». De todos modos, el mismo texto núm. 158 en que se basa Heath sugiere la existencia de posibles habitantes de la «Antitierra» que no son vistos por los de la tierra —y a la inversa—, lo cual nos sugiere que se plantea, aunque como un cuerpo celeste distinto de la tierra, la existencia de «antípodas».

164 (44 A 18) AECIO, II 5, 3: Filolao dice que [las causas] de la destrucción del mundo son dos. Una, el fuego que emana del cielo. Otra, el agua lunar que ha sido derramada por el torbellino del aire. También las exhalaciones de estas cosas son alimentos del cosmos [24].

V. BIOLOGÍA Y MEDICINA.

165 (44 A 27) ANÓN. LOND., XVIII 20: Filolao de Crotona dice que nuestros cuerpos están compuestos de calor. Dice, en efecto, que éstos no participan del frío, habiendo tomado nota de cosas como éstas: que el semen, que es lo apropiado para procrear al animal, es caliente, y que el lugar en el cual [tiene efecto] la fecundación —o sea, la matriz— es [aún] más caliente y semejante a aquél. Ahora bien, lo que se asemeja a algo tiene la misma potencia que aquello a lo cual se asemeja. Puesto que lo apropiado para procrear no es partícipe de lo frío y el lugar en el cual se fecunda tampoco es partícipe de lo frío, es manifiesto que el

24 Como dice Burkert, «el sistema de Filolao no es un sistema de astronomía científica» (*WuW*, pág. 320; *LaS*, pág. 342). El sol no es un cuerpo con luz propia, sino «de índole cristalina» que «recibe el reflejo luminoso del fuego» central. Las referencias a las características de los animales selenitas parecen propias de un escalofriante cuento infantil de hace medio siglo. No más serias parecen las causas de la destrucción del mundo que se atribuyen a Filolao.

ser vivo procreado es de la misma índole. En cuanto a la procreación, [Filolao] sugiere lo siguiente: el ser vivo, en efecto, inmediatamente después del nacimiento aspira el aire externo, que es frío, y en seguida lo expele, como si fuera por necesidad. Por esto hay también un deseo del aire externo, a fin de que, por medio de la inspiración del aire que se introduce desde afuera, cuando nuestros cuerpos están muy calientes se refresquen con él. Y dice que la constitución de nuestros cuerpos [consiste] en esto.

Las enfermedades se generan, afirma, por causa de la bilis, de la sangre y de la flema, pero el principio de las enfermedades se produce del modo siguiente. La sangre, dice, se hace espesa cuando la carne se comprime hacia adentro; y se torna tenue cuando los vasos sanguíneos que hay en ella se dilatan. Afirma que la flema se forma por las lluvias. También dice que la bilis es un suero de la carne. Sobre esto, el mismo hombre hace lugar al absurdo, pues niega que la bilis esté depositada en el hígado, y sin embargo dice que la bilis es suero de carne. También la mayoría de las veces dice que la flema es fría, pero él mismo supone que es caliente por naturaleza, pues se dice que «flema» deriva de «inflamar». Y por esto dice también que las partes inflamadas se inflaman por participación en la flema [25]. Y supone que éstos son los principios de las enfermedades. [Causas] que contribuyen son el exceso de calor, de alimento, de enfriamiento y la carencia de estas cosas o de otras afines a ellas.

166 (44 A 28) ANÓN. LOND., XX 23: Y prácticamente éste [es decir, Petrón de Egina,] piensa, del mismo

25 Se trata de una conexión etimológica incorrecta, puesto que *phlégma*, «flema», no deriva de *phlégein*, «inflamar», ni viceversa.

modo que Filolao, que no hay en nosotros bilis que no sea inútil [26].

167 (44 B 13) *Theolog. Arithm.* 25, 17: Y son cuatro los principios de los animales racionales, como tam-

26 Estas referencias a Filolao en la obra *Iatricá* atribuida a Menón, discípulo de Aristóteles (obra conocida hacia fines de la antigüedad como *Menóneia*; hoy se prefiere hablar del «Anónimo Londinense»), han dado pie a que se hable, con seguridad, de «la existencia de un libro de Filolao en el siglo IV a. C.» (BURKERT, *WuW*, pág. 212). Dado lo incierto que resulta hoy en día deslindar lo que pueda haber escrito en esa obra Menón, no nos parece prudente relacionar de tal modo el libro de Filolao con este escrito.

W. H. S. JONES, *The Medical Writings of Anonymus Londinensis*, 1947 (reprodu. fotomec., Amsterdam, 1968) propone distinguir lo más claramente posible tres personas que han intervenido en la composición de la obra: 1) el escriba; 2) el escritor del texto copiado por aquél y 3) la autoridad usada por este escritor (pág. VIII). Hay diversas tesis sobre la identidad de estas personas y de su ubicación en el tiempo. Jones, por su parte, extrae de su investigación estas conclusiones: «(1) El papiro es una copia, hecha por un estudiante de medicina, de notas de un curso tomadas también por un estudiante. (2) Puede representar diversos cursos, habiendo usado el profesor la *Synagogé* de Menón para uno de ellos» (pág. 8). Esto hace que, aun cuando en algunos casos, se entienda que la fuente es Menón (curiosamente, en tales casos se menciona no a Menón sino a Aristóteles), no podemos estar seguros de hasta qué punto ha tenido Menón, o un profesor discípulo suyo —directo o indirecto, generaciones de por medio— o el estudiante que tomó las notas del curso de este profesor, o el estudiante que copió estas notas, un libro de Filolao. Nuestra situación al respecto no parece mejorar la que enfrentamos al tratar de discernir, en doxografías presuntamente provenientes de Teofrasto, el pensamiento de un presocrático. Y la argumentación de G. E. R. LLOYD, «Who is attacked in On Ancient Medicine?», *Phr.* VIII, 2 (1963), 108 y sigs., para demostrar que en el tratado *Sobre la medicina antigua* se ataca a Filolao —más concretamente, a las doctrinas médicas de éste expuestas en el «Anón. Lond.»— se complica con endebles argumentos sobre el hecho «tal vez no totalmente fortuito,

bién dice Filolao en el libro *Sobre la naturaleza*, a saber, cerebro, corazón, ombligo y miembro: «La cabeza [es principio] del pensamiento; el corazón, de la vida y de la sensación; el ombligo, del enraizamiento y crecimiento del embrión; el miembro, de la acción fecunda del semen y de la generación. El cerebro ⟨indica⟩ el principio del hombre, el corazón el [principio] del animal, el ombligo el de la planta, el miembro el de todas las cosas juntas. En efecto, del semen brotan y germinan todas las cosas»[27].

VI. El dualismo cuerpo-alma.

168 (44 B 14) Clem., *Strom.* III 17: Es digno de recordar también aquel dicho de Filolao; esto es lo

de que Platón representa a Simmias, *el discípulo de Filolao*, como habiéndose familiarizado con el término *hypóthesis*» (pág. 123; subr. nuestro). El ataque de este tratado hipocrático está sin duda dirigido hacia otro del mismo signo, pero de distinta escuela o metodología, *Sobre la naturaleza humana*, y los argumentos de Lloyd para discutir esto son notoriamente insuficientes. Sobre el cotejo de estos textos con pasajes presuntamente paralelos, ver final de nota 6.

27 En la consideración de este fragmento 13 como auténtico, seguimos a Burkert, *WuW*, págs. 249-250. De este modo, traducimos *psychḗ* como «vida» y no como «alma» (no porque en ese momento no se usara el término con tal significado, sino por el contexto: no se ubicaría al «alma» en el corazón) y *aísthēsis* como «sensación» o «sensibilidad», no como «percepción». Por lo demás, el uso de *archḗ*, «principio», está suficientemente lejos del empleo que hace de dicho vocablo Aristóteles.

Aidoîon debería ser traducido algo así como «partes pudendas», y válidas en principio para cualquier sexo; pero, dado que inmediatamente el texto habla de «la acción fecunda del semen», entendemos que lo que está en cuestión es el «miembro viril». La hembra —como se echa de ver en el texto núm. 165 y en la literatura clásica hasta Aristóteles, por lo menos— sólo aporta «el lugar en el cual tiene efecto la fecundación», a saber, «la matriz».

que el pitagórico dice: «También los antiguos teólogos y adivinos atestiguan que, a causa de algún castigo, el alma está ligada al cuerpo y está enterrada en éste como en una tumba»[28].

169 (44 B 14) Platón, *Gorgias* 493a-b: Tal vez también nosotros estemos en realidad muertos, tal como yo mismo una vez oí decir a un sabio: que ya ahora estamos muertos, y que el cuerpo es para nosotros una tumba, así como que la parte del alma en que residen los deseos es capaz de dejarse persuadir y de deambular de aquí para allá. También esto lo narra en forma de mitos un cierto varón ingenioso, tal vez siciliano o italiota, y, haciendo un juego de palabras, ha llamado [a esta parte del alma] «tonel», por ser dócil y fácil de persuadir, y a los insensatos ha llamado «no-iniciados»[29].

170 (44 B 15) Atenág., *Pro Christi* 6, pág. 6, 13: También Filolao, al decir que todas las cosas están encerradas «como en una prisión» por Dios, demuestra que [Dios] es uno y que está por sobre la materia.

171 (44 B 15) Platón, *Fedón* 62b: En los misterios se enuncia la doctrina acerca de estas cosas: que los hombres estamos en una especie de prisión y que uno

28 Aquí hay un juego de paronimia entre *sôma*, «cuerpo» y *sêma*, «tumba».

29 El juego de palabras —también de paronimia— se hace aquí entre *píthos*, «tonel» y *pithanós*, «dócil», por un lado, y, por otro, entre *anóētoi*, «insensatos» y *amýetoi*, «no-iniciados». La otra relación, entre *sôma* y *sêma* («cuerpo» y «tumba») corre por cuenta de «un sabio» a quien se le ha oído decir eso; no siempre se ha hecho esta distinción entre tal «sabio» y el «varón ingenioso, tal vez siciliano o italiota» que ha narrado las cosas mitológicamente, y hablado de «toneles» y «no-iniciados». Al no trazarse esta distinción, se ha relacionado indebidamente la conexión *sôma-sêma* con Filolao, que provenía sin duda de Italia.

no debe liberarse por sí mismo ni evadirse de ella. [Esta doctrina] me parece grandiosa y nada fácil de comprender. En ese sentido, creo que está muy bien dicho, Cebes, que los dioses son nuestros guardianes y que nosotros somos una de las propiedades de los dioses [30].

172 PLATÓN, *Crát.* 400b-c:

SÓCRATES. — ¿Te refieres al cuerpo?

HERMÓGENES. — Sí.

SÓCRATES. — Me parece que este [vocablo] ⟨puede entenderse⟩ de diversas maneras, y con poco que se lo modifique, sin duda. En efecto, algunos dicen que es la tumba del alma, como si estuviera enterrada en la vida presente, y porque por medio de él el alma significa lo que significa, y en ese sentido correctamente se la llama «signo» [31]. No obstante, son sobre todo los órficos quienes más me parecen haber establecido este nombre, en el sentido de que el alma expía las culpas por las cuales es castigada; y que [el alma] tiene este envoltorio, a fin de ser preservada, a imagen de una prisión: y esto es, hasta que pague su deuda, la «celda» [32] del alma, sin que sea necesario cambiar una letra [33].

30 Constituye sin duda un exceso atribuir a Filolao (como lo hace posteriormente Atenágoras) una doctrina que *Sócrates* (al menos como personaje del diálogo de Platón) dice que se enuncia «en los misterios». Anteriormente, Cebes ha declarado que, cuando estudió con Filolao en Tebas, le oyó decir que no está permitido suicidarse, pero desconoce la razón, pues ni Filolao ni ninguna otra persona dijo «jamás algo preciso sobre ese tema» (texto núm. 82). Es hilar muy fino, entonces —o demasiado grueso—, pretender que lo que Sócrates dice que ha oído en los misterios *es lo que Filolao no le ha dicho a Cebes*.

31 La palabra griega para «signo» es la misma que para «tumba» = *sêma* (y el verbo «significar» = *semaínein*).

VII. EL CONOCIMIENTO.

173 (44 A 29) S. E., *Adv. Math.* VII 92: Los pitagóricos dicen que [el criterio del conocimiento] es la razón, pero no en general, sino lo que resulta de las ciencias matemáticas; tal como decía también Filolao: que es contempladora de la naturaleza del universo y tiene cierta afinidad con ella, puesto que por naturaleza lo semejante es comprendido por lo semejante.

174 (44 B 3) JÁMBL., *Intr. arit. Nicóm.* 7, 24: Desde un principio nada sería cognoscible, si todas las cosas fueran ilimitadas.

32 Aquí la palabra usada para «celda» es *sôma* (o sea, la misma que para cuerpo; por eso dice Sócrates que no es necesario, si se adopta esa etimología, cambiarle una sola letra). Sólo que es la *única vez* que la encontramos con tal sentido en la literatura clásica.

33 En este pasaje del *Crátilo* se distinguen claramente dos grupos que interpretan la etimología del vocablo *sôma*, «cuerpo»: uno, que no es identificado, y que la deriva de *sêma*, «tumba»; otro, *que es identificado como «órfico»*, y que entiende, sin más, *sôma* como «celda», como «prisión» del alma. Esta distinción, que se ha hecho clara desde Wilamowitz, sigue sin ser vista por algunos estudiosos del «pitagorismo» y del «orfismo». Para identificar al grupo que sostiene la relación «cuerpo»-«tumba», sólo tenemos el texto núm. 168, que Clemente atribuye a Filolao (como fragmento, tal texto es indudablemente apócrifo, ya que la cita está plagada de términos empleados anacrónicamente); no el del *Gorgias*, dado que, como hemos visto en nota 29, el «varón ingenioso, tal vez siciliano o italiota», y que podría ser Filolao, no es sin embargo el que propone aquella etimología. Para identificar al grupo que considera al cuerpo como prisión del alma (sobre la base de la presunta acepción «celda» del vocablo *sôma*), el *Crátilo* nos habla de «órficos». De modo que, si el texto del *Fedón* tiene que ver con el del *Crátilo*, la doctrina sería órfica, y Filolao, mal que le pese a Atenágoras, nada tiene que hacer allí.

175 (44 B 4) ESTOB., *Ecl.* I 21, 7b: Y todas las cosas que se conocen contienen un número; pues sin él nada sería pensado ni conocido[34].

VIII. FRAGMENTOS PROBABLEMENTE AUTÉNTICOS.

176 (44 B 1) D. L., VIII 85: La naturaleza en el cosmos está compuesta armónicamente de cosas ilimitadas y de cosas limitantes, tanto el cosmos en su conjunto como las cosas que existen en él.

177 (44 B 2) ESTOB., *Ecl.* I 21, 7a: Es forzoso que las cosas existentes sean todas limitantes o ilimitadas, o bien tanto limitantes como ilimitadas; no podría haber sólo cosas ilimitadas ⟨ni sólo cosas limitantes⟩. Puesto que es manifiesto que las cosas existentes no [constan] de cosas todas limitantes ni de cosas todas ilimitadas, es evidente que el cosmos y las cosas que hay en él han sido compuestas armoniosamente, con cosas limitantes y cosas ilimitadas. Esto [lo] demuestra también lo [que sucede] en los hechos. En efecto, aquellos ⟨hechos que provienen⟩ de cosas limitantes ⟨son también⟩ limitantes, pero los ⟨hechos que provienen⟩ tanto de cosas limitantes como de cosas ilimitadas son limitantes y no limitantes, y los ⟨que provienen⟩ de cosas ilimitadas aparecen [como] ilimitadas.

178 (44 B 3) JÁMBL., *Intr. arit. Nicóm.* 7, 24: Desde un principio nada sería cognoscible, si todas las cosas fueran ilimitadas.

34 Aunque el texto de Sexto Empírico esté plagado de anacronismos, como es habitual en él, la atribución de un criterio de conocimiento a las matemáticas no estaría del todo desencaminada, ya que el número posibilita el conocimiento de las cosas (cuando se armonizan las limitantes con las ilimitadas; cf. n. 11).

179 (44 B 4) ESTOB., *Ecl.* I 21, 7b: Y todas las cosas que se conocen contienen un número; pues sin él nada sería pensado ni conocido.

180 (44 B 5) ESTOB., *Ecl.* I 21, 7c: En efecto, el número tiene dos clases particulares: impar y par; y una tercera [derivada] de ambas [clases] que se han mezclado, par-impar, y de una y de otra de las clases hay muchas formas, que cada cosa indica por sí misma.

181 (44 B 6) ESTOB., *Ecl.* I 21, 7d, y NICÓM., *Harm. Ench.* 252, 17: Ésta es la situación en lo que concierne a la naturaleza y a la armonía: la realidad de las cosas, que es eterna, y la naturaleza misma admite conocimiento divino pero no humano, tanto más que no sería posible que ninguna de las cosas existentes y conocidas por nosotros llegara a ser si no se contara con la realidad de las cosas de las cuales está compuesto el mundo, tanto de las limitantes como de las ilimitadas. Pero puesto que los principios no son semejantes ni congéneres, les habría sido imposible ser ordenados cósmicamente, si no hubiese sobrevenido una armonía, cualquiera fuera el modo en que surgiere. No necesitan de armonía las cosas semejantes ni las congéneres sino las que son desemejantes, de distinto género y velocidad. Tales cosas deben ser conectadas estrechamente por la armonía, si han de mantenerse cohesionadas en el mundo[35].

35 En la traducción de este texto, seguimos preferentemente, donde hay divergencias de lecturas, las del principal manuscrito (F).

Por ejemplo, donde dice «divino pero no humano», leemos con BURKERT (*WuW*, pág. 233, n. 64b; *LaS*, n. 50) *theían te* (cf. *te kaì ou*, en antítesis, DENNISTON, pág. 513), y no *theían ga*, como DIELS; contra Burkert, en cambio, y con Diels, traducimos «tanto más» porque seguimos el man. F y leemos

La extensión de la escala musical es[tá formada por los intervalos de] una cuarta y una quinta. La quinta es mayor que la cuarta en un tono entero. En efecto, desde la cuerda más alta hasta la media hay una cuarta; desde la media hasta la más baja hay una quinta. Y desde la más baja hasta la tercera hay una cuarta, desde la tercera hasta la más alta hay una quinta. Entre la tercera y la media hay un tono entero. La cuarta [es expresada por la relación] de 3 a 4, la quinta [por la relación] de 2 a 2, la octava por [la del] doble. Así la escala musical [abarca] 5 tonos enteros y 2 semitonos menores, la quinta 3 tonos enteros y 1 semitono menor, la cuarta 2 tonos enteros y 1 semitono menor.

182 (44 B 7) ESTOB., *Ecl.* I 21, 8: Lo primero que ha sido compuesto armónicamente, lo uno en el centro de la esfera se llama «hogar».

183 (44 B 13) *Theolog. Arithm.* 25, 19: La cabeza [es principio] del pensamiento; el corazón, de la vida y de la sensación; el ombligo, del enraizamiento y crecimiento del embrión; el miembro, de la acción fecunda del semen y de la generación. El cerebro ⟨indica⟩ el principio del hombre, el corazón el [principio] del animal, el ombligo el de la planta, el miembro el de todas las cosas juntas. En efecto, del semen brotan y germinan todas las cosas.

pléon ē (cf. KÜHNER-GERTH, II, pág. 311); también siguiendo a F leemos *gignōskoménōn*, «conocidas», y no *gignōskómenon*, como Diels; nos apartamos de F, *gegnésthai*, en cambio, pero también de Usener-Diels, *genésthai*, para leer con BURKERT (*WuW*, pág. 233, n. 66; *LaS*, pág. 251, n. 62) *gegenêsthai*, y de ahí traducir «llegara a ser». También respetamos con BURKERT (*WuW*, pág. 234, n. 68; *LaS*, pág. 251, n. 64) el man. F para leer *isotachê* («de igual velocidad», aunque, debido al negativo *mēdè* debamos traducir «de distinta... velocidad») y no *isotagê*, como HEIDEL-DIELS. Finalmente, siguiendo el man. F leemos, con BURKERT (*WuW*, pág. 234, n. 69; *LaS*, pág. 251, n. 65), después de «deben ser conectadas estrechamente», *è ei*, «si», en lugar de la enmienda de MEINEKE-DIELS *hoiai*.

184 (44 B 17) ESTOB., *Ecl.* I 15, 7: El mundo es uno, comenzó a formarse hasta el centro, y desde el centro hacia lo alto del mismo modo que con las [partes] bajas. Las [partes] altas están situadas de modo opuesto al centro, en relación con las [partes] bajas. Para las [partes] bajas lo más bajo es grande como lo más alto, y lo demás del mismo modo; pues ambos están en la misma relación respecto del centro, en cuanto no sean invertidos [36].

IX. PRINCIPALES FRAGMENTOS APÓCRIFOS.

185 (44 B 8) JÁMBL., *Intr. arit. Nicóm.* 77, 9-10: Según Filolao, «la mónada es principio de todas las cosas»:

36 Reconocemos una gran dificultad en admitir este fragmento como auténtico, con Burkert, no tanto por la primera frase, que se conectaría muy bien con el fr. 7 (donde vemos que el mundo ha comenzado a formarse armónicamente en el centro de la esfera), sino por las dificultades de lectura y traducción que ofrece lo que sigue. Lo incluimos, pues, como «probablemente auténtico», pero sin estar muy seguros de su sentido.

Con BURKERT, *WuW*, pág. 248, n. 154, seguimos la lección de los manuscritos *áchri toû mésou* (y no la lectura MEINEKE-DIELS, *apò toû mésou*), «hasta el centro»; cf. LSJ, y HER., II 138, así como PLATÓN, *Fedón* 112d-e: *méchri toû mésou.* La traducción «las [partes] altas están situadas de modo opuesto al centro», sigue a BURKERT, *WuW*, pág. 248, n. 157, así como la consideración del siguiente *toîs kátō* como un dativo de relación («en relación con las [partes] bajas»; nos parece ir muy lejos traducir «desde el punto de vista de los que están abajo», aunque quizá ése pueda ser el sentido). Pero seguimos los manuscritos, *tò katotátō méga estín*, «lo más bajo es grande», en lugar de *tà katotátō tà mésa estín*, Canter-Diels, o *tò katotátō méros estín*, Burkert.

¿acaso no llama a «lo Uno» «principio de todas las cosas»?

186 (44 B 9) JÁMBL., *Intr. arit. Nicóm.* 19, 21-23: Al cuadrarse un número a partir de una serie [de números puestos] en fila, resultan no menos convincentes, «por naturaleza y no por convención», como en alguna parte dice Filolao.

187 (44 B 10) NICÓM., *Arith. Intr.* II 19, pág. 115, 2: La armonía se genera absolutamente a partir de contrarios: «en efecto, la armonía es unificación de muchas cosas mezcladas y consenso de las cosas que disienten»[37].

188 (44 B 11) ESTOB., *Ecl.* I *prooem. cor.* 3: Hay que juzgar las obras y la realidad del número según la potencia que hay en la Década; pues ⟨la realidad del número⟩ es grande, perfecta, opera en todo y es principio y conductora tanto de la vida divina y celestial cuanto de la humana, al participar... de la potencia de la Década[38], sin la cual todas las cosas serían infinitas, inciertas y no manifiestas.

En efecto, la naturaleza del número es normativa, directriz e instructiva para todos en todo lo que suscitara dudas o fuera desconocido. Pues ninguna cosa resultaría clara a nadie, ni en sí misma ni en relación con otra, si el número no fuera su realidad. Ahora bien, al poner en armonía todas las cosas con la percepción en lo que al alma concierne, el número las hace cognoscibles y concordantes entre sí de acuerdo con la naturaleza del gnomon, dándoles corporeidad y dividiendo las relaciones de las cosas singularmente, tanto de las ilimitadas como de las limitadas.

Y no verás sólo en las cosas demoníacas y divinas la naturaleza del número y su poder influyente, sino también en todos los hechos y palabras humanas en todo sentido, tanto de acuerdo con todas sus técnicas artesanales como según la música.

No admite a la mentira la naturaleza del número ni la armonía, pues no es propia de ellas. La mentira y la envidia[39] son propias de la naturaleza de lo ilimitado, de lo impensable y de lo irracional.

En modo alguno la mentira sopla dentro del número. En efecto, la mentira es hostil y enemiga de su naturaleza; la verdad, en cambio, es propia y connatural de la raza del número[40].

189 (44 B 12) ESTOB., *Ecl.* I *prooem.* pág. 18, 5: Los cuerpos de la esfera son cinco. Los que están en la esfera : fuego, agua, tierra y aire; y el quinto, el buque de carga de la esfera[41].

---

37 Anacronismos aparte, el pensamiento sería heraclíteo, no filolaico.

38 No es imposible que esta primera parte del fr. 11 sea auténtica, pero el estado corrupto de los manuscritos impide emitir un juicio seguro. Nuestra traducción se ajusta más al sentido que pensamos se esconde tras el deterioro de los manuscritos que a las restauraciones y conjeturas.

39 M. TIMP. CARDINI, II, pág. 222, quien defiende la autenticidad del fragmento, se enoja en este punto contra quienes traducen «envidia»: «envidia, pero, ¿de parte de quién? Asociado a *pseûdos*, que es lo falso, *phthónos* expresa, a mi parecer, lo inadecuado». Pero, aparte de que *phthónos* no da tanto lugar a tales variantes, en su traducción, Timp. Cardini traduce *pseûdos* como «mentira», y en este lugar, «mentira e inadecuación», etc. Toda esta parte del texto presenta un carácter «animista», en el que no choca hablar de «mentira» y «envidia».

40 El fragmento en conjunto es notoriamente tardío, a pesar de algunos vocablos dorios arcaizantes que pretenden disimularlo. Vocablos como «corporeidad», «irracional», etc. muestran que el texto es posterior a Platón.

41 El texto es muy particular, ya que, luego de identificar cuatro de los cuerpos cósmicos con los cuatro elementos, nos presenta al quinto como «el buque de carga de la esfera», expre-

190 (44 B 14) CLEM., *Strom.* III 17: También los antiguos teólogos y adivinos atestiguan que, a causa de algún castigo, el alma está ligada al cuerpo y está enterrada en éste como en una tumba.

191 (44 B 15) ATENÁG., *Pro Christi* 6, pág. 6, 13: Todas las cosas están encerradas «como en una prisión»[42].

192 (44 B 16) [ARIST.], *Ét. Eud.* II 8, 1225a: Algunas razones son más fuertes que nosotros[43].

---

sión para la cual no he hallado ninguna explicación satisfactoria.

42 Ver nota 30. En rigor, en el *Fedón* no se dice que todas las cosas estén encerradas en una prisión, sino sólo el alma.

43 No hay fuertes razones para declarar apócrifo este texto, pero tampoco para considerarlo auténtico. Sea de Aristóteles o no la *Ética a Eudemo*, si traducimos *lógoi* por «razones» (y no se ve de qué otro modo podría hacerse), no está claro qué significa; y en todo caso, su aporte al conocimiento de Filolao sería demasiado pobre como para tomarlo en cuenta.

LEUCIPO Y DEMÓCRITO

INTRODUCCIÓN

1. *Principales problemas que presenta el estudio de los atomistas.*

Los trabajos sobre filosofía presocrática suelen concluir con un estudio dedicado a los atomistas. Pero como es un tanto difícil determinar el alcance del término «atomistas», se le suelen agregar a éste los epítetos de «antiguos» o de «presocráticos». No obstante, sea cual fuere el calificativo que acompañe al nombre de esta corriente de pensamiento, todos los estudiosos concuerdan en un punto: la necesidad de referirse a Leucipo, el iniciador del atomismo. Las divergencias comienzan ya respecto de su discípulo y/o compañero Demócrito de Abdera, pues, si bien la mayor parte de los historiadores suelen incluirlo dentro de la sección «atomistas» —con la salvedad, en más de un caso, de que quizá no fue demasiado «presocrático»—, hay otros, como Burnet, que se niegan a tenerlo en cuenta. Pero las discrepancias se agudizan cuando se adosa al atomismo el epíteto de «antiguo», pues en este caso se hace insoslayable el tratamiento de un autor «antiguo» como Epicuro, y de una serie de figuras menores (Arquelao, Hecateo de Abdera, Nausífanes, etc.) que, si bien han pasado a la historia de la filosofía como atomistas, plantean un problema casi insoluble: ¿puede hablarse de una «escuela» atomista?

Al denominar «Leucipo y Demócrito» a esta sección, evitamos prudentemente varios de los problemas recién mencionados. En las notas dedicadas a los datos biográficos de Demócrito explicamos las razones que nos llevan a considerar «presocrático» a este autor, y exponemos nuestra posición respecto de la hipotética «escuela» atomista. En cuanto a Epicuro, el título mismo de estos volúmenes justifica su ausencia.

Pero hay un problema que no hemos podido evitar y que está en relación con el núcleo de nuestro trabajo: ¿cuál es la línea demarcatoria entre Leucipo y Demócrito?

2. *El problema de Leucipo y Demócrito.*

La antigüedad atribuyó a Leucipo el mérito de haber sido el primero en «hallar los átomos», y su compañero o discípulo Demócrito lo habría seguido. A ambos se les adscribe una serie de trabajos acerca de temas muy diversos, estructurados sobre la base de una peculiar concepción de la realidad que colocaba como *principios* a los átomos y al vacío. Ahora bien: ¿cuáles son los elementos aportados por Leucipo, y cuáles son aquéllos agregados luego por Demócrito? Éste es, sin lugar a dudas, uno de los problemas más difíciles de resolver en la historia de la filosofía antigua.

Los estudiosos concuerdan en un único punto: Leucipo y Demócrito fueron dos personas distintas. Pero las dudas comienzan ya con los escritos, que tienen títulos sospechosamente semejantes [1], y se acentúa cuando se recurre a los testimonios clásicos, pues, si bien la mayoría de los mismos se refiere sólo a Demócrito, hay varios que hablan en conjunto de «Leucipo y Demócrito», y otros —bastante escasos, por cierto— que mencionan sólo a Leucipo. Así y todo, hay un punto que arroja cierta luz sobre el problema (y que nos ha ayudado a fijar nuestra posición al respecto): cuando se alude sólo a Leucipo, se hace casi siempre en relación con opiniones atribuidas, en otros pasajes, también a Demócrito. No obstante esta similitud de los testimonios, hay autores que se han esforzado hasta lo imposible por deslindar los aportes de Leucipo de los de Demócrito. Los criterios utilizados son, a nuestro juicio, endebles. El más frecuente ha sido el de la «complementación»: Leucipo habría establecido los principios y explicado el origen del universo; Demócrito habría luego extendido este esquema a toda la realidad, aclarando las «cuestiones de detalle» complementarias. Ésta es, en resumidas cuentas, la posición de Bailey. Pero una atenta lectura de su valioso trabajo demuestra que el autor, en más de una ocasión, se basa en testimonios sobre Demócrito para sustentar determinada postura que él cree encontrar en Leucipo [2]. Otros autores utilizan como criterio la aparición del nombre propio correspondiente. Así, todo cuanto aparece bajo el rótulo de «Leucipo dijo», se atribuye sólo a Leucipo. Éste es el caso de Solovine, quien, como Apéndice de su trabajo sobre Demócrito, agrupa los testimonios que mencionan sólo a Leucipo. Un criterio similar parece haber sido empleado en la recopilación de Diels-Kranz, donde, efectivamente, figuran en la sección «Leucipo» los testimonios que se refieren sólo a él, y otro tanto ocurre en «Demócrito», pero la molesta masa de textos con afirmaciones concernientes a «Leucipo y Demócrito» parece haber creado problemas insolubles a los estudiosos alemanes, quienes re-

[1] Se atribuye una *Gran cosmología* a Leucipo y una *Pequeña cosmología* a Demócrito, y a ambos una obra *Acerca del intelecto.*

[2] Cf. texto núm. 427 y nota 115.

solvieron repartirla entre los dos grupos ya existentes, utilizando como criterio la doctrina que *a priori* suponen que sostuvo cada filósofo.

El criterio que nosotros hemos seguido en nuestra recopilación es el siguiente: hemos deslindado a Leucipo de Demócrito en aquellos elementos personales propios e intransferibles: su vida y, en menor medida, sus escritos. En lo que se refiere a su doctrina, en cambio, la hemos tomado en conjunto con la de Demócrito, con independencia de que su nombre figure solo o unido al de éste. Seguimos así el ejemplo de la antigüedad, para la cual el atomismo parece haber sido una corriente que tuvo por un lado un fundador y, por el otro, un teorizador que llegó a eclipsar al fundador y al cual, quizá, se le atribuyan teorías pertenecientes a aquél. Este riesgo, que ya corrieron los intérpretes antiguos, quizá no esté ausente de nuestra versión, pues nos referiremos indistintamente al «atomismo» o a «Demócrito», incluso cuando los testimonios aludan en conjunto a Leucipo y a Demócrito, o, excepcionalmente, sólo a Leucipo. El único caso en que hemos independizado a este autor es en el relato de su presunta cosmogonía, formulada también, aunque en forma sintética, por Demócrito[3].

3. *Caracteres básicos del atomismo.*

El surgimiento del atomismo parecería explicarse mediante la combinación de dos circunstancias: (a) la necesidad de superar la *impasse* a la que había llevado el eleatismo a toda explicación coherente de la realidad que quisiese dar razón de la multiplicidad de los fenó-

[3] En la nota 123, correspondiente al texto núm. 452, señalamos el alcance de esta independización.

menos (y a la que, a su manera, intentaban hacer frente los llamados «sistemas pluralistas» que surgieron poco antes del atomismo, o junto con él), y (b) las inconsecuencias advertidas en aquellas soluciones que colocaban como principios a elementos cualitativamente diferentes o de índole diversa de aquello que pretendían poner en acción. Para Leucipo y Demócrito se trataba de superar al eleatismo, pero *asumiéndolo*, y, según la sagaz observación de J. Burnet, ello fue posible gracias a la mediación del pitagorismo: «Leucipo dio a las mónadas pitagóricas los caracteres de lo Uno parmenídeo» (*EGP*, pág. 336). La respuesta fueron los átomos y el vacío.

Para el atomismo, la realidad está constituida por un número infinito de partículas corpóreas impenetrables, mínimas e indivisibles, de idéntica naturaleza y que difieren entre sí por sus figuras: los átomos. Ellos se desplazan eternamente en el vacío infinito, cuya realidad se postula para explicar la pluralidad y el movimiento. La interacción de los átomos en el vacío, que da lugar a la formación de los compuestos sensibles, es resultado de la «necesidad», entendida como una ley mecánica universal que todo lo gobierna; hay una eterna concatenación de causas y efectos, en la cual queda excluido todo teleologismo. Estos principios básicos, aquí apenas esbozados y cuyo desarrollo el lector hallará en los textos correspondientes (especialmente en las secciones VI y VII) sirvieron a Leucipo y a Demócrito para elaborar uno de los sistemas filosóficos más enciclopédicos de la antigüedad; prácticamente ninguna esfera de la realidad escapó a la consideración de los atomistas.

4. *El problema de la «ética» de Demócrito.*

Si bien ha llegado hasta nosotros una cantidad bastante apreciable de fragmentos de las obras de Demócrito, sólo *la cuarta* parte de sus fragmentos (además de los testimonios, por supuesto) resulta utilizable para reconstruir su sistema en esa completa variedad de temas que nos llevó a calificarlo de «enciclopédico». Las otras *tres cuartas* partes se refieren exclusivamente a cuestiones morales. Esta peculiaridad no presentaría mayores problemas si estas reflexiones éticas surgiesen naturalmente del resto del sistema. Pero, como afirmara Bailey, al llegar a este terreno «se produce un cambio inesperado» (pág. 186). Varía el estilo de los fragmentos y resulta sumamente difícil encontrar un hilo conductor. Aún peor, casi la tercera parte de estos fragmentos ha llegado hasta nosotros bajo el nombre de «Demócrates», lo cual enturbia aún más este oscuro panorama. Sobre la base de los estudios más recientes sobre los atomistas nosotros hemos intentado forjar una concepción coherente al respecto, pues en la actualidad ya no resulta admisible la eliminación de estos «fragmentos éticos» por el solo hecho de que no concuerden con el resto, o porque algunos se atribuyan a «Demócrates» y no a Demócrito. (En la nota 288 fijamos nuestra posición acerca de esta divergencia.) Respecto de la relación que hay entre esos fragmentos y el resto del sistema democríteo, creemos haber encontrado el nexo de unión en una antítesis válida tanto para la «ética» como para la «física» y que, en ambos contextos, tiene el mismo carácter axiológico. Nos referimos a la dicotomía entre «lo oculto» (o valioso, o verdadero) y «lo aparente» (o falso, o convencional) (cf. nota 289). Respondemos así también a la cuestión del «tema» central de las reflexiones morales de Demócrito: esta dialéctica entre lo aparente y lo oculto está ejemplificada por el «buen ánimo» (*eythymía*), manifestación «superficial» de una imperturbabilidad interior, propia del alma, en la que consiste la felicidad.

5. *Proyecciones del atomismo.*

¿Cuál fue el impacto que produjo el atomismo en el mundo filosófico de su época? Al igual que en otros casos, es difícil formular apreciaciones seguras. Quizá sea verdad que Demócrito vivió varios años en Atenas y que nadie reparó en él[4], pero no caben dudas de que, cuando Platón empieza a escribir su obra, Demócrito (que es bastante mayor que Sócrates), es ya anciano, y no se puede concebir que no lo haya conocido[5]. No obstante, Platón jamás lo cita por su nombre, con lo cual Demócrito comparte la suerte de otros contemporáneos ilustres, como Antístenes, Aristipo y Euclides de Megara. Pero, en el caso de Platón, las omisiones suelen ser más significativas que las menciones, y sólo pueden forjarse conjeturas para explicar este silencio[6]. Habría, en cambio, varias referencias indirectas a Demócrito. Ya Proclo sostenía que la teoría del origen convencional del lenguaje, expuesta por Hermógenes en el *Crátilo*[7], aludía a Demócrito; hay autores que ven una referencia al mismo en los toscos «naturalistas» del *Sofista* 346a[8]; y tanto la cosmolo-

[4] Cf. textos núms. 244 y 245, y nota 16.

[5] Recuérdese que Demócrito había calificado de *idéai* a los átomos. Cf. textos núms. 134 a 138. Sobre la relación entre Demócrito y Platón, cf. nota 23.

[6] Cf. GUTHRIE, IV, pág. 37.

[7] Especialmente en *Crát.* 383a y 384b.

[8] Así, por ej., F. M. CORNFORD, *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, 1968 (trad. N. L. CORDERO y D. M. DEL

gía del *Timeo*[9] como el relato cosmogónico de *Leyes* 889b-c, tienen numerosas semejanzas con el atomismo.

Aristóteles, en cambio, es generoso en sus referencias a los atomistas, y, si bien es siempre parco en elogios, llega a admitir que Demócrito se destacó entre los demás por su forma de proceder (texto núm. 287), si bien reconoce que sus razonamientos suelen caer en paralogismos, y lo critica, fundamentalmente por su ignorancia de la causa final (texto núm. 431)[10].

Señalemos finalmente que, si bien el atomismo pareció extinguirse como movimiento a comienzos del siglo III a. C., había tenido en el último tercio del s. IV un singular florecimiento con un autor que utilizó los fundamentos «físicos» del atomismo y estableció sobre los mismos un sistema propio: Epicuro. Y es precisamente gracias a Epicuro por lo que habrán de perdurar, en sus continuadores, algunas de las tesis básicas del atomismo, perfectamente individualizables en Lucrecio (s. I a. C.) e incluso en Diógenes de Enoanda (s. II d. C.).

La gran difusión del poema de Lucrecio familiarizó a los pensadores medievales con las tesis atomistas, si bien éstas sólo suscitaron recelos o, directamente, agudas críticas[11]. (En Avicena —s. X— había una aceptación de la indivisibilidad de la forma de los elementos, aunque la influencia predominante parece haber

C. LIGATTO), pág. 212, afirma que «nada impide incluir a los atomistas en el sector de los materialistas».

9 Cf. I. HAMMER-JENSEN, *Den aeldste Atomlaere*, Copenhage, 1908, resumido en «Demokrit und Platon», *AGP* (1910), 92-105 y 211-229.

10 También acerca del actuar y del padecer Demócrito fue el único, «en comparación con los otros, en hablar en forma adecuada» (ARIST., *De gen. y corr.* I 7, 323b).

11 SOLOVINE, pág. XLVI, señala como únicas excepciones, en la primera mitad del s. XII a Adelhard de Bath, Guillermo de Conches, Hughes de Saint-Victor y Nicolás d'Autrecourt.

sido la de Aristóteles.) Recién en el s. XVI aparecerán autores que aceptan la herencia de Leucipo y Demócrito, y la ensamblan con los datos de la naciente ciencia moderna. Así, Daniel Sennert (1572-1657) intentó la reconciliación de la doctrina de las entidades mínimas de J. C. Scaliger (de origen aristotélico) con los átomos de Demócrito, en lo cual fue seguido por el holandés David van Goorle. Sebastián Basso, en su *Philosophia Naturalis* (1621), agregó a las tesis originarias de Demócrito algunos elementos propios de Anaxágoras y llegó así a formular su teoría de las «sustancias secundarias» y «terciarias». Gassendi, en su comentario al libro de Diógenes Laercio publicado en 1649, critica a Epicuro y hace suyas las afirmaciones de Demócrito, hasta que finalmente Robert Boyle (1626-1691) conectó la teoría corpuscular con la química. Pero donde más se hizo sentir el impacto del redescubrimiento del atomismo fue en la mecánica, la cual, además, renovó su interés por las antiguas teorías de Leucipo y de Demócrito. Se llegó así a una situación en la cual, «por un lado, la renovación de la mecánica y sus victorias en la explicación de los fenómenos implicó un reflorecimiento del atomismo de Demócrito, y, por el otro lado, este atomismo estimuló el estudio de la mecánica»[12].

Mucho ha avanzado la ciencia desde el s. XVII hasta el presente, y es precisamente la noción de «átomo» la que más embates ha sufrido. Hoy, aquello que la física llamaba «átomo», ya no es tal, pues ha sido dividido. Pero creemos que Demócrito habría sobrevivido a este «parricidio» (como sobrevivió Parménides al del *Sofista* platónico), pues él hubiese seguido llamando «átomo» a cada uno de los resultantes de la

12 A. G. VAN MELSEN, *From Atomos to Atom*, Nueva York, 1960, pág. 111.

división del frustrado «átomo» dividido. En este sentido, como dijera Van Melsen, «todo físico es un Demócrito, pues trata siempre de comprender la multiplicidad de los fenómenos mediante la interacción de la menor cantidad posible de elementos primordiales»[13].

6. *Los fragmentos.*

En la presentación de los fragmentos hemos seguido el orden propuesto por DK, que comienza en el número «Oa» y finaliza en el número «298». No hemos tenido en cuenta en la sección «fragmentos» el extenso suplemento que agregó Diels al fr. 5, pero, en cambio, lo hemos conservado, fraccionado, en varios puntos del tema «doctrinas de los atomistas». Una conducta similar hemos seguido con los probables fragmentos del «calendario astronómico», agrupados en DK como complemento del fr. 14 y ubicados por nosotros en el tema «astronomía». Finalmente no hemos considerado necesario traducir los fragmentos falsos, los dudosos y las imitaciones, pues nada valioso agregan a la comprensión del atomismo.

7. *Bibliografía selecta sobre Leucipo y Demócrito.*

ALFIERI, *Atomisti* = V. E. ALFIERI, *Gli atomisti: frammenti e testimonianze*, Bari, 1936.

ALFIERI, *At. idea* = V. E. ALFIERI, *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Florencia, 1953.

BAILEY = C. BAILEY, *The greek atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.

COLE = T. COLE, *Democritus and the sources of greek anthropology*, Michigan, 1967.

[13] *Op. cit.*, pág. 190.

ENRIQUES-MAZZIOTTI = ENRIQUES-MAZZIOTTI, *Le dottrine di Democrito d'Abdera*, Bolonia, 1948.

FURLEY, *Two studies* = D. J. FURLEY, *Two studies in the greek atomists*, Princeton, 1967.

GOMPERZ, II = T. GOMPERZ, *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, vol. II, Florencia, 1946 (trad. L. BANDINI).

LANGERBECK = H. LANGERBECK, *Doxis epirysmie. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Berlín, 1935.

S. LURIA, *Democritea*, Ed. Nauka, Leningrado, 1970.

A. LLANOS, *Demócrito y el materialismo*, Buenos Aires, 1963.

SOLOVINE = M. SOLOVINE, *Démocrite*, París, 1928.

VLASTOS = G. VLASTOS, «Ethics and physics in Democritus», en *SPP* II.

VON FRITZ, *Ausdruck* = K. VON FRITZ, *Philosophie und sprachliche Ausdruck bei Demokrit, Platon und Aristoteles*, Nueva York, 1939.

ZMC = E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, vol. V, a cura di A. CAPIZZI, Florencia, 1969.

I. Datos biográficos de Leucipo.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

193 (67 A 1) D. L., IX 30: Leucipo de Elea, o, como dicen algunos, de Abdera, o según otros, de Mileto.

194 (67 A 8) Simpl., *Fís.* 28, 4: Leucipo, de Elea o de Mileto (pues ambas cosas se dicen de él)...

195 (67 A 33) Epif., *Adv. haer.* III 2, 9: Leucipo de Mileto, o según algunos, de Elea...[1].

---

[1] Es muy probable que la patria de Leucipo haya sido Mileto.

Según la tradición doxográfica, Leucipo pudo haber nacido en Elea, en Mileto o en Abdera. Las tres posibilidades son verosímiles, pero si tenemos en cuenta que la antigüedad clásica solía relacionar la patria de un autor con la filosofía por él sustentada, debemos admitir que ciertos elementos eleáticos del sistema de Leucipo (cf. textos números 199 y 203) podrían explicar que se lo haya asociado con Elea, así como la tradición atomista de Abdera (patria de Demócrito, de Anaxarco, de Hecateo y de Bión) pudo haber llevado a relacionar a Leucipo también con esa ciudad. Sólo Mileto quedaría como posibilidad, y la mayor parte de los estudiosos aceptan esta solución (cf. Alfieri, *At. idea*, página 12; Gomperz, II, pág. 69; Burnet, *EGP*, pág. 330; Bailey, pág. 67). Una vez aceptado que la ciudad natal de Leucipo fue Mileto, suele explicarse su paso por otras regiones mediante el recurso habitual de los «viajes», a los que habrían sido afectos los pensadores presocráticos. Así, según Kranz, «Empedokles und die Atomistik», *Hermes* 47 (1912), 19, Leucipo visitó Elea (donde habría seguido los cursos de Zenón) y luego escribió sus dos obras en Abdera, donde fundó su escuela. Alfieri, *At. idea*, pág. 12, y Gomperz, I, pág. 69, comparten este punto de vista. Respecto de la fecha de nacimiento de Leucipo, nada dicen los doxógrafos, y los únicos datos —completamente conjeturales— deben extraerse de su correlación con otros pensadores, en especial con Demócrito, que fue su discípulo o compañero. Sobre la base de nuestra interpretación de la cronología de Demócrito (cf., al respecto, los textos núms. 210 a 220 y 266 y la nota 6), suponemos que Leucipo nació algunos años antes que aquél, aunque no tantos como para haber encabezado una verdadera escuela, pues este mérito fue adjudicado ya desde la antigüedad a Demócrito. La fecha probable del nacimiento de Leucipo se ubicaría, entonces, alrededor del año 500 a. C.

b) *Maestros, discípulos, influencias.*

196 (67 A 1) D. L., IX 30: Éste [Leucipo] escuchó a Zenón.

197 (67 A 2) D. L., X 13: Tanto él [Epicuro] como Hermarco dicen que no existió ningún filósofo llamado Leucipo[2]; algunos (entre ellos el epicúreo Apolodoro) afirman que éste fue maestro de Demócrito.

198 (63 A 5) Simpl., *Fís.* 25, 2: [Diógenes de Apolonia] escribió la mayor parte de sus obras reuniendo elementos dispersos; habla a veces como Anaxágoras, y otras veces como Leucipo[3].

199 (67 A 4) Clem., *Strom.* I 64: Parménides fue oyente de Jenófanes; de él lo fue Zenón, y luego Leucipo, y Demócrito.

---

[2] Un exhaustivo panorama de las posiciones sustentadas acerca de la presunta «inexistencia» de Leucipo se encuentra en Capizzi, en ZMC, págs. 219-21.

[3] La influencia de Leucipo estaría atestiguada por ciertos términos propios de la escuela atomista que Aristófanes pone en boca de Sócrates en *Las nubes* y que DK y otros autores atribuyen a Diógenes de Apolonia. Cf. en especial la referencia al «torbellino» en el verso 828.

200 (67 A 5) GAL., *Hist. Philos.* 3: De éste [Zenón] fue oyente Leucipo de Abdera.

201 (67 A 5) JÁMBL., *V. P.* 104: Fueron discípulos de Pitágoras, ya viejo, Filolao y Eurito..., Leucipo y Alcmeón.

202 (67 A 5) TZETZES, *Chil.* II 980: Leucipo, discípulo de Meliso...

203 (67 A 8) SIMPL., *Fís.* 28, 4: Leucipo..., que participaba de la filosofía de Parménides, no siguió respecto de los entes el mismo camino que Parménides y Jenófanes sino, según parece, el contrario.

204 (67 A 10) HIPÓL., I 12: Leucipo, compañero de Zenón [4]...

[4] No hay elementos seguros para determinar cuáles fueron los maestros de Leucipo. Lo único que puede afirmarse con certeza es que parece haber conocido la filosofía eleática.

Los testimonios doxográficos convierten a Leucipo, alternativamente, en discípulo u oyente de Pitágoras (texto número 201), de Zenón (textos núms. 196, 199 y 200) y de Meliso (texto núm. 202), mientras que el texto núm. 203 lo hace partícipe, en un primer momento, de las concepciones de Jenófanes y de Parménides. El texto núm. 204, por su parte, aumenta aún más la confusión, pues hace de Leucipo no ya el discípulo, sino el compañero de Zenón, con lo cual, automáticamente, lo hace más viejo que Meliso, refutando así la afirmación del texto núm. 202. La figura de Pitágoras puede excluirse sin mayor análisis, pues su vida parece haber transcurrido en el siglo VI a. C. (Alfieri conjetura que la afirmación de Jámblico es una invención tendente a incrementar el número de discípulos de Pitágoras. Cf. *Atomisti*, pág. 10, n. 30.) Tampoco es un dato seguro la afirmación de Burnet según la cual quizá Leucipo tomó de Meliso los términos «pleno» y «vacío», máxime cuando Aristóteles, que Burnet cita como fuente (*EGP*, pág. 337, n. 3), habla en conjunto de «Leucipo y su compañero Demócrito» (*Met.* I 4, 985b: texto núm. 298), es decir, de la escuela atomista en general. Sólo quedaría, entonces, Zenón, y Guthrie opina que no hay razón alguna para dudar de que Leucipo haya sido discípulo suyo (pág. 384). Pero lo cierto es que tampoco hay razones para afirmarlo, aparte de los imprecisos testimonios de los doxógrafos, pues (a) no se ha podido demostrar la presencia de Leucipo en Elea, ni la de Zenón en Mileto o Abdera, ni la de ambos en Atenas (si realmente Zenón visitó Atenas: cf. texto núm. 1065 del vol. II, y nota 4), y (b) ninguna de las escasísimas afirmaciones atribuidas exclusivamente a Leucipo demuestran conocimiento alguno de la obra de Zenón. Parece innegable, sí, que el atomismo ha estado familiarizado con la filosofía eleática, e incluso que haya surgido como un intento de superar su extremismo, pero en este aspecto —como en todo lo que atañe al atomismo— es imposible señalar una división entre los aportes de Leucipo y los de Demócrito, y, fundamentalmente, no hay razón alguna para explicar la influencia de una escuela sobre otra mediante el dudoso recurso de la relación maestro-discípulo.

II. DATOS BIOGRÁFICOS DE DEMÓCRITO.

a) *Lugar y fecha de nacimiento.*

205 (68 A 1) D. L., IX 1: Demócrito, hijo de Hegesistrato, según otros de Atenócrito o, según algunos otros, de Damasipo, nació en Abdera o, en opinión de algunos, en Mileto.

206 (68 A 3) AECIO, I 3, 16: Demócrito, hijo de Damasipo, nacido en Abdera...

207 (68 A 166) EPIF., *Adv. haer.* III 2, 9: Demócrito, de Abdera, hijo de Damasipo...

208 (68 A 39) PS. PLUT., 7: Demócrito de Abdera...

209 (68 A 40) HIPÓL., I 13: Demócrito..., hijo de Damasipo, nacido en Abdera [5].

[5] No hay motivo para poner en duda que la patria de Demócrito fue Abdera, en Tracia.

La alternativa Mileto que aparece en el texto núm. 205 proviene, casi con seguridad, de una confusión con Leucipo

210 (68 A 1) D. L., IX 41: Tal como él mismo lo dice en su *Pequeña cosmología*, Demócrito era joven cuando Anaxágoras era viejo, pues tenía cuarenta años menos que éste. Dice, además, que compuso la *Pequeña cosmología* setecientos treinta años después de la destrucción de Troya. Habría nacido, entonces, según afirma Apolodoro en sus *Crónicas*, en la 80.ª Olimpíada (460-457); pero, según refiere Trasilo en su escrito *Introducción a la lectura de las obras de Demócrito*, nació en el tercer año de la 77.ª Olimpíada (470-469), de modo que era, según dice, un año mayor que Sócrates. Habría vivido, pues, en la época de Arquelao, el discípulo de Anaxágoras, así como en la de Enopio, al que, por cierto, menciona. (42) Menciona también la doctrina de lo Uno sostenida por Parménides y Zenón, que en su tiempo gozaban aún de gran renombre, y hace también referencia a Protágoras, a quien se está de acuerdo en considerar contemporáneo de Sócrates [6].

---

en alguna de las fuentes utilizadas por Diógenes Laercio o, tal vez, como sugiere Bailey, pág. 109, del deseo de asociarlo con los pensadores milesios.

[6] No puede tomarse como segura la fecha de nacimiento fijada por Apolodoro, así como tampoco la que da Trasilo. Aunque la cronología de Demócrito puede determinarse sólo hipotéticamente, parece, tal vez, más verosímil la noticia de Diodoro (cf. texto núm. 266), conforme a la cual Demócrito habría nacido alrededor del año 494.

Cuatro son las fechas de nacimiento de las que disponemos: la que señala Apolodoro, 460-457; la de Trasilo, 470-469 (textos núms. 210 y 211); la de Eusebio, 500-497 (texto número 212); y, finalmente, la de Diodoro, 494 (texto núm. 266). Pocos son los eruditos de nuestro tiempo que han seguido a Zeller, en ZMC, págs. 151-152, inclinándose por la cronología de Trasilo. La mayor parte da crédito a Apolodoro, como Kranz, *op. cit.* en nota 1, págs. 41-42, Bailey, pág. 109, Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, págs. 191 y sigs., Gomperz, II, pág. 70, n. 1, Alfieri, *Atomisti*, pág. 50, n. 36, y «Per la cronologia de la scuola di Abdera», *Estudios de Historia de*

211 (68 A 2) *Suda*: Demócrito, hijo de Hegesistrato —según otros, de Atenócrito o de Damasipo—, nacido por el tiempo en que también nació el filósofo Sócra-

---

la Filosofía en homenaje a Mondolfo, Tucumán, 1957, páginas 152 y sigs., Enriques-Mazziotti, pág. 1, Guthrie, II, página 386, K-R, pág. 402, Davison, «Protagoras, Democritus and Anaxagoras», *CQ* (1953), 33-45, haciendo así a Demócrito contemporáneo de Sócrates y los sofistas o directamente de Platón (cf. Windelband, *Historia de la filosofía antigua*, páginas 153-154; Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, I, pág. 108). Nadie defiende, en cambio, la cronología de Eusebio, descartable por el anacronismo en el que incurre al hacer de Demócrito un contemporáneo de Heráclito. La cronología de Diodoro ha sido defendida en nuestro tiempo prácticamente sólo por L. A. Stella, «Intorno alla cronologia di Democrito», *RFIC* 70 (1942), 21-46, y más recientemente por Capizzi, en ZMC, págs. 321 y sigs., con argumentos que nos parecen de peso, ubicando a Demócrito como contemporáneo de Zenón, Meliso y Empédocles, unos diez años menor que Anaxágoras, algo menor que Leucipo y unos veinte años mayor que Sócrates. Los partidarios de la cronología de Apolodoro se basan sobre las afirmaciones atribuidas por Diógenes Laercio al propio Demócrito, en el texto núm. 210: que era joven cuando Anaxágoras era viejo, cuarenta años menor que él y que compuso la *Pequeña cosmología* setecientos treinta años después de la destrucción de Troya, datando este acontecimiento alrededor del 1150. Pero las palabras de Demócrito sólo nos indican que era más joven que Anaxágoras, porque el agregado «cuarenta años menor que él» corre por cuenta de Diógenes Laercio, quien seguramente lo toma de Apolodoro, cuya técnica de separar las generaciones por cuarenta años es bien conocida. Que Demócrito era joven cuando Anaxágoras era viejo es sólo una expresión genérica que puede indicar una diferencia de diez, treinta o cincuenta años. Por otra parte, el hecho de que Demócrito afirme haber compuesto su *Pequeña cosmología* setecientos treinta años después de la destrucción de Troya no nos proporciona demasiados elementos, ya que no podemos saber qué era usó, y todas las fechas propuestas por los eruditos (1150, 1144, 1134, 1136, 1184) son igualmente hipotéticas. Con estos recaudos, resulta claro que las dos afirmaciones atribuidas a Demócrito son conciliables con cualquiera de las

tes, en la 77.ª Olimpíada (472-469) —aunque otros afirman que nació en la 80.ª Olimpíada (460-457)— era de Abdera, en Tracia.

212 (68 A 4) EUS., *Chr.*: Se dice que en la 70.ª Olimpíada (500-497) nacieron los filósofos físicos Demócrito y Anaxágoras, así como también Heráclito, apodado «el oscuro».

213 (68 A 7) ARIST., *Meteor.* II 7, 365a: Anaxágoras de Clazómenas y previamente Anaxímenes de Mileto trataron [sobre el terremoto] y, con posterioridad a ellos, también Demócrito de Abdera.

214 ARIST., *Met.* XIII 4, 1078b: Sócrates se ocupaba de las virtudes morales y fue el primero que trató de definir los universales en este terreno. Entre los físicos, sólo Demócrito apenas había tocado [este tema] y en cierto modo había definido lo cálido y lo frío.

215 CIC., *De fin.* V 29, 88: Poco y no muy claro es, por cierto, lo que él [Demócrito] dice sobre la virtud. Fue, en efecto, con posterioridad, cuando este [problema] comenzó a ser investigado por Sócrates.

216 CIC., *Acad.* I 12, 44: Fue con Zenón —repliqué—, como habíamos dicho, que Arcesilao entró en conflicto, no por obstinación ni por deseo de victoria... sino debido a la oscuridad del asunto mismo, que llevó a una confesión de ignorancia y, ya antes de Sócrates, a Demócrito, Anaxágoras y Empédocles.

cronologías propuestas, exceptuando la de Eusebio que, como antes señalamos, no es digna de crédito, y que, por lo tanto, no pueden ser utilizadas como criterio para fijar la fecha de nacimiento de Demócrito. Para ello parece que debe recurrirse, en cambio, como elemento decisivo, a aquellos datos presentes en las fuentes acerca de las relaciones cronológicas entre Demócrito y los pensadores de su época, para lo cual véanse los textos núms. 213-237 y las notas correspondientes.

217 EUS., *P. E.* XIV 16, 7: Después de éstos [Anaxágoras y Demócrito], escucha cuáles fueron las doctrinas de aquellos más jóvenes en orden de tiempo: Sócrates y Platón.

218 GELIO, *N. A.* XVII 21, 18: En aquel tiempo eran conocidos y célebres los poetas trágicos Sófocles y luego Eurípides, el médico Hipócrates, el filósofo Demócrito y el ateniense Sócrates, quien ciertamente nació después de ellos aunque todos vivieron por esa misma época [7].

219 EUS., *P. E.* X 14: Y es posible también encontrar otros filósofos físicos [además de Demócrito] que vivieron antes de Sócrates.

220 (68 A 4) EUS., *Chr.* en CIRILO, *C. Jul.* I 13: Se dice que en la 86.ª Olimpíada (436-433) alcanzaron su madurez Demócrito de Abdera, Empédocles, Hipócrates, etc. [8].

[7] Los textos núms. 214-219, que no están incluidos en la recopilación de DK, constituyen el punto capital de la argumentación de Stella y de Capizzi para defender la cronología de Diodoro (cf. nota núm. 6), en la medida en que indican con bastante claridad la anterioridad cronológica de Demócrito con respecto a Sócrates (en especial los tres últimos) y no una mera prioridad lógica. Si Demócrito vivió antes de Sócrates es por esta razón y no sólo por la naturaleza de sus doctrinas por lo que se tiene derecho a considerarlo un «presocrático».

[8] La fecha de madurez de Demócrito que nos ofrece Eusebio dista de ser segura.

Ella parece adecuarse más a la cronología de Trasilo que a las otras. Sin embargo, es probable que, como señala STELLA, *op. cit.* en nota 6, pág. 32, la expresión *ékmazon* y el correspondiente término latino *floruerunt*, no indica para la fuente de Eusebio la *acmḗ* en el riguroso sentido de Apolodoro, es decir, los cuarenta años, sino que se utiliza, sin distinción de edad, para señalar los nombres de todas las personas célebres en una determinada época, al punto que Sócrates es ubicado en el mismo año que Aristófanes y Cratino en el mismo año que Eurípides.

b) *Maestros, discípulos, influencias.*

221 (68 A 1) D. L., IX 34: Fue discípulo de algunos magos y caldeos, pues el rey Jerjes, cuando se hospedó en la casa del padre de Demócrito, dejó allí algunos hombres sabios, según también afirma Heródoto. De ellos recibió, cuando aún era un niño, enseñanzas sobre teología y astronomía [9]. Posteriormente entabló relaciones con Leucipo [10] y, según algunos, con Anaxágoras, quien era cuarenta años mayor que él. Favorino, en sus *Historias varias*, cuenta que Demócrito decía, refiriéndose a Anaxágoras, que sus doctrinas sobre el sol y la luna no le pertenecían, sino que eran antiguas y que él no hizo sino repetirlas; (35) y que desacreditaba las doctrinas de Anaxágoras sobre la cosmología y sobre la inteligencia, debido a que le guardaba rencor por no haberlo aceptado como su discípulo. ¿Cómo es posible, entonces, que algunos afirmen que Demócrito fue su discípulo? [11].

222 (68 A 2) *Suda*: Demócrito... discípulo, según algunos de Anaxágoras y de Leucipo, aunque, en opinión de otros, de magos y caldeos de Persia. Llegó, en efecto, hasta tierras persas, indias y egipcias, donde fue instruido en el saber de cada uno de estos pueblos.

---

[9] La historia puede tomarse como verosímil, si se acepta la cronología de Diodoro.

La fuente de Diógenes Laercio, como de *Suda* (texto número 222), es probablemente en este caso Hermipo, quien escribió un tratado *Sobre los magos* (cf. Stella, *op. cit.*, en nota 6, pág. 34, y Capizzi, en ZMC, pág. 340). Alfieri, *Atomisti*, pág. 42, n. 4, y Davison, *op. cit.*, en nota 6, pág. 34, señalan con razón que Heródoto no alude a Demócrito en ninguno de los pasajes en los que menciona a Abdera en conexión con la expedición de Jerjes (VII 189 y VIII 120) ni en ninguna otra parte, negando veracidad a la noticia que, por otra parte, no se concilia con la cronología de Apolodoro que ellos defienden (ver nota 6). Pero puede tratarse de un escrito de Heródoto que desconocemos o más probablemente de un escrito pseudoherodoteo (cf. Capizzi, *loc. cit.*). Dado que el paso de Jerjes por Abdera tuvo lugar en el año 480, la noticia es conciliable con la cronología de Diodoro, ya que por esa época Demócrito podría tener unos catorce años.

[10] El nombre de Leucipo, que la tradición que remonta a Aristóteles señala como maestro de Demócrito, no es mencionado en ninguno de los fragmentos de este último. Pero no conservamos sino una parte de su obra y, por otro lado, es bastante frecuente entre los presocráticos la omisión del nombre de sus maestros. La relación de maestro a discípulo no implica necesariamente una gran diferencia de edad. Debe advertirse que Aristóteles habla de Demócrito como «compañero» o «asociado» de Leucipo y dice indiferentemente «Leucipo y Demócrito» o «Demócrito y Leucipo» (cf. textos núms. 298, 300 y 368).

[11] Si se acepta la cronología de Diodoro, Demócrito resulta unos pocos años menor que Anaxágoras, cuya fecha de nacimiento puede fijarse con toda plausibilidad en el 500-499 (cf. textos núms. 624 y sigs. y nota 1 a Anaxágoras en el volumen II).

La anterioridad cronológica de Anaxágoras respecto de Demócrito es ya señalada por Aristóteles en el texto número 213. Para la diferencia de cuarenta años entre uno y otro véase la nota 6. Bailey, pág. 111, tiene razón al afirmar que más probable que una relación de maestro a discípulo es el hecho de que los testimonios sólo indiquen una influencia de Anaxágoras sobre Demócrito. En lo que toca a la historia de la enemistad entre ambos filósofos, la noticia carece de verosimilitud: el propio Diógenes Laercio dice, en otro pasaje (II 14) que era Anaxágoras quien guardaba rencor a Demócrito. Para el cargo de «plagio» que hace Demócrito a Anaxágoras, véase H. Cherniss, «The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy», *Estudios de Historia de la Filosofía en homenaje a Mondolfo*, Tucumán, 1957, págs. 101-102: se trata de una de las fórmulas usadas por los historiadores post-aristotélicos de la filosofía y que acaba por ser tomada tan en serio que llega a alterar lo que en su origen significa. Es importante comprender que tal fórmula cubría a veces lo que hoy llamaríamos «influencia» de un pensador sobre otro.

223 (67 A 2) D. L., X 13: Leucipo... quien, según dicen algunos, incluyendo a Apolodoro el epicúreo, fue maestro de Demócrito.

224 (68 A 40) HIPÓL., I 13: Demócrito fue discípulo de Leucipo. Hijo de Damasipo, nacido en Abdera, tuvo contacto con muchos gimnosofistas de la India, con sacerdotes de Egipto, con astrólogos y con magos de Babilonia[12].

225 (68 A 1) D. L., IX 38: Al parecer, dice Trasilo, fue celoso partidario de los pitagóricos; pero también menciona con admiración al propio Pitágoras, en el escrito que lleva por título su nombre. De él parece que tomó todas sus doctrinas y hasta podría llegar a creerse que fue su discípulo, si razones de carácter cronológico no lo impidieran. En todo caso, sin embargo, fue discípulo de algún pitagórico, tal como señala Glauco de Regio, su contemporáneo. Apolodoro de Cízico, por su parte, también dice que Demócrito tuvo relación con Filolao[13].

226 (80 A 1) D. L., IX 50: Protágoras fue discípulo de Demócrito.

227 (68 A 9) ATEN., VIII 354c: Dice Epicuro que también el sofista Protágoras, portador de mieses y de

12 Para la relación con Leucipo, cf. nota 10. Para el resto de la noticia, véase, más adelante, nota 15.

13 Aunque carecemos de elementos fiables para afirmar que Demócrito haya sido discípulo de Filolao o de algún otro pitagórico en particular, parece, sin embargo, innegable su conocimiento del pitagorismo contemporáneo y la influencia de éste en la elaboración de la doctrina atomista.

La analogía entre las unidades pitagóricas y los átomos ha sido sostenida por BURNET, *EGP*, págs. 336-337, A. REY, *La jeunesse de la science grecque*, París, 1933, págs. 390 y sigs., MONDOLFO, *Infinito*, págs. 318 y sigs., y FURLEY, *Two Studies*, págs. 79-103.

leña, dejó este trabajo para hacerse escriba de Demócrito.

228 (68 A 9) FILÓST., *V. Sof.* X 13, 1: Protágoras de Abdera fue sofista y discípulo de Demócrito en su propia patria.

229 (80 A 3) HESIQ., *Onomat.*, en ESC. a PLATÓN, *Rep.* 600c: Protágoras, cargador de fardos, después de su encuentro con Demócrito comenzó a filosofar y se dedicó a la retórica.

230 (68 B 156) PLUT., *Adv. Colot.* 1108F: Demócrito... fue adversario de Protágoras, el sofista... y escribió contra él muchos argumentos convincentes.

231 (68 A 114) S. E., *Adv. Math.* VII 389: ...Demócrito y Platón, refutando a Protágoras...

232 (80 A 4) APUL., *Flor.* 18: Protágoras... de la misma edad que su compatriota Demócrito, el físico[14].

14 Muy probablemente Demócrito y Protágoras hayan sido contemporáneos y no puede hablarse de una relación de maestro-discípulo entre ellos.

Las noticias no coinciden: mientras que en los textos núms. 226-229 y 236-237, Protágoras aparece como discípulo de Demócrito, los textos núms. 230 y 231 presentan a Demócrito como adversario de Protágoras. El texto núm. 232, por su parte, los hace contemporáneos. Si bien la cronología de Protágoras no es del todo segura, en general se ubica su nacimiento alrededor del 487-485 (cf. M. UNTERSTEINER, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, Florencia, 1967, fasc. 1, pág. 14, y *I Sofisti*, Florencia, 1949, pág. 7; GOMPERZ, II, pág. 257, n. 1; NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, pág. 264). DAVISON, *op. cit.*, en nota 6, págs. 33-38, fija su nacimiento unos años antes, entre 492 y 491, probablemente con razón. Si se acepta la cronología propuesta por Davison para Protágoras, éste resulta contemporáneo de Demócrito, tal como señala Apuleyo en el texto núm. 232. Ninguno de los testimonios, además, afirma explícitamente que Demócrito sea mayor o menor que Protágoras (cf. STELLA, *op. cit.*, en nota 6, pág. 44, y

233 (68 A 2) *Suda*: Fue famoso uno de sus discípulos, Metrodoro de Quíos, quien, a su vez, fue maestro de Anaxarco y del médico Hipócrates.

234 (68 A 10a) *Suda*: Diágoras... era un esclavo y Demócrito, al advertir sus dotes, lo compró por diez mil dracmas y lo hizo su discípulo.

235 (68 A 10) *Suda*: Hipócrates... discípulo..., en opinión de algunos, de Demócrito de Abdera; pues era joven cuando se vinculó con él, que era anciano.

236 (69 1) EUS., *P. E.* XIV 17, 10: De Demócrito [fueron discípulos] Protágoras y Nesas.

237 (70 1) CLEM., *Strom.* I 64: Discípulos de Demócrito fueron Protágoras de Abdera y Metrodoro de Quíos.

238 (69 2) D. L., IX 58: Metrodoro y Nesas de Quíos fueron, según se dice, discípulos de Demócrito.

CAPIZZI, en ZMC, págs. 326-29). Las historias de la influencia de Demócrito sobre Protágoras son seguramente falsas y probablemente, como señala DAVISON, pág. 39, debidas a invenciones epicúreas, aunque es difícil negar que se conocieran, especialmente por el hecho de ser ambos de Abdera. Según E. BRÉHIER, «Protagoras et Démocrite», *Études de Philosophie Ancienne et de Philosopie Moderne*, París, 1926, págs. 23-33, Demócrito critica a Protágoras, marcando un progreso sobre él: frente al relativismo objetivo o realista de Protágoras, Demócrito aparece como el primer filósofo subjetivista. ALFIERI, *op. cit.*, en nota 6, págs. 155-56, en cambio, se inclina por una independencia entre ambos y por su procedencia directa, cada uno por su lado, del eleatismo. Preferimos, siguiendo a CAPIZZI, en ZMC, pág. 329, pensar en una recíproca dependencia entre ambos, tal vez en una discusión nacida de divergencias parciales sobre un problema común, que explicaría las coincidencias así como las oposiciones entre ambos en algunos aspectos de sus respectivas doctrinas (cf. los textos núms. 664 y 666 y la nota 259).

c) *Viajes.*

239 (68 A 13) CIC., *De fin.* V 19, 55: ¿Qué decir de Pitágoras? ¿Qué de Platón y de Demócrito, quienes han viajado, por deseo de aprender, hasta los últimos confines de la tierra?

240 (68 A 16) EL., *Hist. varias* IV 20: [Demócrito] hizo viajes por gran parte de la tierra. Llegó hasta el país de los caldeos y hasta Babilonia y mantuvo contacto con los magos y con los sabios de la India.

241 (68 A 12) ESTR., XV 703: Demócrito... viajó por gran parte de Asia.

242 (68 A 1) D. L., IX 35: Tanto Demetrio en sus *Homónimos* como Antístenes de Rodas en su *Sucesiones de los filósofos* dicen que [Demócrito] viajó a Egipto para aprender geometría con los sacerdotes, y a Persia para conocer a los caldeos, y que logró llegar hasta el Mar Rojo. Dicen algunos que estuvo en contacto con los gimnosofistas de la India y que llegó hasta Etiopía[15].

243 (68 A 1) D. L., IX 37: Demetrio de Falero, en su *Apología de Sócrates*, dice que [Demócrito] no fue a Atenas.

[15] Es difícil decidir cuánto de verdad encierran los relatos sobre los viajes de Demócrito, pero la existencia de numerosos testimonios al respecto inclina a pensar que efectivamente Demócrito llegó, al menos, a Egipto, Asia anterior y Persia. Su afán de conocer otros países, otros hombres, otras costumbres, se compagina bien con la imagen de Demócrito ávido de saber, así como con la variedad de temas que exhiben los títulos de sus obras (cf. textos núms. 276 y 277).

Cf. ZELLER, en ZMC, pág. 154; STELLA, *op. cit.*, en nota 6, págs. 39-41; BAILEY, pág. 110; GUTHRIE, II, págs. 386-87. *Contra*: ALFIERI, *Atomisti*, pág. 44, n. 14, y pág. 57, n. 68.

244 (68 A 11) VAL. MÁX., VIII 7, 4: Aunque residió varios años en Atenas, dedicándose por entero a la adquisición de doctrinas y a su ejercicio, vivió desconocido en esa ciudad, tal como él mismo lo atestigua en uno de sus libros.

245 (68 A 1) D. L., IX 36: Dice Demetrio que, al parecer, Demócrito fue a Atenas, pero no hizo esfuerzo alguno porque se le conociera, pues despreciaba la fama. Conoció a Sócrates, quien, en cambio, no lo reconoció: «Llegué, por cierto, a Atenas —dice— pero nadie me conoció» [16].

d) *Actividad política.*

246 (68 A 2) *Suda*: Gobernó en Abdera, siendo venerado por su sabiduría [17].

16 No hay motivos para dudar de la noticia del viaje a Atenas, por cuanto está atestiguada por el propio Demócrito, fr. 116, incluido en el texto núm. 245 y transmitido ya antes por Cicerón. La información de Demetrio de Falero en el texto núm. 243 es, en consecuencia, falsa.

17 Esta noticia no nos ha llegado sino por esta única fuente, de modo que resulta imposible controlar su veracidad. El interés de Demócrito por cuestiones políticas (textos núms. 719-732) no garantiza su activa intervención en el gobierno de Abdera. Hay, sí, un testimonio no literario, sobre el que ha llamado la atención STELLA, *op. cit.*, en nota 6, pág. 36, para apoyar la cronología de Diodoro: una moneda abderita de plata, un tetradracma que lleva en el anverso el símbolo heráldico de Abdera y en su reverso una lira de siete cuerdas y el nombre del magistrado bajo cuyo gobierno fue acuñada, «Demócrito». Es posible, como asegura Stella, que se trate del mismo Demócrito que conocemos a través de los testimonios doxográficos, debido a su asociación con la lira, símbolo «musical» en el amplio sentido.

ALFIERI afirma en *Atomisti*, pág. 57, n. 70, que el Demócrito de la moneda no es nuestro Demócrito, pero en *At. idea*, pág. 19, modifica su posición, aceptando la identidad de los dos Demócritos, pero objetando a Stella la utilización de este testimonio en defensa de la cronología de Diodoro. Los criterios de datación de la moneda, acuñada, según Stella, entre 445 y 440, son puramente conjeturales y, en consecuencia, el testimonio no es válido para refutar la cronología de Apolodoro que Alfieri defiende. Contra la argumentación de Stella, cf. también GUTHRIE, II, pág. 386, n. 2, y CAPIZZI, en ZMC, pág. 341.

e) *Anécdotas.*

247 (68 A 21) SOC., *De ira* II, en ESTOB., *Flor.* III 20, 53: ...Demócrito solía reír.

248 (68 A 21) JUV., 10, 33: Una continua risa solía agitar el pecho de Demócrito.

249 (68 A 40) HIPÓL., I 13: De todo reía Demócrito, pues consideraba risible todo cuanto atañe a los hombres.

250 (68 A 2) *Suda*: Se llamaba a Demócrito «Sabiduría» y «el riente» debido a su costumbre de reír frente al apego por las cosas fútiles propio de los hombres.

251 D. L., IX 50: Se apodaba [a Demócrito] «Sabiduría», como dice Favorino en sus *Historias varias.*

252 (68 A 18) CLEM., *Strom.* VI 32: Demócrito... recibió el apodo de «Sabiduría» [18].

18 Según BAILEY, págs. 111-112, el sobrenombre de «Sabiduría» fue puesto a Demócrito por sus contemporáneos. ALFIERI, *Atomisti*, pág. 58, n. 72, cree, en cambio, que tal apodo es de origen más bien tardío. De todos modos, le fue atribuido por su vasta y polifacética producción. La figura de Demócrito riente, que se hizo popular en tiempos grecorromanos, tuvo seguramente origen en el siglo I, ya que no aparece antes de Cicerón, y puede verse en ella una libre interpretación de sus reflexiones morales (para las cuales véanse textos núms. 733-827).

253 (68 A 1) D. L., IX 35: [Demócrito] era el menor de los tres hermanos entre quienes debía repartirse la herencia paterna. Muchos aseguran que Demócrito eligió la parte menor, que consistía en dinero, necesario para sus viajes, tal como sus hermanos habían supuesto con razón. Demetrio, por su lado, afirma que la parte que le correspondió excedía los cien talentos y que los gastó por entero.

254 (68 A 1) D. L., IX 39: Al regreso de sus viajes vivía en extrema pobreza, porque había dilapidado toda su fortuna. Y fue socorrido en ese difícil momento por su hermano Dámaso.

255 (68 A 16) EL., *Hist. varias* IV 20: De la fortuna dejada por su padre Damasipo y dividida en tres partes para los tres hermanos, [Demócrito] se quedó sólo con el dinero para sus gastos de viaje, dejando a sus hermanos el resto; por esto también Teofrasto lo elogia, porque viajaba para procurarse una riqueza más noble que la de Menelao y la de Ulises: éstos, en verdad, tal como lo hacen los comerciantes fenicios, viajaban para ir acumulando riquezas y sus recorridos por tierra y por mar tenían ese único propósito.

256 (68 A 14) FILÓN, *De provid.* II 13: Demócrito... rico y poseedor de una gran fortuna porque había nacido de una familia ilustre, pero dominado por el deseo de sabiduría, apartó de sí aquella riqueza ciega que suele tocar a los malvados y a los viles; adquirió, por el contrario, aquella que no es ciega y que es constante, porque acostumbra a estar sólo con los buenos.

257 (68 A 15) FILÓN, *De vita contemp.* 473: Los griegos celebran a Anaxágoras y a Demócrito, porque tocados por su amor a la filosofía, dejaron sus bienes como pasto a las bestias [19].

19 Estas anécdotas, aunque de carácter novelesco, deben haber tenido alguna base real. Demócrito probablemente provenía de una familia adinerada. En cuanto a sus viajes, cf. notas 15 y 16.

258 (68 A 1) D. L., IX 39: Por haber predicho algunos acontecimientos futuros, adquirió renombre y, desde entonces, gozó de una fama casi divina [20].

259 (68 A 1) D. L., IX 42: Cuenta Atenodoro en el octavo libro de sus *Digresiones* que una vez que Hipócrates estaba con Demócrito, éste ordenó que le llevaran leche: luego de examinarla, dijo que era leche de una cabra primípara y negra. Hipócrates quedó al punto admirado de su agudeza. Hipócrates iba acompañado por una joven, a la que Demócrito saludó, el primer día, diciéndole: «¡Hola, muchacha!»; pero el segundo día su saludo fue, en cambio: «¡Hola, mujer!». La joven, en efecto, había sido desflorada durante esa noche.

260 (68 A 22) CIC., *Tuscul.* V 39, 114: Demócrito, perdida la luz de sus ojos, no podía ya distinguir el blanco del negro; podía aún, sin embargo, distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto, lo honesto de lo torpe, lo útil de lo inútil, lo grande de lo pequeño. Y podía vivir feliz sin la variedad de los colores, pero no hubiera podido hacerlo sin el conocimiento de las cosas. Sostenía, por cierto, que la vista de los ojos obstaculiza la agudeza del alma y, mientras que muy a menudo otros no ven lo que tienen a sus pies, él

20 No hemos creído necesario incluir aquí las varias anécdotas acerca de la capacidad de Demócrito para predecir el futuro, que figuran en la recopilación de DK con los números A 17, A 18 y A 19. Una de ellas, transmitida por Plinio, es prácticamente igual a la que Aristóteles narra de Tales (cf. texto núm. 11 en volumen II). Se le atribuye también haber preanunciado una fuerte lluvia y haber librado, en una ocasión, a los abderitas de la peste. Todas ellas son, sin duda, fantasiosas.

peregrinaba por todo el infinito, sin que ningún límite lo detuviera.

261 (68 A 25) HIM., *Ecl.* 3, 18: Demócrito enfermaba voluntariamente su cuerpo para dar salud a aquello que es más valioso.

262 (68 A 1) D. L., IX 39: Puesto que había una ley, cuenta Antístenes, según la cual quien había despilfarrado la fortuna paterna no tenía derecho a ser enterrado en su patria, Demócrito, advirtiendo su situación y para evitar que se lo llamara a rendir cuentas ante algunos individuos envidiosos y dados a la delación, leyó ante ellos la *Gran cosmología*[21], su escrito más importante; y fue honrado con la suma de quinientos talentos; recibió, además, como recompensa, estatuas de bronce. Cuando murió, después de haber vivido más de cien años, su entierro fue costeado públicamente. Demetrio, en cambio, dice que sus parientes leyeron la *Gran cosmología*, que fue honrada sólo con cien talentos. Y lo mismo afirma Hipóboto.

263 (68 A 14) FILÓN, *De provid.* II 13: ...Se le creyó subvertidor de todas las leyes patrias y se le vio casi como un espíritu maligno, al punto tal que corrió el riesgo de ser privado de sepultura, en razón de las leyes vigentes entre los abderitas, según las cuales debía quedar insepulto todo aquel que no hubiera observado las leyes patrias. Ésa, sin duda, habría sido la suerte de Demócrito, si no hubiera obtenido indulgencia gracias al apoyo que le prestó Hipócrates de Quíos, ya que, en lo que toca a sabiduría, eran émulos uno del otro. Además, entre sus obras célebres, aquella que se denomina *Gran cosmología* fue estimada en cien talentos áticos o, según algunos, en más de trescientos talentos[22].

264 (68 A 1) D. L., IX 40: Aristóxeno, en sus *Comentarios históricos*, narra que Platón quería prender fuego a todos los escritos de Demócrito que había logrado reunir, pero que los pitagóricos Amiclas y Clinias lo disuadieron, aduciendo que tal cosa era del todo inútil, puesto que eran ya muchos los que se habían procurado sus libros. Esto es comprensible porque Platón, quien menciona prácticamente a todos los antiguos, jamás recuerda el nombre de Demócrito, ni tan sólo en aquellos pasajes en los que debería estar polemizando con él, pues sabe a ciencia cierta que tendría que enfrentarse con el más grande de los filósofos[23].

---

21 Tanto aquí como en el texto núm. 263 aparece la *Gran cosmología* atribuida a Demócrito, por confusión con Leucipo (cf. nota 27).

22 Según STELLA, *op. cit.*, en nota 6, pág. 42, el relato de Filón presenta un «singular sabor de verosimilitud» y es conciliable con los testimonios sobre la activa intervención de Demócrito en el gobierno de Abdera, señalados en la nota 17. Parece demasiado aventurada la hipótesis de Stella, quien pretende entrever en esta noticia atribuida a Demócrito la tentativa de una reforma que le ocasionó la hostilidad de la clase abderita adinerada, al punto de inducirlo a abandonar la vida política.

23 La noticia es, sin duda, falsa. No puede negarse, sin embargo, que Platón conocía a Demócrito y que ha sentido su influencia, si bien en ninguno de los diálogos aparece el nombre de Demócrito ni ninguna referencia explícita a las doctrinas atomistas.

Como señala ALFIERI, *Atomisti*, pág. 49, n. 33, el problema de las relaciones entre Demócrito y Platón ha adquirido importancia en este siglo, especialmente a partir del trabajo de I. HAMMER-JENSEN, *Den aeldste Atomlaere*, Copenhage, 1908 (resumido en «Demokrit und Platon», *AGP* 23 (1910), 92-105 y 211-229), quien demuestra la clara influencia de la física atomista en el *Timeo* de Platón 45b - 69a. Diels, en una nota a este pasaje de Diógenes Laercio, sigue a Wilamowitz (*Platon*, Berlín, 1920, I, págs. 587, 620 y 664, y II, pág. 252), para quien la influencia democritea se advierte no sólo en el *Timeo*, sino también en los diálogos de madurez y vejez,

f) *Muerte.*

265 (68 A 4) EUS., *Chr.*, en CIRILO, *C. Jul.* I 13: Demócrito murió a la edad de cien años.

266 (68 A 5) DIOD., XIV 11, 5: Por ese tiempo [*Ol.* 94, 1 (404)] también murió Demócrito, el filósofo, a la edad de noventa años[24].

267 (68 A 6) LUC., *Macr.* 18: Demócrito de Abdera, llegado a la edad de ciento cuatro años, se dejó morir de hambre.

268 (68 A 6) CENSOR., 15, 3: También de Demócrito de Abdera y del orador Isócrates se dice que vivieron casi tantos años como Gorgias de Leontino, quien, como se sabe, alcanzó una edad a la que no llegó ningún otro de los antiguos: más de ciento ocho años[25].

no extendiéndose, en cambio, a los diálogos juveniles, tesis que, por el contrario, sostiene FRANK, *Plato sog.*, págs. 118-124, quien cree encontrar ya en el *Protágoras* y el *Ión* los mismos motivos democríteos presentes en el *Teeteto* y el *Crátilo*. Aunque se trata de una cuestión aún abierta, debe rechazarse la tesis de WINDELBAND, *Historia de la filosofía antigua*, págs. 153-56, compartida por MONDOLFO, *El pensamiento antiguo*, I, pág. 108, que, al hacer contemporáneos a Demócrito y Platón, los enfrenta en una polémica materialismo-idealismo, así como posturas que, como la de TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, 2.ª ed., Oxford, 1962, págs. 83 y sigs., niegan toda influencia de Demócrito sobre Platón. Es prácticamente imposible una relación directa entre ambos, pero casi con seguridad Platón leyó escritos de Demócrito, difundidos en Atenas posiblemente pocos años después de la muerte de su autor. Cf. CAPIZZI, en ZMC, págs. 337-339.

24 Demócrito habría nacido, en consecuencia, alrededor del 494. Para la validez de este testimonio, cf. nota 6.

25 La edad a la que murió Demócrito, conforme con estos testimonios, va desde los noventa a los ciento nueve años, y no hay razones para dudar de su longevidad.

DAVISON, *op. cit.*, en nota 6, pág. 39, en cambio, afirma que Demócrito murió alrededor del 396, a la edad de sesenta y cuatro años y que «debe agradecer a los epicúreos unos cuarenta de los ciento cuatro años que se dice que vivió».

269 (68 A 1) D. L., IX 43: Cuenta Hermipo que Demócrito murió del modo siguiente: siendo ya muy anciano, próximo a la muerte, su hermana estaba afligida porque moriría durante la fiesta de las Tesmoforias y ella no podría, entonces, cumplir con su deber para con la diosa. Demócrito le pidió tranquilidad y le ordenó que le llevara, cada día, panes calientes; limitándose Demócrito a acercarlos a su nariz, logró de ese modo sostenerse durante la fiesta; cuando ésta concluyó, al cabo de tres días, abandonó la vida sin sufrimientos —como dice Hermipo— a la edad de ciento nueve años.

270 (68 A 28) ANÓN. LOND., XXXVII 34: En ese sentido Asclepíades dice que, según se cuenta, Demócrito, después de cuatro días de ayuno, estaba ya próximo a la muerte y fue entonces cuando algunas mujeres lo exhortaron a mantenerse con vida unos días más; él, para no arruinarles la fiesta de las Tesmoforias que se estaba celebrando en esos días, les ordenó que lo trasladaran y lo instalaran cerca de los panes, cuyo aroma llenaba el lugar. De ese modo, aspirando el aroma que salía del horno, Demócrito recuperó las fuerzas y se mantuvo con vida durante el tiempo necesario.

271 (68 A 29) ATEN., *Epít.* II 46E: Se cuenta que Demócrito de Abdera, debido a su vejez, había decidido quitarse la vida y para lograrlo disminuía día a día la cantidad de alimento. Pero al llegar los días de la fiesta de las Tesmoforias, las mujeres de la casa le suplicaron que no muriera durante la celebración para que ellas pudieran participar en los ritos sagrados. Él consintió, ordenándoles que colocaran a su lado un recipiente con miel y se mantuvo así con vida los días

necesarios, bastándose sólo con el aroma exhalado por la miel. Pasados los días [de la fiesta], al apartar de sí la miel, murió. Siempre gustó Demócrito de la miel y a quien le preguntaba cómo llevar una vida sana, le aconsejaba lubricarse por dentro con miel y por fuera con aceite.

272 (68 A 30) MARCO ANTON., III 3: Los piojos [causaron la muerte] a Demócrito[26].

III. ESCRITOS DE LEUCIPO.

273 (67 B 1) AQ. TAC., 1, 13: Ni Anaxágoras, ni Demócrito en la *Gran cosmología* opinan que los astros son seres vivientes.

274 (67 B 1a) PAP. HERCUL. 1788, fr. 1: Lo mismo se dijo primero en la *Gran cosmología,* que se dice que era de Leucipo...

275 (67 B 2) AECIO, I 25, 4: Leucipo... dice en *Acerca del Intelecto...*[27].

---

26 Diels señala, en nota al texto núm. 270, que estas anécdotas sobre la muerte de Demócrito provienen seguramente de una obra *Sobre las muertes,* una parodia, de la que Hermipo toma extractos, que tuvieron luego larga divulgación. El autor de tal obra explica la muerte de los filósofos con algunos principios tomados de sus respectivas doctrinas. En cuanto a la noticia que aparece en el texto núm. 272, se trata, sin duda, de una confusión de Demócrito con Ferécides.

27 Según los textos núms. 274 y 275, Leucipo habría sido el autor de la *Gran cosmología* y de *Acerca del intelecto.* La primera de estas obras se atribuye a veces a Demócrito, tal como observamos, por ejemplo, en el texto núm. 273, pero difícilmente el valor de alguno de estos testimonios pueda compararse con el de Teofrasto, que la remite expresamente a Leucipo (cf. 68 A 33, 46: texto núm. 277). Esta *Gran cosmología* (que, según Burnet, sería la obra de Leucipo que habría influido en Diógenes de Apolonia: cf. *EGP,* pág. 331), no debería su título a su extensión, sino que, en opinión de Guthrie, al escribir Demócrito un tratado similar y titularlo modestamente *Pequeña cosmología,* la de Leucipo quedó automáticamente apodada «grande» (pág. 385). También Alfieri atribuye esta «modestia» a Demócrito (*Atomisti,* pág. 9, n. 27). *Acerca del intelecto,* por su parte (de la cual nos ha llegado el único fragmento textual atribuido a Leucipo: texto núm. 427), habría sido una «obra psicológica dedicada principalmente a exponer su gnoseología materialista» (ALFIERI, *At. idea,* pág. 116). Kirk, en cambio, supone con mucha mayor cautela que esta obra es sólo una sección de la *Gran cosmología,* pues el contenido del fr. 2, que pertenece a aquélla, bien podría ser una crítica a la utilización cosmológica del *nous* tal como lo concebía Anaxágoras (K-R, pág. 403).

IV. ESCRITOS DE DEMÓCRITO.

a) *Títulos.*

276 (68 A 31) *Suda*: Sus libros auténticos son dos: *Gran cosmología* y *Sobre la naturaleza del mundo.* Escribió también cartas[28].

---

28 El testimonio de *Suda,* que deriva de Hesiquio, es de escasísimo valor.

La *Gran cosmología,* tal como lo señala Diógenes Laercio (texto núm. 277), ya era atribuida a Leucipo por Teofrasto y aparece aquí citada, quizás, en lugar de la *Pequeña cosmología.* «Cosmología» es sólo una traducción aproximada de la palabra griega *diákosmos,* que, como señala Alfieri, significa ordenamiento del mundo en su unidad y —en razón del *diá*— también en sus partes (*At. idea,* pág. 108). La confusión en *Suda* se debe probablemente al hecho de que por el siglo IV las obras de Leucipo y de Demócrito fueron reunidas en un *corpus democriteum.* La segunda obra que menciona aquí *Suda* es posiblemente la que aparece en la tetralogía IV de Trasilo con el nombre *Sobre la naturaleza.* Las cartas, anota Diels, son probablemente un conjunto de epístolas de Demócrito a Hipócrates, forjadas por algún hipocrático que debió de haber vivido en los primeros tiempos del Imperio, no más allá de la época de Tiberio (alrededor del siglo I a. C.). Diels reproduce estas cartas apócrifas en la sección C, 2-6, correspondiente a las imitaciones de Demócrito (cf. ALFIERI, *Atomisti,* pág. 313, n. 820).

277 (68 A 33) D. L., IX 45-49: Trasilo ordenó también sus libros de la misma manera que los de Platón, es decir, en tetralogías [29].

Obras éticas:

I. 1. Pitágoras [30]. — 2. Sobre la disposición de ánimo del sabio. — 3. Sobre el Hades [31]. — 4. Tritogenia (esto significa que de ella surgen las tres cosas que abarcan todo lo humano) [32].

II. 1. Sobre la valentía o Sobre la virtud. — 2. El cuerno de Amaltea. — 3. Sobre el buen ánimo. — 4. Apuntes morales. (La obra llamada Bienestar se ha perdido) [33].

Obras físicas:

III. 1. Gran cosmología (que, según la escuela de Teofrasto, es de Leucipo) [34]. — 2. Pequeña cosmología [35]. 3. Cosmografía. — 4. Sobre los planetas [36].

IV. 1. Sobre la naturaleza, libro I [37]. — 2. Sobre la naturaleza del hombre (o Sobre la carne), libro II [38]. 3. Sobre el intelecto [39]. — 4. Sobre los sentidos. (A estas

29 El catálogo que nos transmite Diógenes Laercio reproduce la ordenación en tetralogías de Trasilo de Mendes, astrólogo y filólogo de la corte de Tiberio, a quien debemos también la ordenación tetralógica de las obras de Platón. La validez de este catálogo es limitada.

El primero en compilar un catálogo de las obras de Demócrito fue Calímaco (*circa* 320-240 a. C.): entre sus escritos, según nos transmite *Suda*, figura un *Cuadro de las locuciones y de las obras de Demócrito*. Diels observa que se trata de un glosario de locuciones idiomáticas, unido a una lista de los escritos de Demócrito conservados en la biblioteca de Alejandría o, de lo contrario, conocidos en la literatura de su tiempo. Al parecer, Trasilo no se ha valido directamente de la obra de Calímaco, sino de reelaboraciones posteriores, probablemente del siglo I a. C., en las cuales ya se habían incluido falsificaciones de las obras de Demócrito, varias de ellas pertenecientes a Bolo de Mendes, quien se hacía llamar Bolo Democríteo o directamente Bolo Demócrito, posterior al 200 a. C., un mistificador que toma del atomismo sólo aspectos parciales, mezclándolos con concepciones pitagóricas y mágicas en boga en su época. Reproducimos el elenco de Trasilo; nos limitaremos a señalar, en breves notas, cuáles de los escritos que en él figuran la crítica ha tendido a considerar auténticos y cuáles apócrifos. Remitimos a las notas de DIELS (en DK), así como a las de ALFIERI, *Atomisti*, que contienen, además, un rico material bibliográfico sobre el problema.

30 Diels piensa que se trata, tal vez, de una falsificación alejandrina, pero, contra M. Wellmann, cree que no es un escrito de Bolo de Mendes. FRANK, *Plato sog.*, págs. 67 y 355, n. 165, considera auténtica esta obra, tomando como base el testimonio de Glauco de Regio, contemporáneo de Demócrito, que aparece en el texto núm. 225, malinterpretando el pasaje de Diógenes Laercio, quien deriva la noticia, no de Glauco, sino de Trasilo.

31 Diels anota que, según Wellmann, esta obra pertenece a Bolo Demócrito.

32 Tritogenia («nacida tres veces») es el epíteto de Atenea. Para el significado de este nombre ver texto núm. 832. Diels la considera auténtica, contra Lortzing.

33 Diels sostiene que la obra *Bienestar*, que Diógenes Laercio considera perdida, es la misma que *Sobre el buen ánimo*. Se trataría de una sola obra con dos títulos.

34 La *Gran cosmología*, como señala el mismo Diógenes Laercio, ya era atribuida a Leucipo por Teofrasto. Cf. textos números 274 y 275, y notas 27 y 28.

35 Obra auténtica. Difícil es precisar la fecha de su composición (cf. nota 6). Para su posible contenido, cf. textos números 468-470, 478-480, 695, 719 y 720, y nota 157.

36 Según Frank, el nombre de «planetas» para los astros errantes aparece por primera vez en el título de esta obra de Demócrito (*Plato sog.*, pág. 201).

37 Diels considera como título alternativo de esta obra *Sobre la naturaleza del mundo*, sobre la base de la aparición de tal título en *Suda* (texto núm. 276).

38 Los títulos 1 y 2 de esta cuarta tetralogía podrían ser el primero y segundo libros de una misma obra, que contendría un volumen sobre el mundo y otro sobre el hombre.

39 Obra de Leucipo, insertada erróneamente entre las de Demócrito. Cf. texto núm. 275 y nota 27.

⟨dos últimas⟩ algunos las reúnen bajo el título general de Sobre el alma)[40].

V. 1. Sobre los sabores. — 2. Sobre los colores. — 3. Sobre las diferentes estructuras ⟨de los átomos⟩[41]. — 4. Sobre los cambios de forma.

VI. 1. Libros probatorios (es decir, examen crítico de las afirmaciones precedentes). — 2. Sobre las imágenes o Sobre la previsión. — 3. Sobre razonamientos, criterio[42], tres libros. — 4. Aporías.

Obras no clasificadas:

1. Cuestiones celestes. — 2. Cuestiones atmosféricas. 3. Cuestiones sobre la superficie de la tierra. — 4. Cuestiones sobre el fuego y sobre los objetos en combustión. — 5. Cuestiones sobre los sonidos. — 6. Cuestiones sobre semillas, plantas y frutos. — 7. Cuestiones sobre animales, tres libros. — 8. Cuestiones diversas. — 9. Sobre la piedra imán[43].

Obras matemáticas:

VII. 1. Sobre el conocimiento diferencial o Sobre la tangencia del círculo y la esfera[44]. — 2. Sobre geo-

40 Diels y Alfieri piensan que el título genérico *Sobre el alma* corresponde sólo a las dos últimas obras de esta tetralogía. Solovine, en cambio (pág. 14), supone que el título abarca a las cuatro obras de la tetralogía.

41 Diels conjetura como título alternativo o como subtítulo *De las ideas*. Para el significado de «estructura» (*rhythmós*), cf. nota 73; para el significado de «idea», nota 82.

42 La ubicación de esta obra, según Diels, señala la inclusión de la lógica en la física. Alfieri nota que el adjetivo *logikós* se halla ya en Demócrito con el sentido que posee más tarde en Aristóteles (*Atomisti*, pág. 73, n. 120).

43 Estas obras sobre diversos problemas no están incluidas en la clasificación de Trasilo y, según Diels, deben considerarse, por lo tanto, dudosas; cabe pensar que fueron insertadas entre los escritos de Demócrito después de la edad alejandrina.

44 Este título ha sido enmendado de diversos modos. Los manuscritos dan *gnómēs*, enmendado por *gnṓmonos* por Cobet

metría. — 3. Cuestiones geométricas. — 4. Números.

VIII. 1. Sobre las líneas inconmensurables y los sólidos, dos libros. — 2. Proyecciones[45]. — 3. El gran año o Astronomía; calendario astronómico. — 4. Certamen de la clepsidra.

IX. 1. Descripción del cielo. — 2. Geografía. — 3. Descripción de los polos[46]. — 4. Tratado sobre los rayos[47].

Obras filológicas:

X. 1. Sobre ritmos y armonía[48]. — 2. Sobre poesía. 3. Sobre la belleza de las palabras[49]. — 4. Sobre las letras eufónicas y cacofónicas.

y por *goniês* por Gomperz y Heath, con referencia al ángulo de contacto formado por la tangente con el arco del círculo. Cf. ALFIERI, *Atomisti*, pág. 199, n. 502.

45 Para Frank, se trata de la proyección de cuerpos de tres dimensiones sobre el plano (*Plato sog.*, págs. 20-21); para Diels, de la proyección sobre el plano de la esfera armilar, es decir, un instrumento formado por anillos concéntricos que representaba el sistema solar.

46 Es decir, movimiento del cielo (y de todo el cosmos) alrededor de su eje. Polo significa aquí, no el globo terrestre, sino el eje del mismo o, tal vez, sus extremos.

47 Diels se pregunta si a este libro se refiere un texto de Vitruvio que parece atribuir a Demócrito y Anaxágoras la composición de algún tratado de perspectiva o de escenografía. Dicho texto figura en el vol. II con el núm. 664 (cf. nota 18 a Anaxágoras, vol. II). FRANK, *Plato sog.*, págs. 21-23, quien considera a Anaxágoras fundador de la perspectiva matemática, piensa que Demócrito se ocupó de ella tanto en su escrito *Proyecciones* como en éste, *Sobre los rayos*.

48 Para Diels, este libro estaba dedicado a la naturaleza de los versos; para ALFIERI, *Atomisti*, pág. 74, n. 129, a la música.

49 Según ALFIERI, *Atomisti*, pág. 208, n. 525, debe entenderse por «palabras» locuciones poéticas, ya que no se trata aquí de las palabras tomadas desde el punto de vista gramatical ni lexicográfico.

XI. 1. Sobre Homero o Sobre la corrección del lenguaje y los dialectos. — 2. Sobre el canto. — 3. Sobre las palabras. — 4. Vocabulario[50].

Obras técnicas:

XII. 1. Prognosis. — 2. Sobre el régimen o Dietético[51]. — 3. Juicio de los médicos[52]. — 4. Cuestiones sobre los días favorables y desfavorables.

XIII. 1. Sobre agricultura o Geórgico[53]. — 2. Sobre pintura. — 3. Sobre táctica. — 4. Sobre combates con armas pesadas[54].

Algunos también ordenan aparte los siguientes escritos, tomados de sus *Apuntes*: 1. Sobre los escritos sagrados de Babilonia. — 2. Sobre los ⟨escritos sagrados⟩ de Méroe. — 3. Descripción de las costas del océano. — 4. Sobre la historia. — 5. Doctrina caldea. — 6. Doctrina frigia. — 7. Sobre la fiebre y sobre la tos

50 El contenido es incierto. En los manuscritos el título aparece en singular o en plural.

51 Diels sigue a Wellmann al atribuir este escrito a Bolo Demócrito.

52 *Iatriké gnóme*. Leemos aquí *gnóme*, como Diels y Alfieri. Gomperz prefiere *gnómēs* («medicina del conocimiento o de la opinión»), con lo cual, según nota ALFIERI, *Atomisti*, pág. 213, n. 539, convierte un escrito catalogado como técnico en una obra de carácter epistemológico. Adviértase que la palabra *gnóme* aparece también en el título 1 de la séptima tetralogía.

53 Los manuscritos dan *geōmetrikȭn* (con omega); Diels imprime *geōmetrikón* (con ómicron), pero al repetir este título como fragmento (texto núm. 857) pone «*georgikón* (*georgiká*)», siguiendo en parte a Wellmann, quien conjeturaba *georgikȭn* (con omega), atribuyendo el escrito a Bolo de Mendes. Cf. ALFIERI, *Atomisti*, pág. 214, n. 541.

54 Diels, siguiendo a Wellmann, considera los escritos 3 y 4 de la XIII tetralogía como inauténticos. *Suda*, bajo «Damócrito médico», atribuye a éste una obra sobre táctica en dos libros. Este Damócrito, anterior a Alejandro Polihystor, en quien se origina la noticia, es, según Wellmann, Bolo Demócrito. Cf. ALFIERI, *Atomisti*, pág. 216, n. 546.

provocada por enfermedad. — 8. Cuestiones jurídicas. 9. Sobre problemas de trabajos de arte[55].

En lo que toca a los otros escritos que se le atribuyen, algunos son revisiones de sus obras, mientras que otros son unánimemente considerados como apócrifos.

b) *Estilo*.

278 (68 A 34) CIC., *De orat.* I 11, 49: Si es elegante el estilo de Demócrito el físico, según dicen y también según mi parecer, sus temas pertenecieron a la física, pero la elegancia de sus palabras exige que se lo considere como orador.

279 (68 A 34) CIC., *De orat.* 20, 67: Todo cuanto puede ser medido por los oídos, aunque no sea verso (porque en la prosa esto es un vicio), se llama número, al que los griegos denominan *rhythmós*. Y por eso veo que algunos han creído que la expresión de Platón y de Demócrito, aunque nada tenga que ver con el verso, por su vivacidad y claridad y por los matices de las palabras podía ser tenida por un poema en mayor medida que la de los poetas cómicos.

280 (68 A 34) CIC., *De div.* II 64, 133: Heráclito es en extremo oscuro; Demócrito en lo más mínimo.

55 La fuente de Diógenes Laercio es aquí también Trasilo, quien, como ya señalamos en la nota 29, toma el catálogo de las ediciones del *corpus democriteum* del siglo I. Estas nueve obras, como nota Diels, no debían estar incluidas en la edición clásica. En la recopilación de DK estos títulos figuran entre los fragmentos inauténticos (68 B 298a - 299h). No parece que ni Diógenes Laercio ni Trasilo las considerasen sospechosas, dado que, después de enumerarlas, se refieren a «los otros escritos que se le atribuyen», que son espurios. Diels, siguiendo también aquí a Wellmann, considera que estos nueve escritos muy probablemente sean de Bolo de Mendes.

281 (68 A 34) DIONIS., *De comp. verb.* 24: [Descuellan por su estilo] entre los filósofos, según mi opinión, Demócrito, Platón y Aristóteles; difícil resulta encontrar otros que hayan combinado mejor las palabras.

V. INTERESES Y MÉTODO DE LOS ATOMISTAS.

282 (67 A 7) ARIST., *De gen. y corr.* I 8, 325a: Leucipo forjó los argumentos que, acordes con la sensación, no eliminaran ni la generación, ni la corrupción, ni el movimiento ni la multiplicidad de los entes[56].

283 (68 A 1) D. L., IX 37: [Demócrito estudiaba], en efecto, las cuestiones físicas y morales, pero también la matemática y los temas de cultura general y tenía una plena experiencia de las artes.

284 (68 A 36) ARIST., *Met.* XIII 4, 1078b: Entre los físicos, Demócrito se aplicó sólo en escasa medida ⟨al problema de la definición⟩ y definió en cierto modo lo cálido y lo frío[57].

[56] Esta enumeración parece justificar la opinión de Simplicio (texto núm. 203), según la cual Leucipo siguió el camino contrario al de Parménides en lo que concierne a la explicación de los entes.

[57] En este pasaje Aristóteles señala a Demócrito como representante de una primera tentativa de definición, al igual que los pitagóricos. Este texto se inserta, como incidental, dentro de un pasaje sobre Sócrates y su búsqueda de la definición.

Para la interpretación de este pasaje seguimos a ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, II, Oxford, 1924, pág. 422, quien toma *tōn mén physikōn* como un partitivo y no como régimen del verbo *hépsato*, cuyo objeto sería «el problema de la definición». La interpretación de Alejandro, que es la que sigue Alfieri en su traducción (*Atomisti*, pág. 78), así como ENRIQUES-MAZZIOTTI, pág. 149, según la cual Demócrito «se aplicó a los problemas naturales», da un sentido bastante bueno, pero la interpretación de Ross, como él mismo indica, está confirmada por el propio Aristóteles (texto núm. 289). Cf. ARIST., *Fís.* II 2, 194a 18-21, donde se dice que, si se tiene en cuenta a los antiguos, podría creerse que el objeto de los físicos es la materia, puesto que Empédocles y Demócrito se aplicaron sólo en escasa medida a la forma y la esencia. En este texto está usada casi la misma construcción que en el pasaje de la *Met.* Para la definición de lo cálido y lo frío, cf. texto núm. 638.

285 (68 A 53) PLUT., *Adv. Colot.* 3, 1108E: Durante mucho tiempo Epicuro se proclamó democríteo, tal como afirman algunos. También Leonteo, uno de los mejores discípulos de Epicuro, escribiendo a Licofrón, dice que Epicuro veneraba a Demócrito por haber sido el primero en alcanzar un conocimiento recto y que Epicuro, por el conjunto de la doctrina, se declaraba democríteo, porque Demócrito había sido verdaderamente el primero en dedicarse al estudio de los principios de la naturaleza.

286 (68 B 144) FILÓD., *De musica* IV 31, pág. 108, 29: Demócrito, por cierto, único hombre entre los antiguos que fue no sólo el más experto conocedor de la naturaleza, sino también no menos ávido de saber que cuantos se dedicaron a la investigación...

287 (68 A 35) ARIST., *De gen. y corr.* I 6, 315a: En general, ninguno trató tema alguno sino superficialmente, a excepción de Demócrito. Éste, en efecto, parece haberse preocupado por todo y se distingue, entonces, de los demás ya en su forma de proceder.

288 (68 A 35a) PLUT., *De virt. mor.* 448A: El propio Aristóteles, Demócrito y Crisipo, abandonaron algunas de sus anteriores opiniones, sin turbarse, sin lamentarse y gustosamente.

289 (68 A 36) ARIST., *Partes anim.* I 1, 624a: Si los pensadores anteriores no han llegado a este método

[científico] es porque no conocían ni la esencia ni el modo de definir la sustancia; Demócrito fue el primero en alcanzarlo, no porque pensase que [este método] fuera necesario en la teoría física, sino porque lo extrajo de las cosas mismas. En el tiempo de Sócrates este método se fue desarrollando, pero se abandonó la búsqueda de lo referente a la naturaleza y los filósofos se volcaron a la virtud útil y a la política [58].

290 (67 A 7) ARIST., *De gen. y corr.* I 8, 324b: Leucipo y Demócrito, por su parte, explican todos los fenómenos con rigor metódico y con una misma teoría, tomando el punto de partida que es el natural.

291 (68 B 118) DION. ALEJ., en EUS., *P. E.* XIV 27, 4: El propio Demócrito, según se dice, afirmaba que prefería «encontrar una sola explicación causal que llegar a ser amo del reino de los persas».

292 (68 B 10) S. E., *Adv. Math.* VIII 327: Entre los filósofos, los dogmáticos... la afirman [la demostración], mientras que los empíricos la niegan y probablemente también Demócrito: éste se opone fuertemente a ella en sus *Criterios*.

VI. FUNDAMENTOS DEL SISTEMA ATOMISTA.

a) *Los principios: átomos y vacío.*

293 (67 A 1) D. L., IX 30-31 [59]: [Leucipo] pensaba que todas las cosas son infinitas y que se intercambian

[58] Cf. nota 57. Este texto, que señala la anterioridad cronológica de Demócrito respecto de Sócrates, también puede tomarse en apoyo de la cronología de Diodoro, problema al que nos referimos en la nota 6.

[59] Acerca del testimonio de Diógenes Laercio sobre Leucipo, cf. nota 123.

recíprocamente y que el todo es el vacío y lo que está lleno de cuerpos... Fue el primero en sostener los átomos como principios... Afirma, como ya se dijo, que el todo es infinito: una parte de él es lo pleno, otra, lo vacío; ambos son elementos.

294 (67 A 12) AECIO, I 3, 15: Leucipo de Mileto dice que los principios y elementos son lo pleno y lo vacío.

295 (67 A 5) GAL., *Hist. philos.* 3: Leucipo... fue el primero que concibió el descubrimiento de los átomos.

296 (67 A 7) ARIST., *De gen. y corr.* I 8, 325a: Concordando, por una parte, con los fenómenos y, por otra, con quienes sostienen ⟨sólo⟩ la existencia de lo uno porque no podría existir el movimiento sin el vacío [60], dice [Leucipo] que el vacío es el no ser y que nada de lo que es, es el no ser, pues lo que realmente es, es absolutamente pleno. Pero esto no es uno, sino infinito

[60] Aristóteles establece una clara conexión entre eleatismo y atomismo, al indicar que la teoría de Leucipo intenta responder al dilema eléata. A pesar de la notoria tendencia de Aristóteles a esquematizar, esta afirmación es bien plausible.

Es difícil creer que la solución atomista haya sido independiente de la de Meliso, quien al atacar el pluralismo de Empédocles y Anaxágoras, mostró también cómo la pluralidad podía hacerse consistente con la lógica eléata: si «lo que es» fuese múltiple y no uno —argumenta Meliso (texto núm. 209, vol. II)— debería tener las mismas características del uno eleata. Es ésta la exigencia que el atomismo se propone cumplir: «lo que es» no puede alterarse. Pero, mientras que los eléatas rechazan el vacío porque es no ser y, en consecuencia, hallan que la pluralidad y el movimiento son imposibles (Meliso, en efecto, pone al vacío como condición del movimiento), los atomistas aceptan el vacío y pueden, por lo tanto, explicar la pluralidad y el cambio por la adición y separación de partículas, que en sí mismas son inmutables y que conservan, cada una tomada en sí misma, las mismas propiedades del uno eleata (cf. nota 63).

en cuanto a su cantidad e invisible a causa de la pequeñez de su tamaño.

297 (67 A 8) SIMPL., *Fís.* 28, 4: Además, [Leucipo] sostenía que tanto existe el ser como el no ser y que ambos son igualmente causa de las cosas. Suponía que la realidad de los átomos es sólida y plena y la llamó ser, y que se mueve en el vacío, al que llamó no ser, diciendo que éste existe no menos que el ser.

298 (67 A 6) ARIST., *Met.* I 4, 985b: Leucipo y su compañero Demócrito dicen que son elementos[61] lo pleno y lo vacío, a los que denominan, respectivamente, ser y no ser: lo pleno y sólido es el ser, en tanto que lo vacío y raro es el no ser (y afirman, en consecuencia,

[61] Aristóteles denomina «elementos» (*stoikhea*) a lo pleno y a lo vacío, donde esperaríamos que hablase de «principios», pero el término «elemento» es también apropiado en tanto designa en forma genérica la irreductibilidad de un componente. Aristóteles se cree en el derecho de considerar elementos a los sólidos y al vacío, en la medida en que ambos se hallan en todas las cosas (cf. texto núm. 305), son constituyentes últimos de toda la realidad.

Cf. ALFIERI, *Atomisti*, pág. 10, n. 32. Se advierte un uso análogo de la palabra «elemento» en los textos núms. 301 y 303. En *Met.* V 3, «elemento» significa fundamentalmente el constituyente primario que es indivisible en partes específicamente diferentes de él mismo, como las letras del alfabeto y los elementos físicos. El elemento es constituyente inmanente de la cosa y en esto se diferencia del principio. Originariamente *stoikheion* designa a las letras del alfabeto, y precisamente Demócrito parece haber sido el primero en emplear las letras como ejemplo para ilustrar sus demostraciones (cf. texto núm. 333) y es muy probable, entonces, que haya sido el propulsor del ulterior significado de «elemento» que ya está en Platón (por ejemplo, en *Teeteto* 201e) y sobre todo en Aristóteles. ALFIERI, *At. idea*, pág. 72, afirma que los atomistas no pueden haber hablado de «elementos» para referirse a los átomos y el vacío, ya que ello no se conciliaría con la caracterización del vacío como no ser.

que el ser no es en mayor medida que el no ser, porque tampoco el vacío es menos real que el cuerpo). Éstos son, pues, causas de los entes, en el sentido de materia.

299 (68 A 45) ARIST., *Fís.* I 5, 188a: Afirma Demócrito [que son principios] lo pleno y lo vacío, considerando al primero como ser y al segundo como no ser.

300 (68 A 38) SIMPL., *Fís.* 28, 15: De manera muy similar, también Demócrito de Abdera, el compañero de Leucipo, consideraba principios a lo pleno y lo vacío, a los que llamaba respectivamente ser y no ser.

301 (68 A 40) HIPÓL., I 13, 2: De modo similar a Leucipo se expresa Demócrito sobre los elementos, que son lo pleno y lo vacío, dando a lo pleno el nombre de ser y a lo vacío el de no ser.

302 (68 A 46) AECIO, I 3, 16: Según Demócrito, son principios los sólidos y el vacío.

303 (68 A 125) AECIO, I 15, 8: Los elementos... tanto los sólidos como el vacío.

304 (68 A 44) HERMIAS, 13: Según Demócrito... son principios el ser y el no ser y el ser es pleno mientras que el no ser es vacío.

305 ARIST., *Met.* IV 5, 1009a: ...Como dice Anaxágoras, todo está mezclado con todo; y también Demócrito afirma que tanto el vacío como lo pleno se encuentran ambos en cualesquiera de las partes de las cosas, con la sola diferencia de que lo pleno es ser y el vacío, en cambio, es no ser[62].

[62] Lo pleno (*plêres*) aparece caracterizado como sólido (*nastón*) y como ser (*ón*), contrapuesto al vacío (*kenón*), que no es sólido y es no ser (*ouk ón*-*mê ón*). *Nastón*, sólido, en el sen-

306 (68 A 1) D. L., IX 44-45: Principios de todas las cosas son los átomos y el vacío; todas las otras cosas son ⟨objeto de⟩ opiniones... Las cualidades son por convención; por naturaleza sólo hay átomos y vacío[63].

---

tido de impenetrable, es probablemente un término usado por Leucipo y Demócrito.

Contra lo que sostiene BAILEY, pág. 77, es, en cambio, muy difícil que los atomistas hayan usado la palabra *manón*, raro (texto núm. 298) para referirse al vacío. Tal término, posiblemente empleado por Anaxímenes y que aparece también en Empédocles, es tal vez usado por Aristóteles para aclarar el concepto de vacío. Pero, como afirma GUTHRIE, II, pág. 392, lejos de aclararlo, lo oscurece, porque *manón* no designa lo totalmente vacío, sino lo laxo o flojo en textura.

63 *Átomos* es una palabra técnica probablemente usada por Leucipo y Demócrito. Significa indivisible, insecable, es decir, sin cortes, sin fisuras, y por eso es sólido y pleno, es decir, impenetrable. La impenetrabilidad es la característica definitoria del ser, entendido por los atomistas corpóreamente. El vacío se caracteriza por no ser cuerpo y, por lo tanto, penetrable. Si el ser es cuerpo, el vacío, en consecuencia, es no ser. Pero no se trata de un no ser contrario del ser, de un no ser absoluto carente de toda realidad, sino de un no ser *relativo* al ser que es el cuerpo. El vacío no es lo pleno, pero en tanto vacío, *es*, existe con el mismo derecho que lo pienso (textos núms. 297 y 298).

Es probable que la postulación de la existencia del vacío tenga su origen en una exigencia de carácter lógico: no es causa, sino más bien condición de posibilidad de la existencia de los átomos, así como de su movimiento. Sin el vacío, es decir, el abismo que separa un átomo de otro, es imposible dar razón de la multiplicidad y discontinuidad de las partículas últimas constitutivas de toda cosa, así como de su movimiento. El argumento según el cual el vacío es condición de la pluralidad y el movimiento está expresamente enunciado por Meliso (cf. textos núms. 181-185 y 189-191 y nota 65 a Meliso, vol. II), y probablemente los atomistas lo toman de él, pero invirtiendo su signo. Cf. ALFIERI, *At. idea*, págs. 72-73; GUTHRIE, II, págs. 391-392; VON FRITZ, *Ausdruck*, págs. 14 y sigs.

307 (68 B 9) S. E., *Adv. Math.* VII 135: Demócrito refuta en ocasiones las apariencias sensibles y dice que nada en ellas se muestra conforme a la verdad sino sólo conforme a la opinión y que la verdad de las cosas radica en que ellas sean átomos y vacío: «Por convención —así dice— es lo dulce, por convención lo amargo, por convención lo caliente, por convención lo frío, por convención el color, pero en realidad hay sólo átomos y vacío». Con ello quiere decir que se considera y se opina que existen las cualidades sensibles, pero ellas en verdad no existen, sino que lo único verdadero son los átomos y el vacío.

308 (68 A 49) GAL., *De elem. sec. Hipp.* I 2: «Por convención el color, por convención lo dulce, por convención lo salado, pero en realidad existen sólo átomos y vacío», dice Demócrito... Cuando dice «por convención» quiere decir algo semejante a «según la opinión» o «respecto de nosotros» y no alude a la naturaleza de las cosas en sí mismas, para referirse a la cual utiliza la expresión «en realidad», derivada de «real», que significa «verdadero»[64]. El alcance de esta afirmación podría ser el siguiente: los hombres opinan que existe lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo y otras

---

64 Átomos y vacío son lo único «real». Todo lo demás es convención u objeto de opinión.

La expresión «en realidad» (textos núms. 307 y 308) traduce el griego *eteé*, que puede retenerse, sin lugar a dudas, como palabra textual de Demócrito, derivada, según Galeno, de *etéon*, sinónimo de *alēthés*, «verdadero». *Eteé* contrapuesto a *nómōi*, designa el carácter de existencia «objetiva» de los átomos y el vacío, frente al carácter subjetivo de todo lo demás. Toda cosa es efectivamente reductible a sus constituyentes últimos, los átomos y el vacío, donde los átomos son lo que podríamos llamar «elementos» y el vacío la condición de posibilidad de su existencia y movimiento. Para el carácter convencional de las cualidades sensibles, cf. textos núms. 602-613.

cosas por el estilo, pero todas las cosas son en verdad «algo» y «nada»; éstos son, por cierto, sus propios términos, puesto que denomina «algo» a los átomos y «nada» al vacío.

309 (68 B 156) PLUT., *Adv. Colot.* 1108F: [Demócrito afirma que] «el algo no existe en mayor medida que la nada», denominando «algo» al cuerpo y «nada» al vacío, por pensar que este último posee una cierta naturaleza y realidad propia.

310 (68 A 37) ARIST., fr. 208 Rose, en SIMPL., *Del cielo* 294, 33: Demócrito considera que la naturaleza de las cosas eternas está constituida por pequeñas sustancias infinitas en número; supone, además, que éstas se hallan en un espacio diferente de ellas, infinito en extensión. Para denominar a este espacio se vale de los términos «vacío», «nada» e «infinito», y a las sustancias las llama «algo», «sólido» y «ser»[65].

[65] Traducimos *mēdén* (*oudén*) y *dén* por «nada» y «algo» respectivamente. *Mēdén* es una palabra usual, formada por la negación *mé* mas el pronombre *hén*, «uno». *Dén*, en cambio, es un término construido, que aparece sólo en dos textos clásicos: un verso de ALCEO (320 L. P., 23 Diehl) y el fr. 156 de DEMÓCRITO (texto núm. 309). La expresión reaparece en los dos testimonios sobre Demócrito aquí transcritos como textos números 308 y 310. Prescindiendo del análisis de su posible significado en Alceo, en Demócrito parece estar empleado como una forma inusitada y buscada como neologismo, para marcar la brusca oposición al *medén*.

Nos resulta imposible reproducir en español el juego de palabras y el efecto que logra en griego. En italiano los autores han recurrido a la solución «niente» y «ente», en alemán a «Nichts» y la correspondiente forma arcaica «Ichts», mientras que en inglés tres son las variantes propuestas por distintos autores: «Nothing-Thing», «Nothing-Hing» y «Naught-Aught». En español resulta imposible un juego de palabras semejante, porque «nada» no deriva etimológicamente de un término positivo negado, sino que su significado original es el de participio femenino de *nascor* (*nata* = nada), que más tarde llegó a adquirir valor negativo por su empleo en expresiones tales como «no diré nada». Como señala A. C. MOORHOUSE, «*Dén* in classical Greek», *CQ*, N. S., XII, 2 (1962), 235-238, el uso del *dén* en Alceo y Demócrito no puede provenir de una separación incorrecta de *oudén* (*medén*) en *ou-* (*mê-*) y *dén*, en lugar de la forma correcta que sería *oud-* (*mēd-*) y *én*. El empleo de *dén* en antítesis con *medén* hace sentir que la palabra no puede ser usada libremente aislada de su opuesta. El análisis de la palabra en *ou-dén* se debe, pues, a una separación sofisticada pero no ignorante. Teniendo en cuenta lo dicho, concluye Moorhouse, parece incuestionable que *dén* significa «algo», «alguna cosa» o posiblemente «una cosa». Traducimos *dén* por «algo» para acentuar el aspecto positivo por contraposición con *mēdén*. De las traducciones ensayadas en las otras lenguas, quizás la más correcta es la que propone Kirk: «nothing-hing» (K-R, pág. 407), en tanto respeta exactamente los dos términos griegos: «hing» es, al igual que *dén*, una palabra inexistente pero pronunciable y lo que queda después de haberla separado de «nothing», el «not» es, como el *mê* griego, una palabra real, adverbio de negación. W. I. MATSON, «Democritus, fragment 156», *CQ*, N. S., XIII, 1 (1963), 25-29, adopta la traducción de Kirk por los motivos señalados, pero propone una interpretación del fragmento que, aunque ingeniosa, no parece correcta, viendo en él una broma que el «filósofo riente» estaría gastando a los eléatas. D. MAC GIBBON, «The Atomists and Melissus», *Mn.* IV, XVII, fasc. 3 (1964), 248-255, critica con acierto la tesis de Matson y halla en el uso de las expresiones de Demócrito una clara y seria polémica con Meliso.

b) *La naturaleza general de los átomos.*

311 (67 A 14) SIMPL., *Fís.* 36, 1: Los partidarios de Leucipo y de Demócrito, que llaman átomos a los cuerpos primeros y pequeñísimos...

312 (68 A 58) SIMPL., *Fís.* 1318, 33: [Los átomos] son los cuerpos naturales primeros e indivisibles; a ellos, en efecto, los llamaban «naturaleza».

313 (68 A 42) ARIST., *Met.* VII 13, 1039a: [Demócrito] dice, en efecto, que es imposible que de dos

cosas se genere una unidad o de una unidad dos cosas, pues las magnitudes, es decir, los átomos, constituyen las sustancias.

314 (68 A 42) DIÓG. ENOANDA, fr. 5, col. 2: Demócrito de Abdera afirma que las sustancias son átomos [66].

315 SIMPL., *Fís.* 43, 26: Los átomos son de idéntica naturaleza y están constituidos por una misma sustancia.

316 (67 A 19) ARIST., *Del cielo* I 7, 275b: Ellos [Leucipo y Demócrito] dicen que todos los [átomos] poseen una misma naturaleza, como si cada uno por separado fuese de oro [67].

317 (68 A 63) ARIST., *De gen. y corr.* I 7, 323b: Demócrito, a diferencia de los otros, fue el único en hablar con propiedad. Dice, en efecto, que una y la misma cosa son lo que actúa y lo que recibe una acción, pues las cosas distintas y que difieren entre sí no pueden recibir la acción unas de otras. Por el contrario, si ejercen acción recíproca aun siendo diferentes, eso es posible no en tanto son diferentes sino en tanto hay en ellas algo idéntico [68].

66 Los átomos son «naturaleza» o «sustancias», concebidas éstas como magnitudes, es decir, como cuerpos que, aunque pequeñísimos, tienen extensión y que se distinguen, por ello, de los puntos geométricos que carecen de magnitud.

67 Que los átomos posean todos idéntica naturaleza significa que son cualitativamente idénticos. Usando una terminología aristotélica, puede decirse que su «materia» constitutiva es la misma: la extensión. Cf. textos núms. 334 y 343. En este último, Aristóteles habla de la unidad genérica de los átomos en el mismo sentido, es decir, como identidad cualitativa; las diferencias entre los átomos son sólo de carácter cuantitativo o geométrico.

68 Es ésta otra prueba de la unicidad de la sustancia de los átomos: ellos pueden interactuar, no en tanto presentan diferencias individuales, sino en tanto todos poseen una idéntica naturaleza.

318 (67 A 9) ARIST., *De gen. y corr.* I 1, 314a: Anaxágoras, Leucipo y Demócrito afirman que los elementos son infinitos en número... Demócrito y Leucipo, por su parte, dicen que todo está compuesto de cuerpos indivisibles, infinitos en cuanto a su número y a sus formas.

319 (67 A 17) HERMIAS, 12: Leucipo... dice que los principios son infinitos, están siempre en movimiento y son mínimos.

320 (67 A 10) HIPÓL., I 12: Leucipo... dice que [los átomos] son infinitos, siempre se mueven y están en generación y cambio continuos. Dice que los elementos son lo pleno y lo vacío.

321 (67 A 14) SIMPL., *Del cielo* 242, 15: Tampoco es posible que los cuerpos elementales, una vez separados, sean infinitos en número, como sostuvieron, antes que él [Aristóteles], los partidarios de Leucipo y de Demócrito y, después de él, Epicuro. Éstos decían que los principios son infinitos en número y pensaban que son átomos, es decir, indivisibles.

322 (67 A 15) AECIO, I 18, 3: Leucipo, Demócrito y Epicuro afirman que los átomos son infinitos en número y que el vacío es infinito en extensión.

323 (59 A 45) ARIST., *Fís.* III 4, 203a: Ninguno de los que sostienen que los elementos son limitados en su número los concibe como infinitos; pero, cuantos afirman que los elementos son en número infinito, como Anaxágoras y Demócrito —el primero habla, en efecto, de los cuerpos homeoméricos y el segundo de

la totalidad seminal de las figuras[69]— dicen que existe lo infinito y que es continuo por contacto.

324 (68 A 43) DION. ALEJ., en EUS., *P. E.* XIV 23, 2.3: Quienes llamaron átomos a ciertos cuerpos incorruptibles, de extrema pequeñez e infinitos en número y propusieron un espacio vacío de extensión ilimitada...[70].

325 (68 A 1) D. L., IX 44: Los átomos son inalterables e inmodificables en virtud de su solidez.

326 (68 A 43) DION. ALEJ., en EUS., *P. E.* XIV 23, 2.3: [Epicuro y Demócrito] afirman ambos que existen átomos y que reciben este nombre debido a su indisoluble solidez.

327 (68 A 57) PLUT., *Adv. Colot.* 1110F: ¿Qué afirma pues Demócrito? Que sustancias infinitas en número, indivisibles y sin diferencias y que, además, carecen de cualidades y son inalterables, se mueven en el vacío en el que están diseminadas... Los átomos, en virtud de su solidez, no pueden recibir afecciones ni transformarse.

69 Traducimos la palabra griega *panspermía* por «totalidad seminal». Al hablar de la totalidad seminal de las figuras, Aristóteles está aludiendo a las diversas e infinitas figuras de los átomos (cf. textos núms. 341-351 y nota 81). La infinitud de los átomos está concebida como la totalidad de las «semillas», de los gérmenes, que dan origen al número infinito de las cosas. Cf. nota 45 a Anaxágoras, vol. II.

70 El número de los átomos es infinito. Esta infinitud numérica parece estar exigida para dar razón del número infinito de las cosas así como de la infinita variedad que ellas presentan (cf. textos núms. 335 y 396). El vacío, por su parte, es infinito «en extensión» (*mégethos*), pero no porque sea corpóreo, sino porque carece de límites: si los átomos son infinitos resulta imprescindible la infinitud del vacío, que posibilita su existencia como átomos y su movimiento.

Epicuro introduce, más tarde, una modificación en la teoría atomista, al afirmar que el número de los átomos no es infinito, pero es inconcebible (cf. ALFIERI, *At. idea*, pág. 63). En lo que se refiere al vacío, Demócrito lo concibe esencialmente en relación con las distinciones individuales, o sea, como una serie infinita de innumerables intervalos entre los átomos: la multiplicidad de los átomos despedaza en infinitos «fragmentos» al vacío infinito (cf. MONDOLFO, *Infinito*, páginas 376 y 379-80). Para la indivisibilidad de los átomos mencionada en estos textos, véanse más adelante los textos núms. 364 y sigs.; para la infinitud de formas de los átomos, textos núms. 341 y sigs.

328 (67 A 14) SIMPL., *Del cielo* 242, 15: [Leucipo y Demócrito] pensaban que [los principios] son átomos, es decir, indivisibles, y también inalterables, por el hecho de ser sólidos y no contener vacío, pues afirmaban que la división de los cuerpos se produce gracias al vacío.

329 (68 A 59) S. E., *Adv. Math.* VIII 6: Los seguidores de Platón y de Demócrito suponían que sólo las cosas inteligibles son verdaderas: Demócrito, porque creía que la naturaleza no posee ningún sustrato sensible, pues los átomos que por agregación constituyen todas las cosas carecen de toda cualidad sensible; Platón, en cambio, lo sostenía porque lo sensible está siempre sujeto a devenir y jamás es.

330 (68 A 125) AECIO, I 15, 8: Los elementos, en efecto, carecen de cualidades, tanto los sólidos como el vacío.

331 ARIST., *Fís.* III 4, 203a: Dice Demócrito que ninguna de las realidades primeras se genera de otra diferente de ella.

332 (68 A 49) GAL., *De elem. sec. Hipp.* I 2: Los átomos, que son todos ellos pequeños cuerpos, carecen de cualidades... [Los atomistas] suponen, por otra parte, que los cuerpos primeros son inalterables (algunos

de ellos, como los partidarios de Epicuro, dicen que por su carácter compacto son indestructibles, mientras que otros, como los partidarios de Leucipo, afirman que por su pequeñez son indivisibles). No hay nada que pueda producir en ellos aquellas alteraciones que todos los hombres les atribuyen cuando se dejan guiar por sus sentidos. Afirman por eso que ninguno de los átomos se calienta ni se enfría, y que análogamente, ni se seca ni se humedece y, menos aún, puede blanquearse o ennegrecer ni, en general, puede recibir alguna otra cualidad por ninguna modificación[71].

c) *Diferencias entre los átomos.*

1) *Figura, orden y posición.*

333 (67 A 6) ARIST., *Met.* I 4, 985b: Al igual que los que afirman que la sustancia subyacente es una y que todo lo demás es resultado de sus afecciones, soste-

---

71 La solidez o impenetrabilidad es característica definitoria del átomo (cf. nota 63); en tanto condición de posibilidad de lo indiviso, es la exclusión de intervalos o vacíos internos.

Cf. MONDOLFO, *Infinito*, pág. 377. Por ser compacto, es decir, refractario a la penetración, el átomo es inalterable, cualitativa y cuantitativamente inmutable: no puede modificar ni su naturaleza, ni su forma ni su tamaño, ni está sujeto a generación ni corrupción. No posee ninguna cualidad sensible, porque éstas son subjetivas y el átomo no puede recibir ninguna modificación que proceda de su propia naturaleza. El único cambio al que están sujetos es su movimiento en el vacío, pero éste no atenta contra su intrínseca inmutabilidad. No compartimos en este punto la hipótesis de ALFIERI, *At. idea*, págs. 65-66, para quien la inalterabilidad de los átomos es una característica señalada por Demócrito y no por Leucipo, quien habría explicado la indivisibilidad sólo por la pequeñez y la carencia de partes. Demócrito, en cambio —argumenta Alfieri—, habría agregado la inalterabilidad y esto es verosímil, según él, porque ella remite a una doctrina de las cualidades y, por lo tanto, a un análisis gnoseológico que aún no está en Leucipo.

niendo que lo raro y lo denso son principios de las afecciones, también ellos [Leucipo y Demócrito] dicen que las diferencias ⟨de los átomos⟩ son causa de las otras ⟨diferencias entre las cosas⟩[72]. Afirman, en efecto, que esas diferencias son tres: figura, orden y posición, pues dicen que el ser se diferencia únicamente por «estructura»[73], «contacto»[74] y «dirección»[75]; de

---

72 Las diferencias que existen entre los átomos permiten explicar las diferencias existentes entre las cosas así como la diversidad de sus cualidades. Las diferencias a las que alude este texto, así como los siguientes, son tres: figura, orden y posición (cf. notas 73, 74 y 75).

73 *Rhythmós*, «estructura», es la palabra utilizada por los atomistas para designar una característica propia del átomo que lo distingue de los demás átomos y que Aristóteles traduce correctamente por *skhêma*, «figura». Se trata de un término probablemente usado en sentido metafórico para señalar la forma del átomo en tanto carácter constante que él exhibe en medio del movimiento local al que está sujeto.

La etimología de *rhythmós* (y su equivalente ático *rhysmós*) es insegura. E. BOISACQ, *Dictionnaire éthimologique de la langue grecque*, 4.ª ed., Heidelberg, 1950, pág. 845, lo hace derivar de *rhein*, fluir, y señala que su significado original es el fluir regular y ondulante de un curso de agua. R. RENEHAN, «The derivation of *rhythmós*», *CP* LVIII, 1 (1963), 36-38, sugiere, en cambio, que proviene de la raíz *eru-*, *ru-*, que significa «sostener» o «mantener», y que su significado original es, por lo tanto, «el modo en que una cosa es mantenida», es decir, su «forma» o «disposición». «Con esta derivación —prosigue Renehan—, *rhythmós* corresponde exactamente a *skhêma*, el sinónimo que utiliza Aristóteles, porque *skhêma* proviene también de una raíz que significa mantener». W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, 1957, págs. 126-27, señala que la historia de esta palabra, que ya aparece en un verso de Arquíloco, fr. 67a 7 Diehl, se opone a la interpretación de *rhythmós* como flujo, sosteniendo, en cambio, que el «ritmo» es lo que impone límites al movimiento y confina el flujo de las cosas y que Demócrito habla también del «ritmo» del átomo en el auténtico y antiguo sentido, y entiende por ello, no su movimiento, sino, como lo entendió Aristóteles, su «esquema».

éstos, la estructura es la figura, el contacto es el orden y la dirección es la posición. A difiere de N por

---

El ritmo es lo que marca pausas y constante limitación del movimiento. PLATÓN, *Rep.* 399e, y *Leyes* 665a, define *rhythmós* como el orden del movimiento, como la aplicación del orden al movimiento. En *Rep.* 398d aparece la combinación *lógos, harmonía, rhythmós.* En Aristóteles, *rhythmós* es esencialmente un patrón o modelo de recurrencia impuesto a un discurso o a otros sonidos, que da lugar a expectativas que son más o menos satisfechas, de modo que aún en una prosa rítmica se espera una recurrencia (*Ret.* 1408 b14. Cf. *Poet.* 47a 22, 47a 29 y 47b 25, donde se llama «medidas» a las palabras con ritmo. Cf., además, las notas de D. LUCAS, *Aristotle Poetics*, Oxford, 1968, pág. 57). En estos contextos, la palabra expresa el «momento» de una posición u ordenación fija de objetos (cf. JAEGER, *loc. cit.*). ALFIERI, *At. idea*, págs. 66 y sigs., y 94, afirma que *rhythmós* designa originariamente cualquier movimiento regular y, en consecuencia, la forma o configuración de objetos móviles y aun estáticos, llegando a significar también proporción y justa medida y hasta estado de ánimo. En Demócrito alude a la forma geométrica, cuantitativa y no cualitativa, y, según Alfieri, debe traducirse por «mesura». Sugiere que los atomistas eligieron tal término para designar la forma de los átomos, por sentir en él la resonancia de la originaria idea de movimiento, pero con el sentido de «adaptabilidad», de «capacidad de agregación», o sea, aquella bien determinada actitud a asociarse con otros átomos, que es función de la forma, según sea ésta ganchuda, curva, etc. (cf. VON FRITZ, *Ausdruck*, págs. 25-26). No es necesario hilar tan fino como Alfieri, y quizás basta, para comprender el significado de *rhythmós*, pensar que la palabra fue elegida por Demócrito, o por Leucipo, para designar la configuración propia y distintiva de cada átomo, que, en tanto carácter constante, marca hitos en el movimiento local al cual están sujetos. La forma es lo que mantiene al átomo en sus límites, impidiéndole ser alterado en su movimiento por el vacío.

74 *diathigê*, «contacto», es la segunda diferencia entre los átomos que mencionan los atomistas y que Aristóteles traduce por *táxis*, «orden». A diferencia de la figura, es una propiedad que exhibe el átomo sólo en tanto relacionado con otros átomos al constituir un compuesto (cf. nota 77).

La palabra es un neologismo introducido por Demócrito,

la figura, AN de NA por el orden, I de H por la posición [76].

---

o quizá por Leucipo, para expresar la ubicación del átomo en una ordenación. Marca, como señala VON FRITZ, *Ausdruck*, pág. 28, seguido por ALFIERI, *At. idea*, págs. 69-70, un momento en un movimiento. En la palabra *diathigé* no está la idea de un contacto estático, de una ordenación estática tomada abstractamente como resultado de un orden impuesto desde afuera (designado por *táxis*), sino la idea de un *ponerse en contacto*, subrayado por la preposición *diá*, la idea de hallarse situado, de encontrarse en una ordenación como resultado de un movimiento. En el término *diathigê* se expresa la unión de lo dinámico con lo estático. Rescatando este significado, Guthrie, por ejemplo (II, pág. 393), traduce por «touching». El «orden» del átomo alude, entonces, a su entrar en contacto con otros átomos, sin cesar por ello su movilidad; y, puesto que este mutuo contacto de los átomos no significa una fusión entre ellos, sino una máxima proximidad (cf. texto núm. 389), puede suponerse que, al formar parte de un compuesto, se sigue verificando su esencial movilidad: aun unido con otros átomos, dentro de un complejo, no permanece estático.

75 *tropê*, «dirección», designa, en lenguaje de los atomistas, aquella diferencia de los átomos que Aristóteles traduce por *thésis*, «posición». Al igual que el «contacto», la «dirección» es propiedad del átomo sólo en tanto forma parte de un compuesto.

Como *rhythmós* y *diathigê*, *tropê* tiene una connotación más dinámica que su equivalente aristotélico *thésis*, que señala una situación más o menos estática. *Tropê* indica que un átomo, en sí mismo inmutable, se vuelve continuamente hacia otro, se orienta con respecto a otros y así se sitúa, toma una posición (cf. VON FRITZ, *Ausdruck*, pág. 27, ALFIERI, *At. idea*, pág. 70, GUTHRIE, II, pág. 393, n. 2).

76 Parece que fue Demócrito autor de esta analogía, al tomar el lenguaje para explicar una teoría física. La letra es al átomo lo que la sílaba a un complejo de átomos y la palabra a un todo físico. El punto común de la analogía es la construcción de unidades más complejas a partir de unidades no fragmentables. Demócrito considera el carácter atómico de las letras del alfabeto como símbolo de la estructura del universo físico. Las letras-átomos, desprovistas de significado y diferenciadas

334 ARIST., *Met.* VIII 2, 1042b: Demócrito, al parecer, pensó que tres son las diferencias [de las sustancias], pues el cuerpo sustrato, es decir, la materia, es uno y el mismo, pero difiere por estructura, que es figura, o por dirección, que es posición, o por contacto, que es orden.

335 (67 A 6) FILÓP., *Del alma* 68, 3: «Estructura» es una expresión abderita que significa figura.

336 (68 A 38) SIMPL., *Fís.* 28, 15: [Demócrito y Leucipo], quienes sostienen que los átomos son materia de los entes, afirman que las demás ⟨diferencias entre las cosas⟩ son resultado de sus diferencias. Éstas son tres: «estructura», «dirección» y «contacto», lo cual equivale a decir figura, posición y orden. Es natural, en efecto, que lo semejante sea movido por lo semejante, que las cosas congéneres se atraigan entre sí y que cada una de las figuras, al ordenarse en otra agregación, produzca una disposición diferente. En consecuencia, dado que los principios son infinitos, prometían explicar racionalmente todas las afecciones y las sustancias, cuál es la causa y el modo en que algo se genera. Dicen también, por lo tanto, que sólo para quienes sostienen que los elementos son infinitos, todo sucede de una manera conforme a razón [77].

sólo por sus formas, se combinan para formar sílabas y palabras, que son funciones de su posición y de su orden.

Según SAMBURSKY, pág. 128, los atomistas fueron los primeros en concebir la idea de «molécula», al acentuar la influencia de la posición y el ordenamiento de los átomos, y la analogía con las letras era la vía de ejemplificación de la naturaleza de la molécula: las palabras son «moléculas» lingüísticas, compuestos que son unidades de un orden más alto con un significado definido, que a su vez, se combinan para formar la oración, vehículo de contenido significado, que es la más alta entidad lingüística.

77 Aristóteles interpreta los átomos como «causa material»

337 (68 A 38) ARIST., *De gen. y corr.* I 9, 327a: Vemos que el mismo cuerpo, que es continuo, se presenta a veces líquido, a veces sólido, sin que se haya producido en él división ni reunión ⟨de partes⟩ y sin que ello se deba a «dirección» ni «contacto», como dice Demócrito: porque el cuerpo, de líquido se vuelve sólido sin transformarse ⟨internamente⟩ y sin modificar su naturaleza.

338 (68 A 45) ARIST., *Fís.* I 5, 188a: Pues todos toman como principios a los contrarios, tanto los que afirman que el todo es uno e inmutable... como los partidarios de lo raro y lo denso, y también Demócrito con lo pleno y lo vacío, a los que considera respectivamente ser y no ser y, además, con posición, figura y orden; éstos son géneros de contrarios...

de todas las cosas, señalando que ellos tienen una materia homogénea, es decir, no se distinguen cualitativamente. El término *hýlē* no puede haber sido usado por los atomistas, ya que es muy improbable, si no imposible, que signifique «materia» antes de Aristóteles (cf. ALFIERI, *At. idea*, pág. 57). Las diferencias entre los átomos, en este texto y los anteriores, son tres: estructura, contacto y dirección o, en términos de Aristóteles, figura, orden y posición (cf. notas 73-75). Otros textos mencionan también el tamaño (textos núms. 356-363 y nota 83). De estas tres diferencias, sólo la figura es característica distintiva de los átomos tomados individualmente, mientras que su orden y posición sólo se exhiben en tanto los átomos forman parte de un compuesto, en tanto están relacionados con otros átomos (cf. nota 79 para la figura como característica esencial de los átomos).

En este aspecto, no podemos compartir la hipótesis de ALFIERI, *At. idea*, pág. 69, para quien orden y posición son, al igual que la figura, propiedades de los átomos en sí mismos, que no pueden ser concebidos aisladamente y fuera de la relación espacial de contigüidad. Orden y posición —creemos—, aun entendidos dinámica y no estáticamente, no pueden corresponder a los átomos aisladamente.

339 (68 A 44) HERMIAS, 13: Según Demócrito... lo pleno produce todas las cosas en el vacío por dirección y estructura.

340 (67 A 9) ARIST., *De gen. y corr.* I 1, 314a: Las cosas difieren entre sí por sus constituyentes, así como por la posición y el orden de éstos.

2) *Las figuras infinitas de los átomos.*

341 (67 A 7) ARIST., *De gen. y corr.* I 8, 325b: Así escribió Platón en el *Timeo*[78], pero difiere del modo en que se expresó Leucipo, pues éste llama indivisibles a los sólidos y Platón a las superficies, y aquél dice que cada uno de los sólidos indivisibles está determinado por figuras, que son infinitas, mientras que Platón dice que son limitadas, si bien ambos hablan de cuerpos indivisibles determinados por la figura.

342 (67 A 8) SIMPL., *Fís.* 28, 4: Pues aquéllos [Parménides y Jenófanes] postulaban que el todo era uno, inmóvil, inengendrado y limitado, y no estaban de acuerdo en buscar lo que no es; éste [Leucipo] sostenía como elementos a los átomos infinitos y siempre en movimiento, cuyas figuras son infinitas en cantidad, pues no hay razón alguna para que tal o cual figura exista de preferencia a tal o cual otra, y porque él admitía que el cambio en las cosas era ininterrumpido.

343 ARIST., *Fís.* I 2, 184b: Es necesario que exista un único principio, o bien varios...; si hay varios, deben ser, o bien limitados, o bien ilimitados en número...; si son ilimitados, o bien, tal como sostiene Demócrito, tendrán una unidad genérica y diferirán por su figura o por su forma, o bien serán contrarios.

[78] Aristóteles alude al pasaje 53c, referente a las figuras que intervienen en la formación de las superficies y de los sólidos.

344 ARIST., *De gen. y corr.* I 8, 325b: Para algunos [Leucipo y Demócrito], los cuerpos primarios de los que todo está originariamente compuesto y en los que todo finalmente se disuelve, son indivisibles y difieren sólo por su figura.

345 ARIST., *De gen. y corr.* I 8, 326a: Pero, sin embargo, resulta extraño que [según Demócrito] ninguna ⟨propiedad⟩ más que la figura pueda pertenecer [a lo indivisible][79].

346 (67 A 9) ARIST., *De gen. y corr.* I 2, 315b: Demócrito y Leucipo... dijeron que las figuras son infinitas.

[79] En estos pasajes la única diferencia mencionada es la figura, lo cual no entra en contradicción con los pasajes que hablan también de orden y posición, dado que únicamente la figura es propiedad distintiva del átomo tomado individualmente (cf. nota 77). La posesión de figura es propiedad esencial al átomo y, como tal, compartida por todos ellos: cada átomo posee una determinación, un límite, que está dado precisamente por su figura, que lo recorta de los demás, confiriéndole individualidad.

Esto está posiblemente ligado al carácter corpóreo de los átomos, si tenemos en cuenta que Meliso afirmaba el carácter incorpóreo de «lo que es», entendido fundamentalmente como carencia de toda determinación, de toda forma determinada (cf. nota 77 a Meliso, vol. II). En los atomistas, la figura indica justamente lo que no es ilimitado, sino, por el contrario, limitado. La figura es «cualidad primaria» del átomo. Mondolfo piensa, en cambio, que la figura no es atributo esencial del átomo, porque ésta es un *principium divisionis* de la clase, un carácter diferencial de cada individuo de una misma clase y no nota común a todos (*Infinito*, pág. 377, n. 24). ALFIERI, *At. idea*, pág. 60, critica este argumento: Mondolfo tendría razón, si por «figura» se entendiese «figuras», es decir, pluralidad y variedad de las formas. Todo átomo, por definición, es una forma, lo cual no impide que exista una infinita diversidad de formas que sí distinguen un átomo de otro.

347 (68 A 38) SIMPL., *Fís.* 28, 15: Dicen que es infinito el número de figuras en los átomos, debido a que no hay motivo alguno para que tal o cual ⟨figura⟩ exista de preferencia a tal o cual otra. Es ésta entonces la que señalan como causa de la infinitud ⟨de los átomos⟩.

348 (67 A 15) ARIST., *Del cielo* III 4, 303a: En cierto modo, también ellos [Leucipo y Demócrito] dicen que todas las cosas son números y que están formadas por números, ya que, si bien no lo dicen explícitamente, es eso, sin embargo, lo que quieren dar a entender[80]. Además, puesto que los cuerpos difieren por las figuras y éstas son infinitas, afirman que también son infinitos los cuerpos simples...

349 (68 A 37) ARIST., fr. 208 Rose, en SIMPL., *Del cielo* 294, 33: Algunos de ellos [los átomos] son irregulares, otros ganchudos, otros cóncavos, otros convexos y otros, finalmente, se diferencian de otros múltiples modos.

350 (68 A 80) CIC., *Acad.* II 37, 121: Estratón de Lámpsaco... niega la necesidad de la obra de los dioses para construir el mundo; y enseña que todo cuanto existe ha sido producido por la naturaleza, pero no como aquel filósofo que afirma que todo está compuesto de cuerpos ásperos y lisos, ganchudos y curvados y que entre ellos está interpuesto el vacío; porque éstos, para él, son sueños de un Demócrito que no enseña sino que fantasea.

80 Aristóteles acerca los atomistas a los pitagóricos (cf. BURNET, *EGP*, pág. 336; CHERNISS, *ACPP*, pág. 5; GUTHRIE, II, pág. 389). Tanto los átomos como las unidades pitagóricas son constituyentes últimos de toda cosa y toda cosa, en última instancia, es reductible a una determinada relación de esos constituyentes.

351 (67 A 11) CIC., *De nat. deor.* I 24, 66: Pues son éstos flagrantes errores de Demócrito y, aun antes, de Leucipo: que hay ciertos corpúsculos, algunos lisos, otros ásperos, otros redondos, otros angulosos o ganchudos, algunos curvos y casi encorvados, de los cuales se formaron el cielo y la tierra, no por cierto designio, sino por un encuentro fortuito[81].

3) *Atomo = idea.*

352 (68 B 141) HESIQ.: Idea: similitud, forma, aspecto; también el cuerpo mínimo.

353 (68 A 57) ESC. BASILII, II: Demócrito [llama a los elementos] «ideas».

354 (68 A 57) PS. CLEM., *Recogn.* VIII 15: Demócrito [afirma que los principios de las cosas son] las «ideas».

355 (68 A 57) PLUT., *Adv. Colot.* 1110F: Todo ⟨lo real⟩ son las «ideas atómicas», como él las llama, y no existe nada diferente de ellas.

81 Los átomos poseen infinitas formas, que los diferencian entre sí. Se postula el número infinito de formas para dar razón de la infinita variedad de las cosas.

El argumento que expone Simplicio en los textos 342 y 347 es, según BAILEY, pág. 81, relativamente sofisticado y falaz, y debe atribuirse a Demócrito y no a Leucipo. En este punto, Epicuro introduce más tarde una modificación: la variedad de cualidades sensibles no es infinita y, por lo tanto, tampoco ha de serlo el número de formas. Esta modificación se ha debido seguramente a la crítica que formula ARISTÓTELES, *Del cielo* III 4, a las teorías que usan un número infinito de elementos. Uno de los puntos de esa crítica, que se aplica claramente tanto a Demócrito como a Anaxágoras, es que una variedad infinita de elementos es incompatible con la cantidad finita de fenómenos sensibles (*Del cielo* III 4, 302b 32 y 303a 18). Cf. FURLEY, «Aristotle and the Atomists on Infinity», en I. DÜRING (ed.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg, 1969, págs. 91-92.

356 (68 B 6) S. E., *Adv. Math.* VII 137: [Demócrito dice] en su obra *Sobre las ideas*...[82].

4) *La magnitud.*

357 (67 A 14) SIMPL., *Del cielo* 242, 15: Estos átomos, que en el vacío infinito están separados unos de otros y que difieren entre sí por sus figuras, magnitudes, posición y orden...

358 (68 A 41) ARIST., *Fís.* III 4, 203a: Demócrito, por su parte, afirma que los seres primeros no se generan uno de otro; pero, sin embargo, el cuerpo común a ellos es principio de todo, diferente en sus partes por su magnitud y su figura.

359 (68 A 47) AECIO, I 3, 18: Decía Demócrito que son dos las características distintivas de los átomos: magnitud y figura... Y asegura que es posible que exista un átomo tan grande como el mundo.

360 (68 A 1) D. L., IX 44: Los átomos son infinitos tanto por su magnitud como por su número.

361 (68 A 37) ARIST., fr. 208 Rose, en SIMPL., *Del cielo* 294, 33: [Demócrito] piensa que las sustancias

[82] La afirmación de la figura como propiedad esencial del átomo (cf. nota 79) se refuerza con la asignación del nombre *idéa* aplicado al átomo. En Demócrito, a diferencia de Platón, *idéa* designa la forma en tanto propiedad esencial de lo corpóreo y es, por lo tanto, una entidad física.

No podemos entrar aquí en la compleja historia del vocablo *idéa*, cuyo significado original ha sido seguramente el de forma o aspecto físico, perceptible por la vista y que ha llegado a significar la realidad última perceptible ya no por la vista sino por el intelecto. GUTHRIE, II, pág. 395, n. 2, llama la atención sobre el hecho de que tanto Demócrito como Platón utilicen el mismo término para designar a las realidades últimas, y piensa que ambos, cada uno a su modo, están usando las teorías pitagóricas, pero que los atomistas abandonan la noción de regularidad geométrica, esencial al pitagorismo y a Platón.

son de una pequeñez tal que escapan a nuestros sentidos. Ellas presentan diversas formas, figuras diversas y diferencias en su magnitud.

362 (68 A 43) DION. ALEJ., en EUS., *P. E.* XIV 23, 2.3: Epicuro y Demócrito difieren entre sí, ya que para Epicuro todos los átomos son pequeñísimos y, por tal motivo, imperceptibles, mientras que Demócrito supone que existen también algunos átomos muy grandes.

363 (68 A 43) EPIC., *Ep.* I 55: No debe pensarse que los átomos pueden poseer cualquier magnitud, porque esto está en contradicción con los fenómenos sensibles; debe admitirse, empero, que hay en los átomos ciertas diferencias de magnitudes[83].

[83] Al igual que la figura, la magnitud (*mégethos*) es propiedad inherente al átomo, que, por ser corpóreo, es necesariamente extenso, por mínimo que sea su tamaño. Figura y magnitud son, entonces, las únicas «cualidades primarias» de los átomos, estrechamente asociadas entre sí: el átomo es cuerpo y, como tal, es una magnitud limitada. La forma es plenamente determinada sólo en tanto concebida también como tamaño (cf. ALFIERI, *At. idea*, pág. 92).

El problema se presenta cuando se trata de saber si los átomos exhiben una diversidad de tamaños. Es posible que los antiguos atomistas no se hayan planteado tal problema y que simplemente hayan afirmado que los átomos, que poseen magnitud por definición, son todos ellos pequeñísimos y, por ende, imperceptibles. Es probable que también hubiesen afirmado que hay en los átomos una infinita variedad de tamaños, sin advertir que eso los llevaría a la paradoja de decir que no hay un límite superior de tamaño, y que haya sido Epicuro quien advirtió la dificultad, señalando que si los átomos tuvieran diferentes e infinitos tamaños, algunos tendrían que ser visibles (texto núm. 363). Los testimonios de Aecio (texto núm. 359) y Dionisio (texto número 362), que atribuyen a Demócrito la afirmación de átomos enormes, debe, con seguridad, proceder de una confusión originada por la crítica de Epicuro, y de haber tomado como afirmación de Demócrito aquello que no es sino la explicitación por parte de Epicuro de las consecuencias que

5) *El problema de la indivisibilidad de los átomos.*

364 (67 A 7) ARIST., *De gen. y corr.* I 8, 325b: Empédocles se ve llevado a decir prácticamente lo mismo que Leucipo: existen, en efecto, ciertos sólidos, que son indivisibles; en caso contrario, los poros serían completamente continuos, lo cual es imposible, porque no podría existir sólido alguno aparte de los poros, ya que habría sólo vacío. Es necesario, entonces, que los cuerpos que están en contacto sean indivisibles y que entre ellos esté el vacío, que aquél [Empédocles] llama «poros». Así se expresa Leucipo en lo que toca al actuar y al padecer acciones.

365 (67 A 13) SIMPL., *Fís.* 925, 10: Quienes rechazaron la división al infinito, en la convicción de que no podemos dividir al infinito y reconocer, en consecuencia, que la división es interminable, decían que los cuerpos están compuestos por ⟨elementos⟩ indivisibles y que su división puede hacerse hasta llegar a estos ⟨elementos⟩ indivisibles. Pero, mientras que Leucipo y Demócrito consideran que la inalterabilidad no es la sola causa de la indivisibilidad de estos cuerpos primeros, sino que causa de ella son también su pequeñez y su carencia de partes, Epicuro, más tarde, no cree que carezcan de partes y afirma que son indivisibles debido a su inalterabilidad. Aristóteles combatió más de una vez la opinión de Leucipo y Demócrito, y probablemente debido a sus refutaciones de la carencia de partes, Epicuro, que es posterior [a Aristóteles] y que compartió la opinión de Leucipo y Demócrito sobre

lógicamente debían desprenderse de las afirmaciones de Demócrito, quien seguramente no creía en la existencia de átomos perceptibles (cf. ZELLER, ZMC, pág. 169; GUTHRIE, II, págs. 394-395; ALFIERI, *At. idea*, pág. 62; FURLEY, *Two Studies*, pág. 96; J. M. RIST, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge, 1972, págs. 44-45).

los cuerpos primeros, retuvo la inalterabilidad de los átomos, pero rechazó la concepción de su carencia de partes, conforme a la crítica de Aristóteles[84].

366 FILÓP., *De gen. y corr.* I 8, 36a: Cada uno de los seres es ser en sentido fuerte; pero en el ser nada hay que no sea, de modo que en él tampoco hay vacío. Y si en los seres no hay vacío y sin vacío es imposible la división, ellos, en consecuencia, no pueden estar sujetos a división.

367 ALEJ., *Met.* 495, 4: Demócrito decía que no es posible que de dos átomos se genere uno solo —pues

[84] Según Simplicio, Leucipo y Demócrito deducen la indivisibilidad de los átomos de su pequeñez y carencia de partes. El razonamiento que puede haber llevado a Simplicio a esta afirmación es probablemente el usado por Epicuro, tomado de la analogía con la percepción: hay una cantidad mínima perceptible en la que el percipiente no puede distinguir partes. El ojo de la mente, a la manera de un microscopio, puede traspasar el umbral de la percepción sensible y distinguir partes aún más pequeñas, pero sólo hasta un límite, más allá del cual ya no puede establecer distinciones. Parecería que Demócrito ya ha concebido la idea de algo tan pequeño que ni aun la mente puede distinguir partes en él. Los átomos carecen de partes y, en consecuencia, son indivisibles no sólo física sino también teoréticamente.

Epicuro, en cambio, reconocerá en los átomos la existencia de partes mínimas, con las que explica las diferencias de figura, tamaño y peso en los átomos, con lo cual, para él, a diferencia de Demócrito, los átomos son físicamente indivisibles, pero teoréticamente divisibles. En lo que toca a la indivisibilidad de los átomos en los atomistas presocráticos, las interpretaciones divergen. Frente a quienes como ZELLER, ZMC, pág. 170, BURNET, *EGP*, pág. 336, y KIRK, K-R, pág. 408, sostienen que el átomo es sólo físicamente indivisible porque no contiene espacio vacío en su interior y es una magnitud que tiene extensión en el espacio, defienden la indivisibilidad también teórica o lógica del átomo GUTHRIE, II, págs. 396 y 503-507, FURLEY, *Two Studies*, págs. 79-103, y *op. cit.*, en nota 81, págs. 85-90, A. A. LONG, *La filosofía helenística* [trad. P. JORDÁN DE URRIES], Madrid, 1975, pág. 43.

sostenía que ellos son inalterables—, ni que de uno solo se generen dos —pues afirmaba que ellos son indivisos—...

368 (68 A 48b) ARIST., *De gen. y corr.* I 2, 315b: El punto de partida de todas estas cuestiones consiste en saber si las cosas se generan, se alteran, aumentan y experimentan los procesos contrarios a éstos, debido a que existen magnitudes primeras que son indivisibles, o bien si no existe ninguna magnitud que sea indivisible. [La aceptación de una u otra de estas dos alternativas] entraña una enorme diferencia. Además, si hay magnitudes indivisibles, [habrá que saber] si ellas son cuerpos, como sostienen Demócrito y Leucipo, o si son planos, tal como se afirma en el *Timeo*[85]. Como ya lo hemos señalado en otras partes[86], no es razonable resolver [las cosas] en planos y detenerse en ellos. Por ese motivo, es más razonable suponer que [las magnitudes primeras] son cuerpos indivisibles, aunque tal afirmación encierre también buena parte de irracionalidad. Sin embargo, recurriendo a estos [cuerpos indivisibles] se puede explicar alteración y generación, como se ha dicho, atribuyendo los cambios de una misma cosa a la dirección, al contacto y a las diferencias de figuras, como hace Demócrito[87]. ...En lo que concierne a la existencia de magnitudes atómicas, unos la afirman, aduciendo que si no existiesen, el triángulo en sí mismo sería múltiple, mientras que Demócrito parecería haber sido convencido por argumentos de carácter físico y más apropiados al asunto. En lo que sigue se pondrá en claro lo que queremos decir. Si se postula que un cuerpo, esto es, una magnitud, es totalmente divisible y que tal división puede de hecho llevarse a cabo, se choca con una dificultad: ¿cuál podrá ser [el cuerpo] que escape a la división? Porque, si es totalmente divisible y puede dividirse de hecho totalmente, podría estar simultáneamente dividido por completo, aun cuando las divisiones no hayan sido efectuadas simultáneamente. Y si eso ocurriese, ninguna otra división sería imposible. De modo similar ocurriría si se efectuase la división por la mitad. Por lo tanto, si una magnitud es por su propia naturaleza totalmente divisible y si se ha dividido de hecho, no habrá sucedido nada imposible, porque, ni aun si se tratase de dividirla en innumerables partes innumerables veces, eso no sería imposible, si bien quizá nadie pudiera hacer tal división. Si el cuerpo es, pues, totalmente divisible, supongamos que se lo divida. ¿Qué será entonces lo que queda? ¿Una magnitud? No, no es posible, porque habrá algo que no ha sido dividido y él, según se acordó, es totalmente divisible. Pero, admitido que no queda ningún cuerpo ni ninguna magnitud, y se prosigue, sin embargo, la división, resultará o bien que el cuerpo estará formado de puntos y sus constituyentes carecerán de magnitud, o bien lo que reste no será absolutamente nada. Si se diese esta segunda alternativa, el cuerpo provendría de nada y estaría formado por nada, y el todo, en consecuencia, no sería sino una apariencia. Similarmente, si el cuerpo estuviese formado por puntos, no sería una cantidad: porque, cuando los puntos estuvieran en contacto, formasen una sola magnitud y estuviesen juntos ⟨en un solo punto⟩, no harían mayor al todo. En efecto, si el todo está dividido en dos o más partes ⟨y luego recompuesto nuevamente⟩, no será ni mayor ni menor que antes, de donde resulta que aunque todos los puntos se reunieran no podrían constituir una magnitud. Si en la división del cuerpo se obtiene algo semejante

85 Al igual que en el texto núm. 341, Aristóteles alude aquí a *Timeo* 53c y sigs.

86 Cf. ARIST., *Del cielo* 299a 6.

87 Para la explicación de estos términos, cf. notas 73-75.

a una mota de serrín y de tal modo un cuerpo se desprende de la magnitud, subsiste el mismo problema: ¿cómo es divisible esta porción? Si lo que se ha desprendido de la magnitud no es un cuerpo sino una forma separada o una cualidad y la magnitud consta de puntos o de contactos dotados de tal propiedad, la consecuencia absurda que resulta es que una magnitud estaría constituida por cosas que no son magnitudes. Además, ¿dónde estarán los puntos, sea que se los conciba inmóviles, sea que se los conciba en movimiento? Entre dos cosas cualesquiera ⟨en contacto⟩ hay siempre un único contacto, de manera tal que existe algo además del contacto, de la división y del punto. Todas éstas son las consecuencias que resultan de postular que un cuerpo, sea cual fuere y del tamaño que fuere, es totalmente divisible. Además, si después de haber dividido un trozo de madera o de cualquier otra cosa, vuelvo a unirlo, será nuevamente uno e igual. Evidentemente, ocurrirá lo mismo sea cual fuere el punto en que corto la madera. En potencia, entonces, el cuerpo es totalmente divisible. ¿Qué hay, pues, además de la división? Porque si hay alguna propiedad, ¿cómo se resuelve en esas propiedades y cómo surge de ellas? ¿Y cómo éstas pueden estar separadas ⟨del cuerpo⟩? Resulta así que, si es imposible que las magnitudes estén formadas de contactos o de puntos, necesariamente deben existir cuerpos y magnitudes indivisibles. Sin embargo, quienes afirman estos [indivisibles] se enfrentan con una consecuencia no menos imposible. Ya hemos discutido sobre ella en otras partes. Pero debemos tratar de resolver estas cuestiones; enunciemos, pues, nuevamente la dificultad desde el principio: no es absurdo que todo cuerpo sensible sea divisible e indivisible en un punto cualquiera; podrá ser, por cierto, divisible en potencia e indivisible en acto. Pero que sea simultáneamente divisible por entero ⟨en todo punto⟩ en potencia, parecería imposible, ya que, si fuese posible ⟨dividir el cuerpo al infinito⟩, resultaría como consecuencia, si esta división se efectuase, no ya que el cuerpo sea simultáneamente indivisible y divisible en acto, sino que sea divisible en cualquier punto. Pero, entonces, nada quedará y el cuerpo se disolverá en algo incorpóreo; y nuevamente resultaría compuesto o de puntos o de absolutamente nada. ¿Cómo esto puede ser posible? Es evidente, entonces, que el cuerpo es divisible en magnitudes separables y siempre menores, que se alejan ⟨una de la otra⟩ y que permanecen separadas. Por cierto, cuando se divide en partes no se puede llegar a una parcelación infinita, ni se podrá dividir el cuerpo en todos sus puntos (porque no es posible), sino sólo hasta un cierto límite. Es necesario, por lo tanto, que existan magnitudes atómicas invisibles, puesto que hay generación y corrupción, una por agregación y la otra por disgregación. Éste es, pues, el argumento que parece obligar a admitir que existen magnitudes indivisibles [88].

[88] El pasaje de Aristóteles reproduce un argumento de los atomistas para probar la existencia de magnitudes indivisibles, mostrando que su contrario es falso, es decir, mostrando que la afirmación de que una magnitud es totalmente divisible lleva a contradicción. El argumento apunta a demostrar la indivisibilidad teórica y no sólo física de los átomos.

Este pasaje de Aristóteles no figura inicialmente en la recopilación de DK y es incluido en parte, desde la 6.ª ed., como 68A 48b. Si bien no hay referencia explícita a Demócrito ni Leucipo y el argumento suena a aristotélico, FURLEY, *Two Studies*, págs. 83 y sigs., y *op. cit.*, en nota 81, pág. 86, demuestra que el pasaje de Aristóteles reproduce un argumento atomista. También ALFIERI, *Atomisti*, pág. 81, n. 160, y GUTHRIE, II, págs. 503 y sigs., afirman que la demostración es de Demócrito, aunque el procedimiento dialéctico sea en parte de Aristóteles. CHERNISS, *ACPP*, pág. 113, en cambio, se muestra más cauto, sosteniendo que Aristóteles expone aquí lo que él siente que debe haber sido el argumento que

369 (68 A 48) AECIO, I 16, 2: Los atomistas dicen que es preciso detenerse al llegar a cuerpos no compuestos de partes y que la división no puede llevarse hasta el infinito.

370 (29 A 22) ARIST., *Fís.* I 3, 187a: Algunos[89] salen al encuentro de ambos argumentos [eléatas sobre la divisibilidad], a saber, [el argumento de que] todo es uno si lo que es significa uno, diciendo que existe el no ser, y [el argumento] de la dicotomía, postulando magnitudes atómicas.

llevó a postular la existencia de cuerpos indivisibles, pero no dice que éste sea el razonamiento que efectivamente usaron Leucipo y Demócrito. Resumamos brevemente el argumento: Si la división de una magnitud fuese posible y se efectuase, su producto final tendría que ser, o bien partes con magnitud, o bien partes sin magnitud. En el primer caso, tales partes serían aún divisibles, por hipótesis; en el segundo, el resultado serían puntos o bien nada, es decir, partes que no podrían formar por agregación un todo con magnitud. Al mismo absurdo de una magnitud compuesta por elementos sin magnitud, se llega si se postula que las unidades resultantes de la división carecen de magnitud, pero que la magnitud desaparece en el proceso de división, como motas de serrín. Pero si éstas son corpóreas, surge el problema de su divisibilidad, con lo cual nos enfrentamos con el mismo dilema anterior. Después de algunas variaciones que son de Aristóteles (como el uso de la expresión «en potencia»), la conclusión que se alcanza es que la magnitud no puede ser totalmente divisible y, en consecuencia, debe haber magnitudes indivisibles. Muy probablemente esta demostración se oponga a los argumentos eléatas contra la divisibilidad, en especial los de Zenón y en particular el primero de sus argumentos contra el movimiento, llamado «de la dicotomía» (cf. textos núms. 1125 y sigs., vol. II). En efecto, en *Fís.* I 3 (texto núm. 371), Aristóteles se refiere explícitamente a este argumento de la dicotomía, al que se sale al encuentro mediante la postulación de magnitudes indivisibles (cf. nota 89). Cf. FURLEY, *Two Studies*, págs. 84-85, y *op. cit.*, en nota 81, pág. 86; ALFIERI, *Atomisti*, pág. 81, n. 160.

89 Alejandro y Porfirio, citados por Simplicio en el comentario a este pasaje, aparentemente toman el «algunos» referido a Platón y Jenócrates. Pero es mucho más probable que Aristóteles esté aludiendo aquí a Leucipo y Demócrito, ya que en los textos núms. 297 y 342, la afirmación de la existencia del no ser (vacío) y la relación con el ser eléata está expresamente atribuida a Leucipo. El argumento de la dicotomía es, con seguridad, el primero de los cuatro argumentos de Zenón contra el movimiento (cf. nota 88).

371 ARIST., *Del cielo* III 4, 303a: A esto se agrega que, al afirmar la existencia de cuerpos atómicos, necesariamente entran en conflicto con las ciencias matemáticas y destruyen muchas opiniones comunes y fenómenos sensibles, sobre los que hemos hablado anteriormente en nuestros tratados sobre el tiempo y el movimiento.

372 ARIST., *Del cielo* I 5, 271b: Por ejemplo, si alguien afirmase que existe una magnitud mínima, resultaría que, al introducir este mínimo, estaría cuestionando los postulados de la matemática.

373 ARIST., *Del cielo* III 7, 306a: Necesariamente deben decir que no todo cuerpo es divisible y entrar así en conflicto con las ciencias más exactas. Porque las matemáticas afirman que lo inteligible es divisible, mientras que estos filósofos no aceptan que todo lo sensible ⟨sea divisible⟩, debido al deseo de conservar su teoría. Porque todos cuantos asignan una figura a cada uno de los elementos y distinguen por ella sus sustancias, se ven obligados a afirmar que ellas son indivisibles; en efecto, cuando una pirámide o una esfera se divide de algún modo, lo que queda no será ni pirámide ni esfera. De ello resulta que, o bien la parte del fuego no será fuego sino que habrá algo

Cf. ROSS, *Aristotle's Physics*, Oxford, 1936, pág. 480; FURLEY, *Two Studies*, págs. 81-82.

anterior a este elemento (puesto que toda cosa es un elemento o está formada de elementos), o bien no todo cuerpo es divisible[90].

374 Esc. a Eucl., X 1: Que no existe una magnitud mínima, como dicen los partidarios de Demócrito, se prueba también por el teorema según el cual es posible obtener una magnitud más pequeña que cualquier magnitud dada.

375 (67 A 15) Arist., *Del cielo* III 4, 303a: [Leucipo y Demócrito] dicen que las magnitudes primeras son infinitas en número, pero indivisibles en cuanto a su propia magnitud.

d) *El vacío.*

376 (67 A 7) Arist., *De gen. y corr.* I 8, 325a: Algunos de los antiguos filósofos pensaban que lo que es, es necesariamente uno e inmóvil; sostenían, en efecto, que el vacío no tiene existencia y que al no existir un vacío separado, lo que es no puede moverse, añadiendo, además, que no puede haber una multiplicidad de cosas si no hay nada que las separe... Leucipo..., concordando por una parte con los fenómenos y por otra con quienes sostienen ⟨sólo⟩ la existencia de lo uno porque

90 Los textos núms. 370-374, que presentan objeciones a la postulación de magnitudes indivisibles, indican claramente que la indivisibilidad del átomo es teorética y no sólo física (ver nota 84). Si así no fuera, no tendría sentido afirmar que la postulación de la existencia de cuerpos indivisibles entra en conflicto con las matemáticas. La hipótesis de las magnitudes indivisibles niega uno de los principios de las matemáticas y destruye así la estructura fundada en ellos. Simplicio, en el comentario a los pasajes de Aristóteles (textos núms. 371 y 372), indica que el supuesto atomista significa la negación de la posibilidad de dividir en dos una línea, interpretación confirmada por el texto núm. 374. Cf. Furley, *Two Studies*, págs. 87-88.

no podría existir el movimiento sin el vacío, dice que el vacío es el no ser y que nada de lo que es, es el no ser[91].

377 (67 A 19) Arist., *Fís.* IV 6, 213a: Los hombres deciden que el intervalo en el que no hay ningún cuerpo sensible es vacío; creyendo que todo cuanto es, es corpóreo, afirman que aquello donde no hay absolutamente nada es vacío. Por eso lo lleno de aire es [para ellos] vacío. No obstante, no es el caso de demostrar que el aire es algo, sino que no existe un intervalo diferente de los cuerpos, ni separado ni en acto, que divida la totalidad de lo corpóreo impidiéndole que sea continuo, como dicen Demócrito, Leucipo y muchos otros naturalistas, o que está fuera de la totalidad de lo corpóreo, que es continuo. Éstos, en consecuencia, no llegan ni a las puertas del problema, mientras que los que afirman la existencia del vacío se acercan más. Éstos dicen, en primer término, que no podría existir el movimiento local, es decir, de traslación y crecimiento: parece, en efecto, que no podría haber movimiento sin la existencia del vacío, porque es imposible que lo pleno reciba algo. Si pudiera recibir algo y si dos ⟨cuerpos⟩ pudieran estar juntos, entonces también podría coexistir un número cualquiera de cuerpos, ya que es imposible hallar la diferencia que pudiera impedirlo. Si tal coexistencia es posible, la consecuencia es que lo que es más pequeño contendría a lo que es más grande, ya que muchas cosas pequeñas forman una grande. De este modo, si es posible que muchas cantidades iguales estén juntas, también podrán estarlo

91 Los «antiguos filósofos» a los que aquí se alude son los eléatas y en especial Meliso (cf. nota 60). La aceptación del vacío como no ser (ver nota 63) garantiza la posibilidad de la existencia de la multiplicidad de los átomos y de su movimiento.

muchas cantidades desiguales. Tomando esto como punto de partida, Meliso demuestra que el todo es inmóvil, porque si se moviera —nos dice—, habría vacío y el vacío no está entre las cosas que son. Éste es, pues, uno de los argumentos para demostrar que el vacío existe. Otro es el siguiente: hay ciertos cuerpos que parecen contraerse y condensarse, tal como, según dicen, los toneles reciben el vino con los odres, como si el cuerpo condensado se contrajese en los intervalos vacíos que están en él. Además, todo aumento parece producirse gracias al vacío: el alimento, en efecto, es un cuerpo, pero es imposible que dos cuerpos coexistan. Y, finalmente, aducen como prueba lo que ocurre con la ceniza, que puede recibir tanta agua como contendría el recipiente si estuviese vacío[92].

378 (67 A 19) ARIST., *Fís.* IV 6, 214a: En efecto, dan cabida al movimiento local quienes sustentan la existencia del lugar independiente de los cuerpos que a él llegan, así como quienes afirman el vacío. Causa del movimiento, creen ellos, es el vacío, como aquello en lo cual el movimiento se produce[93].

379 (67 A 20) SIMPL., *Fís.* 648, 12: Los partidarios de Leucipo y de Demócrito afirman que el vacío existe no sólo en el mundo sino también fuera del mundo.

380 (68 A 46a) ARIST., *Del cielo* III 7, 305b: Aquello que está constituido por partículas más sutiles requiere

[92] Aristóteles critica estos cuatro argumentos atomistas para probar la existencia del vacío, en el capítulo siguiente del libro IV de la *Física*, 214a 30 y sigs.

[93] Aristóteles atribuye a los atomistas la concepción del vacío como *causa* del movimiento local, pero difícilmente Leucipo y Demócrito se hayan expresado de ese modo. El vacío no es causa, sino *condición* del movimiento, en tanto aquello sin lo cual el movimiento no podría darse (cf. ALFIERI, *At. idea*, pág. 71).

un espacio mayor. Esto se evidencia, en efecto, en el cambio de estado, pues cuando el agua se evapora y se convierte en aire, el recipiente que contenía el volumen se raja debido a la estrechez del espacio. Es evidente que esto no puede ocurrir si el vacío no existe y si los cuerpos no se dilatan, tal como dicen quienes afirman tal cosa ⟨Empédocles y Anaxágoras⟩. Si, en cambio, existe el vacío y la dilatación ⟨como sostiene Demócrito⟩, es absurdo que el ⟨cuerpo⟩ que se separa ocupe siempre un espacio mayor[94].

381 (68 A 49) GAL., *De elem. sec. Hipp.* I 2: El vacío es un espacio en el cual estos cuerpos [átomos] se mueven, todos ellos, hacia arriba y hacia abajo eternamente[95].

VII. EL PROBLEMA DEL MOVIMIENTO.

a) *El movimiento de los átomos y la formación de los compuestos.*

382 (67 A 14) SIMPL., *Del cielo* 242, 15: Estos átomos, que en el vacío infinito están separados unos de

[94] Es difícil que Leucipo y Demócrito hayan concebido al vacío como «espacio». Kirk señala que los atomistas no tienen una concepción de cuerpos *que ocupan espacio*, sino que el vacío existe sólo donde no están los átomos, es decir, forma el intervalo entre ellos (K-R, pág. 408). Para Mondolfo, el vacío está concebido como una serie infinita de innumerables intervalos entre los átomos (*Infinito*, pág. 376).

[95] La idea del vacío como condición de posibilidad de la pluralidad y el movimiento no surge abruptamente con los atomistas. No está explicitada en Parménides, pero sí en Meliso, quien lo niega (cf. textos núms. 181-185 y 189-191 y nota 65 a Meliso, vol. II); tal vez esté de algún modo presupuesta en los pitagóricos (cf. nota 53 a Pitágoras, vol. I) y está presupuesta en la teoría de los poros de Empédocles, aunque éste niega la existencia del vacío (cf. textos núms. 326, 327 y 364 y nota 95 a Empédocles, vol. II).

otros y que difieren entre sí por sus figuras, magnitudes, posición y orden[96], se desplazan en el vacío y, al encontrarse unos con otros, entran en colisión. Algunos rebotan al azar; otros se enlazan conforme a la simetría de sus figuras, magnitudes, posiciones y órdenes y se mantienen unidos, dando así por resultado la generación de los compuestos.

383 (67 A 15) ARIST., *Del cielo* III 4, 303a: [Leucipo y Demócrito] no admiten que de una unidad surja una multiplicidad ni, inversamente, que de una multiplicidad proceda una unidad, sino que todos los cuerpos derivan de la combinación, es decir, del entrelazamiento de los átomos.

384 SIMPL., *Del cielo* 609, 25: Los abderitas llamaban a la combinación «entrelazamiento», como Demócrito[97].

96 Para las diferencias de los átomos, ver notas 73-75 y 83.

97 Traducimos *symplokê* por «combinación» y *epállaxis* por «entrelazamiento». Este último es probablemente el término usado por los atomistas para designar el modo peculiar de unión que se da entre los átomos, un adosamiento que se produce en virtud de la congruencia de sus formas.

No aceptamos la conjetura de Diels, quien cree haber encontrado entre las lecciones de *Del cielo* de Simplicio (texto núm. 384) una palabra democrítea perdida: *peripálaxis*, que aparece en los manuscritos D y E. Diels traslada el término al pasaje de Aristóteles (texto núm. 383), en cuyos manuscritos no figura («Aristotelica», *Hermes* 40 (1905), 306 y sigs.). BAILEY, pág. 88, ALFIERI, *Atomisti*, pág. 22, n. 88, y *At. idea*, pág. 86, y KIRK, K-R, pág. 418, aceptan la conjetura de Diels, pero interpretan diversamente el término. Para Bailey se trata de una oscilación, para Alfieri de una reorganización y para Kirk, de un rebote después de una colisión. Preferimos mantener la lección que aparece en todos los manuscritos de Aristóteles (a excepción del *Parisinus*, que da la lección tautológica *periplέxis*) y, en consecuencia, respetar en el texto de Simplicio los manuscritos D y E, que dan *epállaxis*, término que, al igual que *epallagê*, significa «entrelazamiento». J. B. McDiarmid da excelentes referencias acerca del significado de este término, que aparece frecuentemente asociado a *symplokê* («Phantoms in Democritean Terminology: *peripállaxis* y *peripalássesthai*», *Hermes* 86, 3 [1958], 291-298). J. Bollack elige también *epállaxis* en el texto de Aristóteles (texto núm. 383) y sugiere que Simplicio, quien halla también este término en el *Demócrito* de Aristóteles que él cita (texto núm. 388), quizás lo comenta con *parállaxis*, un término de idéntico significado que le parecía interesante acercar. Ambos términos, acota Bollack, indican un entrelazamiento que procede de la imbricación de las formas que une a los desemejantes, explicando la mezcla sin fusión («Deux figures principales de l'atomisme d'après Aristote: l'entrecroisement des atomes et la sphère du feu», I. DÜRING (ed.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg, 1969, págs. 32-50).

385 (67 A 18) ARIST., *Met.* XII 6, 1071b: Algunos, como Leucipo y Platón, afirman que [el todo] está siempre en acto, pues dicen que el movimiento es eterno. Pero no dicen cómo esto se produce, ni explican la causa de que sea así y no de otra manera.

386 (67 A 16) ARIST., *Del cielo* III 2, 300b: Por eso, Leucipo y Demócrito, quienes afirman que los cuerpos primeros se mueven eternamente en el vacío, es decir, en lo infinito, tendrían que haber dicho de qué movimiento se trata y cuál es en ellos el movimiento natural[98].

387 (67 A 16) SIMPL., *Del cielo* 583, 20: [Demócrito y Leucipo] decían que los cuerpos que, según ellos, son primeros, se mueven eternamente en el vacío infinito con violencia.

388 (68 A 37) ARIST., fr. 208 Rose, en SIMPL., *Del cielo* 294, 33: Afirma Demócrito que de estas ⟨sustancias primeras, átomos⟩, a las que toma como elementos, se generan y se forman por agregación los volúmenes visibles y, en general, perceptibles. Estas sus-

98 Para esta crítica de Aristóteles, cf. nota 107.

tancias luchan y se mueven en el vacío debido a su desemejanza y a las demás diferencias que hemos mencionado y, al moverse, se encuentran y se enlazan de un modo tal que las hace ponerse en contigüidad y en recíproca proximidad, sin que por ello constituyan, en realidad, una naturaleza única; es, en efecto, del todo absurdo que dos o más cosas lleguen alguna vez a ser una sola. Señala que la causa de que las sustancias permanezcan reunidas durante un cierto tiempo son los entrelazamientos [99] y adhesiones de los cuerpos... Considera que permanecen ligadas y reunidas hasta el momento en que les adviene una necesidad más poderosa desde el exterior, que las sacude con violencia y, apartándolas, las dispersa.

389 (67 A 7) Filóp., *De gen. y corr.* 158, 26: Demócrito hablaba de juntura, pero no en sentido estricto, cuando afirmaba que los átomos se tocan unos con otros... sino que al hecho de que los átomos estén muy próximos entre sí y que la distancia entre ellos no sea muy grande, a esto lo llamaba juntura; pues ellos están del todo separados por el vacío [100].

390 (68 A 43) Dion. Alej., en Eus., *P. E.* XIV 23, 2.3: Los átomos se desplazan azarosamente en el vacío y se encuentran espontáneamente debido a su impetuoso movimiento desordenado; se combinan debido a que, por presentar una multiplicidad de aspectos, se agre-

99 *epallagás*. Cf. nota 97.

100 Traducimos *haphê* por «juntura», para no utilizar la palabra «contacto» que hemos empleado para vertir el término atomista *diathigê*. El pasaje pone en claro que la unión entre los átomos no puede ser entendida como una fusión, sino como un adosamiento tal que, entre átomo y átomo, por máxima proximidad que pueda haber entre ellos, subsiste siempre el vacío, sin el cual sería imposible la individualidad, en tanto es él el límite que permite que cada átomo sea diferente de los demás.

gan entre sí. De esta manera constituyen el mundo y lo que él contiene, o, más bien, mundos infinitos [101]. Tal es la opinión sustentada por Epicuro y Demócrito.

391 (67 A 19) Arist., *Del cielo* I 7, 275b: Si el universo no fuese continuo sino que, como afirman Leucipo y Demócrito, estuviera compuesto por elementos separados por el vacío, todos los elementos tendrían, necesariamente, un único movimiento.

392 (67 A 7) Arist., *De gen. y corr.* I 8, 325a: Estos cuerpos se mueven en el vacío (pues hay vacío). Al reunirse dan lugar a la generación y, al separarse, a la corrupción. Cuando ocurre que se ponen en contacto, actúan o padecen acciones; en consecuencia, no son uno. Dan lugar a la generación reuniéndose y entrelazándose, mientras que de lo que es realmente uno no ⟨podría⟩ surgir lo múltiple, ni de lo que es realmente múltiple, lo uno, pues esto es imposible. Pero al igual que Empédocles y otros, afirma [Leucipo] que la experiencia llega a través de poros, de tal modo que todo cambio y toda afección se produce de este modo: la disolución y la corrupción se producen gracias al vacío, del mismo modo que el aumento se produce cuando se adjuntan los sólidos.

393 (68 A 57) Plut., *Adv. Colot.* 1110F: ¿Qué afirma pues Demócrito? Que sustancias infinitas en número, indivisibles y sin diferencias y que, además, carecen de cualidades y son inalterables, se desplazan en el vacío, en el que están diseminadas. Cuando se acercan unas a otras o se encuentran o se enlazan, se forman agregados, uno de los cuales se presenta como agua, otro como fuego, otro como planta, otro como hombre.

101 Para los mundos infinitos, véanse textos núms. 455-460 y nota 150.

Y todo ⟨lo real⟩ son las formas indivisibles[102], como él las llama, y no existe nada diferente de ellas. No hay, en efecto, generación cuyo punto de partida sea el no ser, pero de las cosas que son tampoco puede llegar a generarse algo, porque los átomos, en virtud de su solidez, no pueden recibir afecciones ni modificarse; es por ello por lo que el color no puede proceder de lo carente de color, del mismo modo que la naturaleza o el alma tampoco pueden provenir de lo que carece de cualidades y es inalterable.

394 (68 A 56) CIC., *De fin.* I 61, 17: Sostiene Demócrito que los átomos, como él los denomina, esto es, cuerpos indivisibles a causa de su solidez, se hallan en el vacío infinito en el cual no hay ni alto ni bajo ni centro ni extremos, y se mueven de un modo tal que se encuentran y se unen entre sí, produciendo de ese modo todas las cosas que son y que nosotros vemos. Afirma, además, que debe pensarse que este movimiento de los átomos no tiene principio alguno, sino que se produce eternamente.

395 (68 A 49) GAL., *De elem. sec. Hipp.* I 2: El vacío es un espacio en el cual estos cuerpos [átomos] que se mueven, todos ellos, eternamente hacia arriba y hacia abajo, o bien se enlazan de algún modo entre ellos, o bien chocan y rebotan y se disgregan y se agregan nuevamente entre sí en compuestos inestables; de este modo producen todos los demás agregados, además de nuestros cuerpos, sus afecciones y sensaciones.

396 (68 A 1) D. L., IX 44: Los átomos... se desplazan en el universo arremolinándose[103] y de este modo generan todos los compuestos, fuego, agua, aire, tierra[104]; pues también éstos son compuestos de ciertos y determinados átomos[105].

---

102 *atómous idéas.* «*átomos*» está usado aquí como adjetivo. Cf. nota 82.

103 *dinouménas.* Diógenes Laercio utiliza aquí este término que alude al movimiento de torbellino; sin embargo, es probable que lo emplee irreflexivamente, ya que el pasaje se refiere al movimiento original de los átomos y no al movimiento cosmogónico. Ver nota 112.

104 Para la explicación de los cuatro elementos, véanse textos núms. 471-477 y nota 158.

105 El movimiento local, es decir, el desplazamiento por el vacío, es una propiedad inherente a los átomos: el átomo existe *moviéndose* en el vacío y este único cambio al que está sujeto no atenta contra su impasibilidad intrínseca. El movimiento de los átomos está entendido como un errar en todas direcciones en el vacío infinito (condición y no causa del movimiento), en el que no hay arriba ni abajo, ni medio ni extremos. Ese movimiento es azaroso y espontáneo, «libre», en cuanto no es resultado de contricción externa ni interna, sino connatural al átomo mismo. Es un movimiento mecánico y no teleológico. Como resultado de su movimiento errante en todas direcciones, los átomos entran en mutua colisión, engarzándose si tienen formas congruentes, o rebotando si no las tienen. La unión de átomos congruentes da por resultado la formación de complejos inestables.

En el complejo del que forma parte, cada átomo conserva su individualidad y su inalterabilidad. En tanto es el vacío la condición necesaria que garantiza la individualidad de cada átomo, puede suponerse que aunque los átomos se hallen estrechamente engarzados, el vacío subsiste siempre entre ellos, como límite que separa un átomo de otro. Por otra parte, puesto que el movimiento es connatural al átomo, difícilmente pueda pensarse que ese movimiento cese total o parcialmente cuando el átomo está en un compuesto, ya sea porque el compuesto mismo está sujeto a movimiento, ya sea porque, en tanto compuesto inestable, se da en él una suerte de «vibración» u oscilación de los átomos componentes (cf. SAMBURSKY, pág. 113. *Contra*: ALFIERI, *At. idea*, pág. 101). Según VAN MELSEN, *From atoms to atom*, Nueva York, 1952, pág. 22, esta idea del movimiento atómico primitivo contiene en germen la ley de la conservación del movimiento.

397 (67 A 9) ARIST., *De gen. y corr.* I 1, 315b: Demócrito y Leucipo, quienes postulan las figuras, hacen derivar de ellas la alteración y la generación: generación y corrupción se dan por agregación y disgregación ⟨de los átomos⟩, mientras que la alteración por ⟨su⟩ orden y posición. Y, puesto que sostienen que la verdad consiste en apariencias y las apariencias son contrarias entre sí e infinitas en número, postularon que las figuras son infinitas ⟨en número⟩, de modo tal que, debido a los cambios que se dan en el compuesto, una misma cosa parece ser cosas contrarias a personas diferentes; cuando a algo se le mezcla un pequeño ingrediente, cambia por completo y, a su vez, parece otra cosa si se le cambia un solo ingrediente: una tragedia y una comedia están, en efecto, compuestas por las mismas letras.

398 (67 A 14) SIMPL., *Fís.* 36, 1: Los partidarios de Leucipo y de Demócrito... afirman que conforme a las diferencias de las figuras, de la posición y del orden [de los átomos], se generan, por una parte, los cuerpos cálidos e ígneos, es decir, los que están compuestos por los cuerpos primeros más agudos, más sutiles y dispuestos de modo semejante; y, por otra parte, los cuerpos fríos y acuosos, es decir, los que están compuestos por ⟨átomos⟩ contrarios ⟨a los anteriores⟩. Unos son brillantes y luminosos; los otros, en cambio, son opacos y oscuros.

399 ARIST., *De gen. y corr.* I 1, 315b: Sin embargo, tal como se ha dicho, recurriendo a estos cuerpos [primeros indivisibles] puede explicarse la alteración y la generación, si se afirma que una misma cosa se modifica por dirección y por contacto, así como por las diferencias de las figuras, tal como hace Demócrito (y es por ello por lo que dice que el color no existe porque la coloración se debe a la dirección).

400 ARIST., *Fís.* VIII 9, 265b: Del mismo modo, cuantos no afirman una causa semejante, dicen que todo movimiento se cumple en el vacío. Afirman, en efecto, que la naturaleza está animada de un movimiento espacial, puesto que el movimiento en el vacío es movimiento local, en un espacio. En lo que toca a los demás movimientos, ninguno de ellos, piensan, se da en los [cuerpos] primeros, sino en los compuestos formados por ellos, ya que afirman que crecer, disminuir y alterarse son consecuencia de la agregación y disgregación de los cuerpos indivisibles.

401 (59 A 52) ARIST., *De gen. y corr.* I 1, 314b: Para quienes sostienen que hay más de una clase de cosas, la alteración difiere de la generación, porque la generación y la corrupción se verifican cuando ⟨los cuerpos elementales⟩ se reúnen y se separan.

402 (31 A 44) AECIO, I 24, 2: Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Epicuro y cuantos sostienen que el mundo está formado por la reunión de partículas corpóreas sutiles, aceptan agregaciones y disgregaciones, pero no generaciones y corrupciones en sentido estricto; éstas no son, en efecto, resultado de una alteración cualitativa, sino de una reunión cuantitativa.

403 (68 A 37) SIMPL., *Del cielo* 294, 33: [Demócrito] afirma la generación y su contrario, la disgregación, no sólo respecto de los animales, sino también de las plantas y de los mundos y, en general, de todos los cuerpos sensibles. Si, entonces, la generación es una agregación de los átomos y la corrupción una disgregación, también, en opinión de Demócrito, la generación tendría que ser alteración.

404 ARIST., *Fís.* III 4, 203a: Dice Demócrito que ninguna de las cosas primeras se genera de otra diferente de ella.

405 ALEJ., *Met.* 260, 24: Demócrito señala que nada se genera a partir del no ser.

406 (68 A 1) D. L., IX 44: Nada se genera del no ser y en el no ser nada se corrompe.

407 (68 A 64) ALEJ., *De mixt.* 2: Demócrito piensa que la denominada mezcla se produce por yuxtaposición de cuerpos, porque las ⟨sustancias⟩ mezcladas están divididas en pequeñas partes y producen la mezcla por la posición recíproca ⟨de las pequeñas partes⟩; afirma que, en verdad, en un principio no existen ciertas cosas mezcladas, sino que lo que parece ser una mezcla es una yuxtaposición de cuerpos en pequeñas partes, cada una de las cuales conserva su naturaleza propia que poseía antes de la mezcla; ellas presentan la apariencia de una mezcla debido a que la sensación, dada la pequeñez de las partes adosadas una a otra, no puede percibir ninguna de ellas aislada de las demás.

408 (59 A 54) AECIO, I 17, 2: Los partidarios de Anaxágoras y de Demócrito dicen que las mezclas se producen por yuxtaposición de los elementos[106].

b) *Naturaleza del movimiento original. La cuestión del peso de los átomos.*

409 (67 A 6) ARIST., *Met.* I 4, 985b: En lo que se refiere al movimiento, cómo está presente en las cosas

[106] Con la postulación de átomos y vacío, el atomismo logra escapar al callejón sin salida en el que había desembocado el eleatismo. El cambio resulta ahora inteligible, aunque sigue vigente la afirmación eleática de la inmutabilidad de lo que es. Todo cambio es cuantitativo y resulta de un reordenamiento mecánico de átomos en sí mismos inmutables. Generación y corrupción se explican por agregación y disgregación de átomos, mientras que la alteración, en apariencia cualitativa, es resultado del orden y de la posición de los átomos. No hay cambio «sustancial» que modifique los principios.

y de dónde les viene, también ellos [Leucipo y Demócrito], al igual que los demás, lo omitieron con toda negligencia.

410 (67 A 6) ALEJ., *Met.* 36, 21: Dice [Aristóteles] sobre Leucipo y Demócrito: ellos afirman, en efecto, que los átomos se mueven por colisiones y choques mutuos, pero no dicen, sin embargo, de dónde procede el movimiento natural; pues el movimiento por colisión mutua es violento y no es natural, ya que el movimiento violento es posterior al natural.

411 (67 A 16) ARIST., *Del cielo* III 2, 300b: Por eso, Leucipo y Demócrito, quienes afirman que los cuerpos primeros se desplazan eternamente en el vacío, es decir, en lo infinito, tendrían que haber dicho de qué movimiento se trata y cuál es en ellos el movimiento natural[107].

412 (68 A 58) SIMPL., *Fís.* 1318, 33: [Leucipo y Demócrito] decían que [los átomos], movidos por su propio

[107] Aristóteles achaca a los atomistas el no haber explicado el movimiento «natural» de los átomos, o, dicho en su terminología, el no haberse preocupado por la «causa eficiente», sino sólo por la «causa material». Según Aristóteles, los atomistas no explican cuál es la causa del movimiento originario de los átomos, es decir, de su desplazamiento por el vacío.

La crítica de Aristóteles no es pertinente, porque si el movimiento es inherente al átomo mismo (cf. nota 105), no cabe buscarle una causa diferente. Sólo podría preguntarse por la causa del movimiento si hubiera un estado previo de reposo de los átomos en el vacío; pero los átomos existen moviéndose. El movimiento es sin causa o, como dice Demócrito, necesario (cf. notas 112 y 118). Si cabe preguntar por una causa, habrá que preguntar por la causa de la existencia eterna de átomos y vacío. Los atomistas no comienzan por plantear el problema de la causa del movimiento, sino que aceptan el movimiento como un hecho dado, tal como lo hacen con los átomos (cf. BAILEY, págs. 133-34; K-R, pág. 417; SAMBURSKY, pág. 114; MCDIARMID, «Theophrastus on the Presocratic Causes», *SPP* I, pág. 231).

peso, se desplazan por el vacío, que cede a su paso sin ofrecerles resistencia. Decían, en efecto, que ellos se agitan [108]; y éste no es sólo el primero sino el único cambio que atribuían a los elementos, reservando los restantes cambios a los compuestos formados por los elementos: crecer y disminuir, alterarse y generarse y corromperse resultan, según ellos afirman, de la agregación y disgregación de los cuerpos primarios.

413 (68 A 47) AECIO, I 23, 3: Demócrito demostraba que la única clase de movimiento es el que se verifica por vibración.

414 (68 A 60) ARIST., *De gen. y corr.* I 8, 326a: Demócrito afirma, sin embargo, que cada uno de los [cuerpos] indivisibles es más pesado conforme a su preponderancia [109].

---

108 Simplicio atribuye erróneamente a Demócrito la afirmación del peso como causa originaria de los átomos (cf. nota 118), pero lo describe, sin duda con acierto, como un «agitarse»: *peripalássesthai.*

Aceptamos aquí la enmienda de Diels, quien corrige el *peripaldísesthai* de los manuscritos, dada la patente imposibilidad del futuro, apoyándose en esta conjetura para defender la que introduce en el texto núm. 383 (*peripálaxis*, que, como señalamos en la nota 97, no aceptamos). El término *peripalássesthai* (que aparece aquí por única vez en la lengua griega), podría ser cita textual de Demócrito y, como señala Bollack, se aplica al movimiento original de los átomos y, en consecuencia, no puede referirse a su entrelazamiento (*op. cit.* en nota 97, págs. 39-40). McDiarmid conjetura injustificadamente *periplékesthai* (*op. cit.*, en nota 97, pág. 295). No seguimos a Bollack en el significado que atribuye al término, que traduce por «éclabousser», y preferimos conectarlo con *palássō* en su acepción de «agitar» o «sacudir». Aecio, por su parte, habla de movimiento por «vibración» o sacudida (*palmós*), como el único tipo de movimiento propio de los átomos (texto núm. 413). Cf. BAILEY, págs. 132-133. Contra esta interpretación de *palmós*, K-R, página 418, BOLLACK, *op. cit.*, pág. 41, y ALFIERI, *At. idea*, páginas 86-87.

415 (68 A 60) ARIST., *Del cielo* IV 2, 309a: Quienes dicen que [los elementos primeros] son sólidos, pueden muy bien afirmar que el más grande de ellos es también el más pesado. En los compuestos, en cambio, como es manifiesto que no todos tienen esta propiedad, vemos que muchas cosas cuyo volumen es más pequeño son más pesadas... [110].

---

109 La preponderancia (*hyperochḗ*) que menciona Aristóteles es de magnitud o tamaño, como se desprende del texto número 415, donde Aristóteles afirma explícitamente que, cuanto más grande es un átomo, más pesado es, así como del texto núm. 416, donde Teofrasto pone en relación peso y tamaño. Los tres textos se complementan mutuamente, poniendo en claro que los átomos poseen peso y que el peso depende del tamaño.

Cf. D. O'BRIEN, «Heavy and light in Democritus and Aristotle: two conceptions of change and identity», *JHS* XCVII (1977), 64-66. Cherniss, por su parte, interpreta erróneamente el *kat'hyperochḗ* como «respecto de una comparación particular» y afirma que Aristóteles quiere indicar que para Demócrito cada átomo tiene un peso relativo cuando se lo compara con otro (*ACPP*, págs. 97-98, nn. 412 y 413).

110 La continuación de este pasaje figura como texto número 634, ya que habla del peso en los compuestos, que depende del menor o mayor vacío que ellos encierran (cf. nota 244). El principio de este pasaje se refiere, no a los compuestos, sino a los átomos, y afirma que el peso depende en ellos del tamaño.

Cherniss interpreta aquí *barýteron* como «relativamente pesado» (*ACPP*, págs. 97-98, nn. 412 y 413), siguiendo a BURNET, *EGP*, págs. 342-343. Guthrie, por su parte (II, pág. 403, nn. 1 y 2), entiende que el único pasaje donde Aristóteles atribuye sin ambigüedad peso a los átomos es nuestro texto núm. 414, y piensa, erróneamente, a nuestro juicio, que en el texto núm. 415 la expresión «el más grande de ellos es también el más pesado» no se refiere a los átomos sino a los compuestos. Alfieri traduce correctamente el pasaje (*Atomisti*, pág. 101). Cf. O'BRIEN, *op. cit.*, en nota 109, págs. 64-66, a cuyas conclusiones generales nos adherimos.

416 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 61: Demócrito distingue lo pesado y lo liviano por el tamaño. Si se pudiera aislar cada uno ⟨de los átomos⟩, aunque tuviesen figuras diferentes, ⟨cada uno⟩ tendría por naturaleza un peso relativo a su tamaño [111].

417 (68 A 61) SIMPL., *Del cielo* 569, 5: Los partidarios de Demócrito y posteriormente Epicuro afirman que los átomos, que son, todos ellos, de idéntica naturaleza, poseen peso; en virtud de que algunos de ellos son más pesados que otros, los más livianos, al ser empujados hacia afuera por los más pesados, que se depositan, se desplazan hacia arriba. Y es ésta la razón, dicen ellos, por la cual unos átomos parecen ⟨absolutamente⟩ livianos y otros ⟨absolutamente⟩ pesados.

418 (68 A 61) SIMPL., *Del cielo* 712, 27: Los partidarios de Demócrito creen que todas las cosas poseen peso, pero que el fuego, por tener un peso menor, al ser empujado por los elementos preexistentes, se desplaza hacia arriba y es por ello por lo que parece ⟨absolutamente⟩ liviano. Ellos opinan, además, que lo que posee peso es lo único que existe y que esto se mueve siempre hacia el centro.

111 La continuación de este pasaje figura en el texto número 633, ya que se refiere al peso de los compuestos.

El texto núm. 416, referido a los átomos, ha sido sucesivamente enmendado por los distintos editores. Una prolija lista de tales enmiendas puede verse en J. MCDIARMID, «Theophrastus *de sensibus* 61-62: Democritus' theory of weight», *CP* (1960), 28-30, quien complica innecesariamente el sentido del pasaje, traduciéndolo como sigue: «Demócrito distingue pesado y liviano por el tamaño; pues dice que si cada uno ⟨de los cuerpos simples⟩, cuando se lo separa de acuerdo con su forma, difiere en peso ⟨de los otros de la misma forma⟩, difiere en tamaño». O'Brien encuentra, con razón, que el argumento de McDiarmid es «ideológico» y falso (*op. cit.*, en nota 109, pág. 66.

419 (68 A 47) AECIO, I 3, 18: Decía Demócrito que son dos las características distintivas de los átomos: magnitud y figura; Epicuro, en cambio, añade a éstas una tercera: el peso; pues es necesario, según dice, que los cuerpos se muevan debido al impacto de su peso.

420 (68 A 47) AECIO, I 12, 6: Dice Demócrito que los cuerpos primeros, esto es, los sólidos, no poseen peso, sino que se mueven en lo infinito en virtud de su mutua colisión [112].

112 La afirmación de la carencia de peso en los átomos se debe, sin duda, a una mala interpretación por parte de Aecio, quien parece haber concluido que los átomos no poseen peso de la negación del peso como causa del movimiento. Parece indudable que, para Demócrito, los átomos poseen peso, ya que es eso lo que dicen Aristóteles y Teofrasto (textos números 414, 415 y 416) y que también señala Simplicio (textos números 412, 417 y 418). El átomo posee peso, pero éste nada tiene que ver con el movimiento original de los átomos. Es muy posible, además, que el peso no haya sido concebido como una propiedad independiente del átomo, sino como función de su volumen. En este punto, Epicuro introducirá una corrección: el peso es propiedad primaria del átomo y causa de su caída en el vacío.

Contra lo que sostiene ZELLER, ZMC, págs. 195-206, quien ha sido ampliamente rebatido, no puede afirmarse que, para Demócrito, el movimiento originario de los átomos sea una caída a consecuencia del peso; se trata, en cambio, de un errar en todas direcciones en el vacío infinito, que no posee arriba ni abajo absolutos. BURNET, *EGP*, pág. 344, BAILEY, págs. 129 y sigs., KIRK, K-R, págs. 415-416, ALFIERI, *Atomisti*, pág. 93, n. 205 y *At. idea*, pág. 83, y GUTHRIE, II, pág. 403, hallan una «solución de compromiso»: el peso de los átomos no es causa del movimiento pre y extracósmico, pero adquiere relevancia, se «activa», en el torbellino, es decir, en el movimiento cosmogónico (ver textos núms. 453 y 454 y notas 137 y 138). Contra esta interpretación se alza O'Brien, quien sugiere como posibilidad que el peso sea causa de diferencias de velocidad y de fuerza de impacto de los átomos (*op. cit.*, en nota 109, págs. 67-68). Otra posible

421 ALEJ., *Met.* 36, 25: Pues ellos [Leucipo y Demócrito] tampoco dicen de dónde le viene el peso a los átomos. Dicen, en efecto, que las unidades sin partes que están conceptualmente presentes en los átomos y que son partes de ellos, carecen de peso. ¿Y cómo podría generarse el peso a partir de una agregación de unidades carentes de peso? [113].

422 (68 A 47) CIC., *De fato* 20, 46: El átomo, dice Epicuro, se desvía. ¿Por qué? Porque, según Demócrito, los átomos están dotados de una fuerza indeterminada de movimiento impulsivo, a la que llama «choque»; para ti, Epicuro, poseen, en cambio, una fuerza de gravedad y de peso.

423 (68 A 61) EPIC., *Ep.* I 18, 15: Es necesario, sin embargo, que los átomos se muevan con igual velocidad cuando se desplazan por el vacío sin que se les oponga ninguna resistencia. En efecto, los más grandes y pesados no se mueven más velozmente que los más pequeños y livianos al menos, por cierto, cuando nada les sale al encuentro, ni los más pequeños se mueven con más

solución estaría en pensar que efectivamente Demócrito habló del peso de los átomos relativo a su tamaño, pero que no le interesó conectar directamente el peso con el movimiento, ya que éste quedaba justificado por la existencia del vacío y por la «necesidad», entendida como ley mecánica natural. Los testimonios que conectan el peso con el movimiento provienen, todos ellos, de autores postepicúreos, quienes pueden haber proyectado en los antiguos atomistas dificultades planteadas por Epicuro y que no estaban presentes en Demócrito.

113 Como ya lo indica Zeller, el testimonio de Alejandro carece de valor (ZMC, pág. 171). La idea de «partes» en los átomos es una innovación de Epicuro, debida seguramente a la crítica de Aristóteles al atomismo. En este texto, Alejandro confunde los átomos de Demócrito con las «superficies» platónicas (cf. O'BRIEN, *op. cit.*, en nota 109, págs. 67-68).

lentitud que los más grandes, sino que todos cumplen un trayecto semejante cuando ninguna resistencia se les opone.

424 (68 A 47) SIMPL., *Fís.* 42, 10: Demócrito, quien afirma que los átomos son por naturaleza inmóviles, dice que se mueven por choque.

425 (68 A 50) DIÓG. ENOANDA, fr. 33, col. 2: A quien siguiese la doctrina de Demócrito, que afirma que los átomos no poseen ningún movimiento libre —debido a su choque recíproco— y que todos ellos, por otra parte se muestran necesariamente obligados a moverse hacia abajo, podremos decirle lo siguiente: ¿cómo no sabes, quienquiera que seas, que los átomos poseen también un movimiento libre, que Demócrito no descubrió, pero que Epicuro trajo a luz y que se da como una caída oblicua, tal como él lo demuestra apoyándose en los fenómenos?

426 (68 A 51) CIC., *De nat. deor.* I 26, 73: ¿Qué hay en la física de Epicuro que no proceda de Demócrito? Porque aunque aquél introdujo algunas modificaciones, como aquella, por ejemplo, que mencionábamos antes, sobre la caída oblicua de los átomos, repite, en lo demás, las mismas doctrinas sobre los átomos, el vacío, las imágenes, la infinidad de los espacios, la innumerabilidad de mundos, su nacimiento y muerte: casi todos los puntos, en suma, que constituyen la doctrina de la naturaleza [114].

114 Epicuro asigna erróneamente a Demócrito la concepción del movimiento de los átomos como caída causada por su peso, ya que para él en el espacio hay un alto y bajo absolutos. Esta modificación con respecto a Leucipo y Demócrito se debe, sin duda, a la influencia de Aristóteles. Epicuro afirma que todos los átomos caen con la misma velocidad, sea cual fuere su peso, y paralelamente, sin encontrarse. Para explicar sus colisiones y agregaciones, postula que algunos átomos se desvían

c) *Causalidad, azar y necesidad.*

427 (67 B 2) AECIO, I 25, 4: Leucipo dice que todo ocurre por necesidad y que ésta es el destino. Dice en *Acerca del intelecto*: «Nada se produce porque sí, sino que todo surge por una razón y por necesidad»[115].

428 (68 A 38) SIMPL., *Fís.* 28, 15: Por lo tanto, [Demócrito y Leucipo] dicen también que sólo para quienes sostienen que los elementos son infinitos, todo sucede de una manera conforme a razón[116].

429 (68 A 39) PS. PLUT., 7: Demócrito de Abdera sostenía que el universo es infinito, puesto que no ha sido modelado por artesano alguno. Afirma, además, que es inmutable; y, en general, expone con precisión cuál es la naturaleza del universo: ningún principio poseen las causas de lo que ahora está sujeto al devenir, sino que desde siempre, desde un tiempo infinito, la necesidad gobierna absolutamente todo, «tanto lo que ha sido como lo que es y lo que será».

430 (67 A 10) HIPÓL., I 12: [Los átomos], entrelazándose, dieron origen a los astros, que aumentan y

---

y caen oblicuamente. La teoría de la caída oblicua (*parénklisis, clinamen*) le permite sostener la espontaneidad y la libertad frente al determinismo.

115 Si bien éste es el único fragmento de Leucipo considerado auténtico, Bailey, que es uno de los autores que más se esfuerza por distinguir su doctrina de la de Demócrito, sostiene que «su enfática afirmación de la supremacía de la 'necesidad' suena más a Demócrito que a Leucipo» (pág. 68).

116 «Conforme a razón»: *katá lógon*. En el texto núm. 427 razón y necesidad están equiparados entre sí y contrapuestos a *mátēn* («porque sí», es decir, en vano, sin sentido, inútilmente). Decir que todo acontece conforme a razón es equivalente a afirmar que todo ocurre por necesidad. Todo tiene una razón de ser, una explicación y, en ese sentido, puede decirse que todo acaece «racionalmente», siguiendo una ley mecánica natural.

disminuyen por causa de la necesidad; pero [Leucipo] no explica qué es la necesidad.

431 (68 A 65) ARIST., *Fís.* VIII 1, 252a: Es una suposición incorrecta admitir, en general, como principio suficiente [de la explicación de un fenómeno] que es siempre así o que se produce siempre así. Éste es el supuesto al que Demócrito remite las causas naturales, pensando que [los fenómenos] anteriores se han producido del mismo modo [que los presentes]. Pero no piensa que sea preciso indagar la causa del «siempre».

432 (67 A 11) CIC., *De nat. deor.* I 24, 66: [De los corpúsculos] surgió el cielo y la tierra sin que nada los haya obligado, sino en forma fortuita.

433 (68 A 66) CIC., *De fato* 17, 39: Todas las cosas derivan del azar, si bien el azar les asigna una plena necesidad. De esta opinión fueron Demócrito, Heráclito, Empédocles, Aristóteles.

434 (68 A 66) ARIST., *Gen. animal.* V 8, 789b: Demócrito, quien no se ocupó de la causa final, atribuye a la necesidad todo lo que hace la naturaleza.

435 (68 A 66) AECIO, I 26, 2: Dice Demócrito [acerca de la naturaleza de la necesidad] que consiste en la impenetrabilidad, el desplazamiento y el choque de la materia[117].

---

117 Alfieri comenta este pasaje, explicando que la necesidad consiste en la impenetrabilidad, porque sin ella el átomo es inconcebible; en el desplazamiento, es decir, en el movimiento local, porque éste es necesario por la existencia del vacío, por la existencia misma de la forma atómica y por la ley de afinidad; el choque es necesario porque los átomos, al moverse en el vacío en todas direcciones, deben necesariamente encontrarse (*At. idea*, págs. 100-101).

436 (68 A 68) ARIST., *Fís.* II 4, 195b: Algunos, en efecto, tienen sus dudas acerca de la existencia o no existencia [del azar]. Dicen, por cierto, que nada proviene del azar, sino que tienen una causa determinada todas aquellas cosas que decimos que se producen espontáneamente o por azar.

437 (68 A 68) SIMPL., *Fís.* 330, 14: La frase «como la antigua doctrina que desecha el azar» parece haber sido dicha [por Aristóteles] con referencia a Demócrito, pues aunque él pareciera valerse del azar en su cosmogonía, en los ⟨problemas⟩ particulares dice que el azar de nada es causa, recurriendo entonces a otras causas; por ejemplo, la causa del descubrimiento de un tesoro es una excavación o la plantación de un olivo, así como de la fractura del cráneo de un calvo es el águila que deja caer la tortuga para que su caparazón se rompa. Así es como lo refiere Eudemo.

438 (68 A 70) ARIST., *Fís.* II 4, 196b: Hay algunos que opinan que el azar es causa, pero que está oculta a la razón humana, porque es algo divino y extraordinario.

439 (59 A 66) AECIO, I 29, 7: Anaxágoras, Demócrito y los estoicos afirman la existencia de una causa oculta al entendimiento humano: en efecto, unas cosas se producen por necesidad, otras por deliberación, otras por azar y otras por espontaneidad.

440 (68 A 70) LACT., *Inst. div.* I 2: ...Comenzar por aquella cuestión que parece ser la primera por naturaleza: si hay una providencia que se ocupa de todo o si todas las cosas son y se generan por obra del azar. Demócrito es el autor de esta sentencia, confirmada por Epicuro.

441 (68 B 118) DION. ALEJ., en EUS., *P. E.* XIV 27, 4: Su búsqueda de las causas es vana y sin causa, ya que [Demócrito] toma como punto de partida un principio vacío y una hipótesis errónea, sin advertir ni la raíz ni la necesidad que es común a la naturaleza de las cosas, y considera la más grande sabiduría la concepción de cuantos comparten insapiencia y tontería; hace del azar amo y rey de todo cuanto es universal y divino y asegura que todo se produce por azar, pero lo destierra de la vida de los hombres, criticando como ignorantes a quienes le asignan valor.

442 (68 B 119) DION. ALEJ., en EUS., *P. E.* XIV 27, 5: Por su naturaleza el azar se contrapone a la sabiduría; y ellos dicen que el mayor enemigo de la sabiduría la domina; o, más bien, suprimiéndola y haciéndola desaparecer, ponen en su lugar al azar: en efecto, en lugar de exaltar a la sabiduría como afortunada, exaltan al azar como muy sabio [118].

---

118 Todo ocurre por necesidad. Ésta es entendida como ley natural: hay una eterna concatenación de causas y efectos naturalmente determinados (lo cual implica la eternidad del tiempo y la afirmación de un mecanicismo, en virtud de la ausencia de un principio de las causas). Nada ocurre sin causa: todo hecho se explica por otros hechos antecedentes, con los cuales se conecta en modo necesario. La necesidad está entendida como una serie de causas naturales precisas, como una ley mecánica que rige toda la realidad. Para los atomistas, a diferencia de lo que sostendrá Aristóteles, necesidad no se opone a azar, sino que ambos se identifican (cf. texto núm. 433).

La necesidad es, como dice BAILEY, pág. 122, la piedra angular del sistema atomista. Aristóteles objeta (texto número 431) que la repetición continua de los fenómenos no es suficiente para determinar su necesidad, pero su crítica radica en que, desde su punto de vista teleologista, necesidad supone finalidad y, en consecuencia, un mecanicismo, al no ser teleológico, no puede ser necesario. Para Aristóteles necesidad se identifica a finalidad y se opone a azar. Para los atomistas, en cambio, azar y necesidad constituyen, como

443 (68 A 69) ARIST., *Fís.* II 4, 196a: Algunos también sostienen que la causa de este cielo y de todos los mundos es la espontaneidad: espontáneamente, en efecto, se produce el torbellino y el movimiento que ha separado [los elementos] y ha instalado al universo en su orden presente... Afirman que ni los animales ni las plantas existen ni se generan por azar, sino que su causa es, sin duda, la naturaleza, la inteligencia o algo por el estilo —de cada semilla, por cierto, no surge azarosamente cualquier cosa, sino que de tal semilla nace un olivo y de tal o cual otra un hombre—, y señalan, además, que el cielo y los más divinos de los fenómenos se producen espontáneamente y no poseen ninguna causa semejante a la de los animales y las plantas.

444 (68 A 69) EPIC., pap. 1056, col. 25: Aquellos que, en un principio, explicaron la naturaleza de manera adecuada y superaron no sólo a los [filósofos] que les precedieron, sino también a los posteriores a ellos, en muchos casos pasaron inadvertidos, aunque fueron muy importantes en muchas de sus ⟨teorías⟩, por haber facilitado ⟨la explicación de la naturaleza⟩, al afirmar que la necesidad y la espontaneidad todo lo pueden[119].

dice Mondolfo, una misma causalidad mecánica, llamada «azar» atendiendo a la ausencia de toda finalidad en su producirse y en su obrar, pero designada «necesidad», atendiendo a la infinita cadena de su antecedente determinación causal y a la ineluctabilidad de su acción mecánica (*Infinito*, págs. 373-74).

119 El concepto de necesidad se identifica también con el de «espontaneidad» (*autómaton*). Espontáneo es lo que proviene de una necesidad natural y no se debe a una constricción externa. Aristóteles (textos núms. 436 y 443) identifica espontaneidad con azar, entendiéndolos como pura casualidad contrapuesta a la necesidad, es decir, a la finalidad. Para los atomistas, el concepto de espontaneidad tiene un significado diferente al que le asigna Aristóteles: es sustancialmente idéntico

445 (68 A 83) S. E., *Adv. Math.* IX 113: Resulta así que el mundo no podría ser movido por necesidad y en virtud de un torbellino, tal como afirman los partidarios de Demócrito.

446 (68 A 67) SIMPL., *Fís.* 327, 24: Pero también Demócrito, donde dice: «del todo se separó un torbellino de formas diversas» —aunque no dice de qué manera ni por qué causa— parece estar indicando que ⟨el torbellino⟩ se genera por espontaneidad y azar.

447 (68 A 1) D. L., IX 45: Todo se produce por necesidad, porque la causa de la generación de todas las cosas es el torbellino, al que [Demócrito] llama necesidad[120].

d) *El tiempo.*

448 (68 A 71) ARIST., *Fís.* VIII 1, 215b: Dicen que el tiempo es ingenerado y, precisamente por esta razón, Demócrito señala que es imposible que todas las cosas hayan sido generadas; el tiempo, en efecto, es ingenerado.

449 (68 A 71) SIMPL., *Fís.* 1153, 22: Demócrito estaba a tal punto convencido de la eternidad del tiempo, que para demostrar que no todas las cosas han sido generadas, tomó como ejemplo, para él evidente, que el tiempo no ha sido generado[121].

a necesidad y no opuesto a ella. Aristóteles identifica el azar con la espontaneidad desde su propio enfoque teleológico y quiere mostrar que toda concepción mecánica entraña casualidad y no necesidad.

120 El movimiento de torbellino que lleva al proceso cosmogónico es también necesario y, como tal, espontáneo: es resultado, como todo cuanto ocurre, de la ley mecánica natural (cf. textos núms. 452, 453 y 454 y notas correspondientes).

121 Los textos núms. 448 y 449 indican sólo que el tiempo no tiene comienzo ni fin y, por ello, es un ejemplo del carácter

450 (68 A 72) S. E., *Adv. Math.* X 181: Al parecer, también hay que atribuir a los partidarios de Epicuro y de Demócrito la siguiente concepción sobre el tiempo: «El tiempo es una apariencia que presenta el aspecto del día y el aspecto de la noche».

451 (68 A 72) EPIC., pap. 1413: No vacilaría en afirmar que el tiempo no es sino los días y las noches [122].

VIII. COSMOGONÍA Y COSMOLOGÍA.

a) *La cosmogonía atribuida a Leucipo* [123].

452 (62 A 10) HIPÓL., I 12: [Leucipo] dice que los mundos [124] se produjeron así: cuando muchos cuerpos,

no generado propio de algunas entidades, es decir, en este caso, de átomos y vacío. Decir que el tiempo es ingenerado significa reafirmar la eternidad del movimiento (cf. texto núm. 429, donde la infinitud del universo es temporal y no espacial). Para GUTHRIE, II págs. 429-430, y para MONDOLFO, *Infinito*, págs. 93-96, los atomistas conciben la infinitud del tiempo como rectilínea y no cíclica: la serie de los desarrollos cósmicos, que no tiene principio ni fin en el tiempo ni en el espacio, está integrada sucesivamente por vicisitudes siempre nuevas y diversas; no se da una renovación eternamente idéntica de la misma serie de vicisitudes.

122 La referencia al tiempo como apariencia es vaga y probablemente alude a la doctrina de Epicuro del tiempo como «accidente de los accidentes». Si esta doctrina pertenece también a Demócrito, como afirma Sexto Empírico, el tiempo es un accidente del día y de la noche que, a su vez, son accidentes de la tierra, el cielo, el sol, la luna, etc. (cf. GUTHRIE, II, páginas 429-430).

123 A partir de los convincentes argumentos expuestos por DIELS, *Dox.*, págs. 142 y 165, ya no caben dudas de que cuanto sabemos de la cosmogonía de Leucipo depende exclusivamente de Teofrasto.

Según Diels, Diógenes Laercio e Hipólito habrían tenido acceso al mismo resumen de la obra de Teofrasto, mientras que Aecio habría utilizado el material de Diógenes Laercio, pero con agregados provenientes de autores estoicos (Guthrie,

a partir de lo circundante [125], se reunieron y confluyeron en un gran vacío [126], chocando entre sí, se combinaron los que tenían figuras semejantes o eran simi-

erróneamente, atribuye a Alfieri la afirmación de la independencia de Aecio respecto de Epicuro —pág. 406, n. 2—, cuando en realidad el estudioso italiano señala claramente que «el testimonio de Aecio corresponde en general a la exposición de Diógenes Laercio, pero deriva de extractos epicúreos y, por consiguiente, modifica o deja de lado varios elementos particulares» —*Atomisti*, pág. 27, n. 105). Respecto del contenido de esta cosmogonía, nuestra incertidumbre es similar a la que merecen las restantes doctrinas atribuidas exclusivamente a Leucipo. Precisamente por ello consideramos un tanto arriesgada la hipótesis de Alfieri, según la cual los elementos cosmogónicos del atomismo pertenecen sólo a Leucipo, mientras que Demócrito hablaría de mundos ya formados, lo cual vendría a demostrar que «a Demócrito pertenece sólo la *Pequeña cosmología* y que en esta obra él partiría de los resultados de Leucipo» (*At. idea*, pág. 109). Es lamentable que en el caso de Demócrito no nos haya llegado un relato continuo e incluso sistemático, similar a los de Diógenes Laercio y Aecio respecto de Leucipo. No obstante, de las escuetas enumeraciones de factores y de fenómenos cósmicos que encontramos en testimonios del Pseudo Plutarco (texto núm. 550), de Hipólito (textos números 460 y 529) y del mismo Diógenes Laercio (texto núm. 455) referentes a Demócrito, podemos llegar a la conclusión de que en este autor encontramos la misma temática que en Leucipo y que quizás es sólo el azar de la transmisión de los testimonios de Teofrasto lo que indujo a creer que sus doctrinas son complementarias y no casi idénticas. Por este motivo, consideramos en su conjunto las doctrinas cosmogónicas y cosmológicas de los atomistas y sólo hacemos la salvedad de que estos extensos relatos sistemáticos constituidos por nuestros textos núms. 453 y 454 fueron atribuidos por Teofrasto exclusivamente a Leucipo.

124 Traducimos *kósmos* por «mundo», con el sentido de «sistema planetario», y reservamos para *tó pán* la traducción de «universo».

125 Es decir, a partir del infinito: cf. D. L., IX 31 (texto núm. 453).

126 Sobre la expresión «gran vacío», cf. nota. 134.

lares en cuanto a sus formas, y enlazándose, dieron origen a los astros.

453 (67 A 1) D. L., IX 30[127]: ...Los mundos surgen por la caída[128] de los cuerpos en el vacío y por su enlace mutuo, y la naturaleza de los astros deriva del aumento experimentado según el movimiento. El sol gira en una órbita mayor[129], alrededor de la luna; la tierra está suspendida, girando alrededor del centro[130], y tiene forma de tambor[131]... (31) ...Los mundos son infinitos[132] y se disuelven en los átomos. Se originan así: al separarse del infinito[133], muchos cuerpos dife-

---

127 Acerca de este valioso testimonio de Diógenes Laercio sobre la cosmogonía de Leucipo, cf. KERCHENSTEINER, «Zu Leukippos A 1», *Hermes* 87 (1959), 441-448.

128 Alfieri sostiene que se trata de una «penetración» y no de una caída, pues esta idea implicaría una noción epicúrea del proceso, en la cual, suponemos, se atribuye un papel decisivo al peso de los átomos (*Atomisti*, pág. 2, n. 6). Acerca del problema del peso de los átomos, cf. textos núms. 414-426 y nota 112.

129 Según los testimonios, ésta sería una de las escasas discrepancias observadas entre Leucipo y Demócrito, pues este último habría sostenido que la órbita de las estrellas es aún mayor que la del sol. Cf. textos núms. 528 y 529 y nota 183.

130 Observa Alfieri que se trata del centro del torbellino y no del centro del mundo, pues existen mundos infinitos (*Atomisti*, pág. 3, n. 7). DIÓGENES LAERCIO, IX 32, parecería confirmar esta observación de Alfieri, al menos en lo que se refiere a la formación de la tierra.

131 Cf. nota 31.

132 Acerca de los «mundos infinitos», cf. textos núms. 455-461 y nota 139.

133 Según Bailey, este «infinito» (*ápeiron*) parecería ser una «masa de materia», noción que, si bien «repugnaría» al atomismo, habría sido formulada por Leucipo para señalar su filiación respecto de Anaximandro y de Anaxágoras (BAILEY, pág. 92). Más convincentes parecen las interpretaciones de ALFIERI, *Atomisti*, pág. 4, n. 11, y de GUTHRIE, pág. 406, n. 4, quienes suponen que «infinito» no es sino un adjetivo referido al término «espacio» (*chôra*). No obstante, resulta interesante

rentes en cuanto a su figura son llevados hacia un gran vacío[134], y, al reunirse, producen un único torbellino, en el cual chocándose y girando en todos los sentidos, se van separando, reuniéndose con sus semejantes. Cuando su cantidad los equilibra[135] y ya no pueden continuar girando, los tenues salen al vacío exterior, como si hubieran sido filtrados[136]; los restantes permanecen unidos y, enlazándose, se ponen recíprocamente en movimiento y conforman un primer conglomerado esférico. (32) Éste desprende una especie de membrana[137] que abarca en sí misma a todos los cuer-

---

señalar que, si bien ambos autores pretenden descubrir ciertas diferencias entre las cosmologías de Leucipo y de Demócrito, extraen el término «espacio» de un testimonio de Galeno referente a... Demócrito (texto núm. 395).

134 Se trataría de «una gran porción (*patch*) de vacío» (KIRK, K-R, pág. 411) o, si se prefiere, del «enorme (o poderoso: *mighty*) vacío» (BURNET, *EGP*, pág. 338).

Según Alfieri, este «gran vacío» correspondería, en cierto modo, a los «intermundii» de los epicúreos, aunque la diferencia reside en que para Leucipo se trata de un espacio en el que predomina una gran rarefacción (*At. idea*, página 109). No obstante, una lectura rápida del testimonio de Diógenes Laercio no autoriza a otorgar un significado especial a la expresión «gran vacío»: como observara Kerchensteiner, la fórmula alude simplemente a la «caída de los cuerpos en el vacío», mencionada por Diógenes en el párrafo anterior (*op. cit.* en nota 127, pág. 441, n. 3). También Bailey aclara que Leucipo habla de un «gran vacío» y no de «*el* gran vacío» (pág. 92, n. 3), lo cual sí merecería una explicación.

135 Como observara ALFIERI, *Atomisti*, pág. 4, n. 13, seguido luego por GUTHRIE, II, pág. 407, n. 1, este equilibrio es el resultado de la penetración de los átomos en el torbellino, y no una condición previa, como había sostenido BAILEY, pág. 93. Alfieri apoya nuevamente su interpretación en un texto referente a Demócrito (texto núm. 538).

136 Acerca de otros matices del verbo *diássō* («filtrar»), cf. GUTHRIE, II, pág. 407, n. 2.

137 Parece que esta membrana (*hymên*), que tendría que tener también forma esférica (pues dentro de ella están todos

pos. A medida que éstos giran en torbellino en virtud de su resistencia al centro[138], la membrana exterior se hace más tenue, pues sus componentes se van separando de ella continuamente, llevados por la fuerza del torbellino[139]. Así se formó la tierra, por la reunión de los ⟨cuerpos⟩ llevados hacia el centro[140]. Pero la

---

los demás átomos), está constituida por los átomos más tenues, que son los más reticentes a dejarse llevar por la fuerza centrípeta propia del remolino, que es menor a medida que nos alejamos de su centro.

Kerchensteiner señala el carácter anatómico del término *hymên*, que alude también al envoltorio del embrión (*op. cit.* en nota 127, págs. 443-44), lo cual acentuaría el matiz zoogónico de esta cosmogonía (*id.*, pág. 446). Según Mondolfo (quien interpreta la cosmogonía de Leucipo, al igual que la de Anaximandro, desde un punto de vista mecánico centrado en la noción de movimiento), probablemente Leucipo creyera que las trombas marinas o fenómenos similares (de los cuales habría tomado la noción de torbellino) «necesitasen una especie de membrana periférica que impidiese la dispersión del agua en el acto del movimiento del remolino» (*Infinito*, pág. 300, n. 8).

138 Esta frase, que siempre ocasionó dificultades a los estudiosos del pensamiento de los atomistas, puede interpretarse en forma muy diversa. Según el desarrollo de las etapas de la cosmogonía de Leucipo que hemos encontrado hasta este momento, parecería que en el torbellino se ejerce, como en todo remolino, una presión hacia el centro. O, dicho de otra manera, parece que el centro atrajera hacia sí a los elementos, que caen así bajo la atracción del torbellino. Esta atracción, no obstante, en vez de ser directa, se traduce en un movimiento giratorio: los elementos no van inmediatamente hacia el centro, sino que, como «resisten» su presión, se ven impulsados en un movimiento giratorio que viene a tener la forma de una espiral y que conduce, fatalmente, hacia el centro.

139 Es decir, de la fuerza centrípeta. Cf. nota 138.

140 Como la forma de la tierra es cilíndrica, se supone que, al llevarse a cabo su constitución, el agregado de nuevos átomos modificó la forma esférica del conglomerado central originario. *Contra*, cf. Alfieri, *Atomisti*, pág. 6, n. 15, para quien no hay relación entre la tierra y aquel primer «conglomerado esférico».

membrana circundante aumentó nuevamente por el influjo de cuerpos exteriores[141]. Al ser llevada ella misma por el torbellino, fue apropiándose de todo aquello que rozó. Algunos de estos cuerpos, combinándose, formaron un conglomerado que fue primero húmedo y cenagoso, y que luego, secándose y moviéndose junto con el torbellino total, se inflamó y constituyó la naturaleza de los astros[142]... (33) ...Así como el mundo tiene origen, crecimiento y disminución[143], tiene también corrupción, según necesidad[144]; pero él no dice qué es ésta.

454 (67 A 24) Aecio, I 4: (1) El mundo se estableció asumiendo una forma curva, y su formación fue así: como los átomos tienen un movimiento imprevisible y azaroso, incesante y velocísimo, muchos cuerpos confluyeron hacia un mismo lugar[145], en virtud de tener una gran variedad de figuras y tamaños. (2) Una vez reunidos en el mismo lugar, los que eran mayores y

---

141 Vale decir que a medida que la membrana pierde aquellos átomos que son captados por el torbellino y llevados hacia el centro, se enriquece con aquellos que se le adhieren desde el exterior en virtud del mismo movimiento giratorio.

142 Acerca de la naturaleza de los astros, cf. textos números 526-532. Bailey reprocha a Leucipo la ausencia de aire entre la membrana exterior y la tierra, en esta última etapa de la cosmogonía (Bailey, pág. 97). En otros pasajes, no obstante, se habla de la formación del aire (textos núms. 464 y 475. Cf. nota 158).

143 Kerchensteiner encuentra en esta afirmación una nueva referencia al modelo biológico de la cosmogonía de Leucipo (*op. cit.* en nota 127, pág. 447). Cf. también Guthrie, II, pág. 408.

144 Acerca de la noción de «necesidad», cf. textos núms. 428-447 y nota 118.

145 Alfieri, *Atomisti*, pág. 27, n. 105, encuentra en esta referencia (que en griego dice sólo «hacia un mismo») un indicio del origen epicúreo de la cita de Aecio, pues, en el pasaje paralelo a éste, Diógenes Laercio habla de «hacia un gran vacío». Se nos ocurre que nada impide que «el mismo lugar» sea «el gran vacío».

más pesados, se replegaron completamente; los pequeños, redondos, lisos y resbaladizos, se apretujaron hacia arriba en virtud de la reunión de los otros átomos. Como, por una parte, la fuerza que los hacía chocar cesó [146] y el choque ya no los llevó hacia arriba, y, por otra parte, no podían descender, se comprimieron en los lugares que pudieron recibirlos. Se quedaron en la periferia y hacia allí se curvó la multitud de los cuerpos [147]. Combinándose entre sí en forma flexionada, dieron origen al cielo. (3) Los átomos, aunque tienen la misma naturaleza, son diversos —como ya se dijo— y los que se dirigieron hacia arriba forjaron la naturaleza de los astros [148]. La multitud de los átomos que subían como resultado de la evaporación, golpeaban el aire y lo comprimían. Esta multitud, convertida en viento a causa del movimiento y abarcando completamente a los astros, los llevó consigo y vigila ahora toda la traslación celeste [149].

---

146 Alfieri interpreta que la fuente epicúrea que sigue Aecio refuta en este punto la concepción del torbellino (*Atomisti*, pág. 27, n. 106). El término «torbellino» (*dínē*), en efecto, no aparece en el relato de Aecio, pero su referencia al «choque hacia arriba» (es decir, «hacia afuera») es, efectivamente, contradictoria con la fuerza centrípeta propia del torbellino.

147 Aunque Aecio no usa el término, se trata evidentemente de la constitución de la «membrana» a la que se refiere Diógenes Laercio.

148 No es forzoso suponer, con ALFIERI, *Atomisti*, pág. 28, n. 110, que también en este punto encontramos una explicación epicúrea diversa de la de Leucipo (pues para este autor los astros derivan de un conglomerado húmedo que luego se inflama). Quizá se trate, simplemente, de un resumen que pasa de los átomos que integran la membrana («los que se dirigen hacia arriba») directamente a los astros ya constituidos.

149 Alfieri observa correctamente que esta especie de viento cósmico cumple la función del torbellino en lo que atañe al movimiento celeste (*Atomisti*, pág. 28, n. 111).

b) *Cosmología de los atomistas.*

1) *Los mundos infinitos.*

455 (68 A 1) D. L., IX 44: Hay infinitos mundos, generados y corruptibles.

456 (67 A 21) SIMPL., *Del cielo* 202, 16: Leucipo y Demócrito dicen que hay mundos infinitos en número en el vacío infinito y que están compuestos por átomos infinitos en número.

457 (68 A 43) DION. ALEJ., en EUS., *P. E.* XIV 23, 2, 3: ...Los átomos se desplazan azarosamente en el vacío y se encuentran espontáneamente, debido a su impetuoso movimiento desordenado, y se combinan porque, en razón de la variedad de aspectos que presentan, se agregan entre sí; de este modo constituyen el mundo y lo que él contiene o, más bien, infinitos mundos. Esta doctrina pertenece a Epicuro y Demócrito [150].

458 (68 A 81) CIC., *Acad.* II 17, 55: ...Y dices que Demócrito sostiene que hay innumerables mundos, entre los cuales algunos son no sólo semejantes, sino tan perfecta y absolutamente iguales que ninguna diferencia los separa, cosa que ocurre también entre los hombres [151].

---

150 Tanto Leucipo como Demócrito sostiene la existencia de infinitos mundos coexistentes. Este concepto se desprende lógicamente de los supuestos del atomismo: puesto que el número de los átomos, que son eternos, es infinito, y puesto que ellos se mueven eternamente en el vacío infinito, no hay razón para que exista un solo mundo. Hay, pues, en el atomismo, una plena coherencia de la hipótesis pluralista.

151 Cicerón podría estar en lo cierto, puesto que resulta comprensible que el espacio y el tiempo infinitos y el número infinito de átomos pueda dar lugar a la formación de mundos iguales o diferentes. Pero, como señala GUTHRIE, II, pág. 406, n. 1, la afirmación de Cicerón podría derivar de una mala interpretación de lo que dice Simplicio en el texto núm. 459,

459 (68 A 82) SIMPL., *Del cielo* 310, 5: «La disolución y corrupción del mundo —dice [Alejandro de Afrodisia]— no resuelve a éste en la materia que tenía el poder de dar nacimiento a un mundo, sino que lo resuelve en otro mundo. Puesto que los mundos son infinitos y se suceden uno a otro, no hay necesidad de que se produzca un retorno hacia un mismo mundo». Tal era la opinión de los partidarios de Leucipo y de Demócrito... Pero los mundos [de los que habla] Demócrito, que se transforman en otros mundos formados por los mismos átomos, son idénticos por su especie pero no por su número [152].

460 (68 A 40) HIPÓL., I 13, 2: [Afirma Demócrito] que hay infinitos mundos y que ellos difieren por su magnitud; dice, además, que en algunos de ellos no hay ni sol ni luna, que en algunos el sol y la luna son más grandes que los de nuestro mundo y que en otros mundos hay más de un sol y más de una luna. (3) Las distancias entre los mundos son desiguales y en algunas partes ⟨del vacío⟩ hay más mundos y en otras menos; mientras que algunos mundos están desarrollándose, otros han alcanzado su pleno desarrollo y otros están en vías de decadencia; y mientras que en algunas partes hay mundos en formación, en otras los hay que están en declinación; además, los mundos perecen cuando se avalanzan uno sobre otro. Dice, además, que hay varios mundos carentes de animales, de plantas y de todo elemento húmedo. (4) ...Un mundo

donde sólo está indicando que los mundos son de la misma especie.

152 BAILEY, pág. 148, entiende por el *tôi arithmôi* —que traducimos por «por su número»— «en su individualidad», interpretando que el nuevo mundo constituido por los viejos átomos podría ser el mismo en sustancia, pero su «número», por así decirlo, en la serie de los mundos será diferente. Alfieri, *Atomisti*, pág. 116, n. 290, sigue en este punto a BAILEY.

se desarrolla hasta que ya no tiene la capacidad de englobar algo exterior a él.

461 (68 A 84) AECIO, II 4, 9: Sostiene Demócrito que el mundo perece cuando un mundo de mayor magnitud se sobrepone a uno más pequeño [153].

2) *Nuestro mundo.*

462 (68 A 166) EPIF., *Adv. Haer.* III 2, 9: Demócrito... afirma que el mundo es infinito y que reposa en el vacío.

463 (68 A 39) PS. PLUT., 7: Demócrito de Abdera sostenía que el universo es infinito, puesto que no ha sido modelado por artesano alguno. Afirma, además, que es inmutable; y, en general, expone con precisión cuál es la naturaleza del universo: ningún principio

153 Cada mundo no tiene una expansión progresiva ilimitada, sino que en cada uno de ellos se da una fase de desarrollo progresivo creciente y una fase sucesiva de disgregación. Según BAILEY, págs. 147-48, Demócrito introduce en este punto importantes adiciones con respecto a Leucipo, en tanto acepta y elabora diferencias entre los mundos y habla de su crecimiento, decadencia y destrucción. La adición más importante es, quizá, la noción de distintas etapas en el desarrollo de los mundos, idea tal vez sugerida por las distintas etapas del mundo que postula Empédocles, pero elaboradas de una manera mucho menos arbitraria. La idea de que un mundo puede crecer en una parte y declinar en otra es, cree Bailey, peculiar a Demócrito, así como la noción de la destrucción final de los mundos.

Bailey entiende que los mundos no se desplazan en el espacio, sino que van acrecentando su masa hasta chocar con los mundos vecinos, interpretando así el texto núm. 461, en el cual, según él, se afirma que un mundo mayor integra a su propio organismo los átomos componentes de un mundo más pequeño. Alfieri se opone a esta interpretación de Bailey, sosteniendo que los mundos se desplazan por el vacío al igual que los átomos, y es por eso por lo que perecen «cuando se abalanzan uno sobre otro» (*Atomisti*, pág. 88, n. 182, y pág. 116, n. 292).

poseen las causas de lo que ahora está sujeto al devenir, sino que desde siempre, desde un tiempo infinito, la necesidad gobierna absolutamente todo, «tanto lo que ha sido como lo que es y lo que será»[154].

464 (67 A 22) Aecio, II 2, 2: Leucipo y Demócrito afirman que el mundo es de forma esférica.

465 (67 A 22) Aecio, II 3, 2: Leucipo, Demócrito y Epicuro afirman que [el mundo] no está animado ni dirigido por la providencia, sino por una naturaleza irracional, y está compuesto por átomos.

466 (68 A 83) S. E., *Adv. Math.* IX 113: Resulta así que el mundo no podría ser movido por necesidad y en virtud de un torbellino, tal como afirman los partidarios de Demócrito[155].

467 (67 A 23) Aecio, II 7, 2: Leucipo y Demócrito dicen que el mundo está circundado por una especie de túnica o membrana[156] formada por la combinación de átomos ganchudos.

468 (68 B 5, 1) Diod., I 7, 1[157]: En la constitución primitiva del universo, el cielo y la tierra presentaban un mismo aspecto, debido a la mezcla de su naturaleza. Más tarde, cuando se produjo una separación entre los cuerpos, el mundo adquirió la ordenación que vemos en él, en tanto que el aire entró en un movimiento continuo y sus partes ígneas confluyeron en las regiones más elevadas, porque semejante naturaleza, debido a su liviandad, tendía a elevarse. A causa de ello, el sol y la multitud de los astros restantes fueron presa del torbellino universal, mientras que las partes fangosas y turbias con el conjunto de las partes húmedas se depositaron en un mismo lugar, debido a su peso. (2) Girando continuamente sobre sí mismos y volviéndose sobre sí mismos, formaron el mar con las partes líquidas, y con las más sólidas formaron la tierra, fangosa y blanda en extremo. (3) Ésta, al principio, gracias al ardor del sol que la iluminaba, adquirió consistencia; luego, cuando su superficie comenzó a fermentar a causa del calor, en muchos lugares algunas de las partes líquidas comenzaron a inflarse y en su derredor

---

154 La infinitud del mundo es temporal y no espacial.

155 Para la noción de torbellino, cf. textos núms. 453 y 454, y notas 137 y 138.

156 Cf. texto núm. 453 y nota 137.

157 Difícilmente los textos agrupados por DK como complemento del fr. 5 recojan elementos relacionados directamente con el atomismo.

Como complemento del fr. 5, en la recopilación de DK figuran tres textos que, sin mencionar a Demócrito, parecen recoger sus doctrinas. El primero pertenece a Diodoro de Sicilia y en él, según la opinión de K. Reinhardt, «Hekataios von Abdera und Demokrit», *Hermes* 47 (1912), 492-513, figurarían doctrinas de Hecateo que, en última instancia, serían sólo reelaboraciones de la *Pequeña cosmología* de Demócrito. De la misma fuente habrían derivado los otros dos textos: el diálogo *Hermipo* de Juan Catrares (s. XIV) y los escolios a Hesíodo de Tzetzes. Muy escasos son los estudiosos que han seguido a Reinhardt y a DK (entre ellos, Alfieri). T. Cole, quien se ocupó extensamente del texto de Diodoro (Apéndice I, págs. 174-192), no menciona en absoluto a Demócrito, mientras que Guthrie se suma al rechazo formulado oportunamente por H. J. Dahlmann (en su disertación *De philosophorum graecorum sententiis ad laquellae originem pertinentibus capita duo*, Leipzig, 1928), en razón de que en ellos está ausente «todo rasgo de la concepción atomística del mundo» (Guthrie, II, pág. 389, n. 1). En esta misma línea se ubica también Vlastos («On pre-history in Diodorus», *AJP* (1946), 51-59). Nosotros hemos preferido transcribir los testimonios sin mayores comentarios, pues compartimos el pesimismo resumido por Guthrie. A nuestro juicio, las abundantes referencias anacrónicas (como las alusiones al «dios modelador» de los textos núms. 469 y 479) quitan valor testimonial a estos textos, al menos en lo que se refiere al sistema atomista.

se formaron putrefacciones circundadas por finas membranas. Aún hoy podemos ver que este mismo fenómeno se verifica en los pantanos y en las regiones cenagosas: cuando la zona se ha enfriado, el aire se torna súbitamente tórrido, en lugar de cambiar paulatinamente de temperatura.

469 (68 B 5, 2) HERMIPO, *de astrol.* [I. CATRARES] II 1, 4: Después de haber reunido, en primer término, las potencias supramundanas y las mundanas, [dios] modeló luego, de este modo, el cielo, la tierra, los planetas y las estrellas fijas, sin necesidad de tiempo ni de una materia proveniente de otra parte; confiriendo a cada uno de ellos su lugar propio, como habíamos señalado en un principio, los dotó del movimiento adecuado a cada uno. Fue así que el cielo y los planetas comenzaron a desplazarse en sentido contrario entre sí y con un movimiento incesante. (5) La tierra, mezclada con el agua, se hizo profunda y cóncava en los lugares donde aquélla más la comprimía, mientras que en los lugares donde había poco o nada de agua surgieron las montañas. (6) Pero, una vez que el agua ocupó sobre la tierra la región que le correspondía y la tierra, que aún estaba húmeda, fue tomando poco a poco su forma propia gracias al sol que la iluminaba y la iba secando, nacieron primero árboles, plantas y algunas membranas semejantes a burbujas.

470 (68 B 5, 3) TZETZES, *Esc. a Hes.*: Aquellos griegos que afirman que el mundo es generado dicen que, cuando se abrieron las tinieblas, se formó el aire y la tierra se depositó, fangosa y blanda en extremo, de ella se levantaron membranas de aspecto putrefacto y semejantes a burbujas.

3) *Los cuatro elementos.*

471 (68 A 1) D. L., IX 44: Los átomos... se desplazan en el universo arremolinándose y de este modo generan todos los compuestos, fuego, agua, aire, tierra; pues también éstos son compuestos de ciertos y determinados átomos.

472 (67 A 15) ARIST., *Del cielo* III 4, 303a: Pero no precisaron qué ni cuál es la figura de los cuatro elementos, excepto la del fuego, al que corresponden átomos esféricos. Diferenciaron al aire, al agua y a las demás ⟨sustancias⟩ por la grandeza o pequeñez ⟨de sus átomos⟩, en la suposición que su naturaleza era la totalidad seminal de los elementos.

473 (68 A 60a) ARIST., *Del cielo* III 4, 303a: Dado que los elementos son átomos, es imposible que aire, tierra y agua difieran entre sí por la grandeza y pequeñez ⟨de sus átomos⟩; ellos no pueden, por cierto, generarse recíprocamente, pues los cuerpos [átomos] más grandes quedarían siempre eliminados. Pero ellos dicen que es de esta manera como agua, aire y tierra se generan recíprocamente.

474 (67 A 17) HERMIAS, 12: Leucipo dice que las partículas más sutiles, dirigiéndose hacia arriba, dieron origen al fuego y al aire, y las más sólidas, yendo hacia abajo, originaron el agua y la tierra.

475 (67 A 24) AECIO, I 4: (3) ...Y luego, de los átomos que se habían replegado hacia abajo, surgió la tierra, y de aquellos que habían ido hacia arriba, el cielo, el fuego y el aire. (4) Como quedaba aún sobre la tierra mucha materia que se condensaba por el choque de los vientos y era apretada por las exhalaciones de los astros, todo el conjunto de estas partes pequeñas dio origen a la naturaleza del agua. Ésta, por ser líquida,

fluyó a los lugares profundos aptos para contenerla y ocultarla o, por su parte, el agua depositada cavó ella misma los lugares que la recibían. Las partes principales del universo surgieron de este modo.

476 (68 A 101) ARIST., *Del alma* I 2, 405a: El fuego es el más sutil e incorpóreo de los elementos; además, originariamente se mueve y es capaz de mover a las otras cosas...

477 (68 A 101) FILÓP., *Del alma* 83, 27: [Aristóteles] dice que el fuego es incorpóreo, pero no incorpóreo en sentido estricto (pues ninguno de ellos [los atomistas] admite esto), sino para dar a entender que entre los cuerpos es incorpóreo debido a la sutileza de sus partes [158].

158 Los atomistas no pueden haber considerado «elementos» en sentido estricto a los cuatro elementos tradicionales. Si puede hablarse de «elementos» en el atomismo, no cabe duda que ellos son sólo los átomos (aunque Aristóteles también habla de «elementos» con referencia a átomos y vacío: texto núm. 298 y nota 61). Es aceptable lo que dice Diógenes Laercio: los cuatro elementos son agregados de átomos. Es razonable suponer, tal como lo afirma Aristóteles (textos núms. 245 y 246) que los elementos difieren por su magnitud, debido al modo en que se formó el universo: los átomos más grandes forman la tierra, los más pequeños el fuego, los intermedios, el agua y el aire. En lo que se refiere a la forma de los átomos constitutivos de cada elemento, parece que los atomistas sólo se preocuparon por asignarla a los átomos del fuego, que son esféricos, mientras que a los demás elementos sólo los distinguen por el tamaño de sus átomos.

Si Leucipo y Demócrito han intentado explicar las diferencias entre los cuatro elementos tradicionales ha sido, sin duda, por la relevancia a ellos otorgada por los pensadores anteriores, en especial Empédocles. Los atomistas no podrían haber considerado a los cuatro elementos —como más tarde hace Platón— como las sustancias fundamentales de todos los cuerpos visibles, porque de las formas infinitas de los átomos no habrían podido resultar sólo cuatro elementos visibles (cf. ZELLER, ZMC, págs. 179-181). Como puede apreciarse en el texto núm. 475 (3), en esta versión de la cosmogonía de Leucipo se explica el origen del aire (cf. nota 142), si bien ya se lo daba por supuesto en el párrafo en el que se habla de la compresión *del aire* por parte de los átomos que suben, en el texto núm. 454. Para los textos núms. 476 y 477, ver notas 210 y 211.

IX. CONSIDERACIONES CIENTÍFICAS.

a) *Biología.*

1) *El origen de la vida.*

478 (68 B 5, 1) [159] DIOD., I 7, 3: Ésta [la tierra], al principio, gracias al ardor procedente del sol que la iluminaba, adquirió consistencia. Luego, cuando su superficie comenzó a fermentar a consecuencia del calor, en muchos lugares algunas de las partes líquidas comenzaron a inflarse y en su derredor se formaron putrefacciones circundadas por finas membranas; aún hoy podemos ver que ocurre este mismo fenómeno en los pantanos y en las regiones cenagosas: cuando la zona se ha enfriado el aire se vuelve tórrido de golpe, en lugar de cambiar poco a poco de temperatura. (4) Las partes húmedas generaban seres vivos, tal como se dijo, a causa del calor; durante la noche, ellos recibían alimento directamente de la bruma proveniente de la atmósfera circundante, mientras que de día se iban solidificando por la acción del calor. Finalmente, cuando los gérmenes hubieron alcanzado su pleno desarrollo y las membranas resecadas comenzaron a resquebrajarse, dieron lugar al nacimiento de variadas especies de seres vivos. (5) De éstos, los que contenían el mayor calor, partían hacia las regiones altas y llegaban a ser volátiles; aquellos que, por su parte, poseían una composición terrosa formaban el género de los

159 Sobre el valor de este testimonio, cf. nota 157.

reptiles y de los otros animales terrestres; y, por último, los que tenían parte mayor de naturaleza húmeda, afluían hacia la región de naturaleza similar a la de ellos, y recibían el nombre de acuáticos. La tierra, entonces, que se iba solidificando más y más debido al calor quemante del sol y a los vientos, terminó finalmente por no poder ya generar ninguno de los animales de gran tamaño, y a partir de entonces cada uno de los seres vivos comenzó a generarse como resultado del acoplamiento recíproco.

479 (68 B 5, 2) HERMIPO, *de astrol.* [I. CATRARES] II 1, 6: Pero una vez que el agua ocupó sobre la tierra la región que le correspondía y la tierra, que aún estaba húmeda, fue tomando poco a poco su forma propia gracias al sol que la iluminaba y la iba secando, nacieron primero árboles, plantas y algunas membranas semejantes a burbujas. Éstas, calentadas de día por el sol y mantenidas cálidas durante la noche por la luna y los demás astros, al cabo de un tiempo comenzaron a resquebrajarse, dando a luz a los seres vivos. (7) De éstos, los que maduraron suficientemente se transformaron en machos y más cálidos, mientras que los que se hallaban en condiciones contrarias se transformaron en hembras. (8) Y no es de sorprender que la tierra, mezclada con agua, formase al principio animales y plantas conforme al pensamiento del artesano. Es probable, en efecto, que el agua contenga un espíritu y éste encierre en sí el calor animal, cosa que también demuestran los animales que habitan las cavidades de la tierra y, además, los que surgen de la putrefacción. Todos ellos, aunque estén así compuestos, ponen de manifiesto de una vez por todas su sorprendente formación. (9) Pero creo que nadie llegaría a preguntarse si los seres vivos podrían formarse de este mismo modo también ahora; de hecho, ni la tierra

podría mezclarse con el agua de manera similar, ni los astros reunirse en las mismas figuras. (10) Dejo de lado, porque así lo exige la exposición, que seres semejantes lleguen a generarse en alguna parte espontáneamente aún hoy; señalo solamente que ⟨la tierra⟩, como si hubiera recibido un mandato de aquél, no tiene ya la capacidad de generar animales de gran tamaño, sino sólo hierbas, árboles, plantas y frutos, y los animales, casi muertos y endurecidos por el frío, se llenan de calor y de fuerza. (11) Como ya se dijo anteriormente, la mezcla de elementos no fue similar en todos los animales, sino que aquellos que tenían una mayor cantidad de partes terrosas llegaron a ser plantas y árboles y tuvieron su cabeza enraizada en la profundidad de la tierra, diferenciándose de los animales sin sangre y ápodos por el hecho de que éstos, al moverse, llevan la cabeza fuera de la tierra; aquellos animales que tenían una preponderancia de partes líquidas aceptaron la condición de la vida acuática y tuvieron una conformación casi igual a la de aquéllos. (12) Aquellos que tenían mayor proporción de partes terrosas y cálidas fueron animales terrestres, y aquellos en los que predominaban las partes líquidas y cálidas fueron volátiles; algunos llevan todo el cuerpo erecto, mientras que otros mantienen firme la cabeza levantada, según la relación en que las partes están mezcladas en ellos. (13) Parece que el hombre tiene mayor predominio de calor que todos estos animales, puesto que la materia que constituye su cuerpo es más pura y con mayor capacidad de recibir calor. Es ésta la razón por la cual el hombre es el único entre todos los animales que tiene figura erecta y toca apenas la tierra; y hay infundido en él algo de más divino, en virtud de lo cual posee intelecto, razón y pensamiento y puede descubrir, a fuerza de buscarlas, la naturaleza de las cosas.

480 (68 B 5, 3) TZETZES, *Esc. a Hes.*: Aquellos griegos que afirman que el mundo es generado dicen que, cuando se abrieron las tinieblas, el aire se formó y la tierra se depositó, fangosa y enteramente blanda, de ella se levantaron membranas de aspecto putrefacto, semejantes a burbujas. Éstas, después de haber recibido durante el día el calor del sol y, durante la noche, la humedad lunar, se resquebrajaron, tras haber alcanzado su desarrollo pleno; fue entonces cuando nacieron los hombres y las diversas especies animales, según el predominio de los elementos, a saber, líquido, ígneo, terroso y aéreo. Cuando la tierra se resecó por efecto del sol y no pudo ya generar seres vivos, se dice que su generación tuvo lugar por mutua procreación. Que la tierra sabe generar seres vivos lo demuestran también de múltiples maneras y especialmente tomando el ejemplo de las ratas, que en Tebas, Egipto, nacen cuando, terminada la crecida del Nilo, se retiran las aguas.

481 (68 A 139) CENSOR., 4, 9: Demócrito de Abdera dice que, en un comienzo, los hombres fueron procreados a partir del agua y del barro.

482 (68 A 139) AECIO, V 19, 6: Demócrito dice que los animales se generaron de la reunión de formas desarticuladas [160] y, en primer lugar, fue lo húmedo el productor de seres vivos [161].

160 En este pasaje, los manuscritos transmiten una versión corrupta. Los términos «formas desarticuladas» fueron conjeturados por Diels sobre la base de afirmaciones similares encontradas en Empédocles (textos núms. 383-387, vol. II).

161 El texto núm. 481 sostiene que para Demócrito el origen de la vida se encuentra en el agua y el barro, y el texto número 482 reduce estos dos elementos a lo que tienen en común: la humedad. Probablemente, de la misma fuente de Censorino y de Aecio derivan también las afirmaciones sobre el origen de la vida contenidas en los textos núms. 478 («las partes húmedas generaban seres vivos...») y 479 («y no es de sorprender que la tierra, mezclada con agua, formase al principio animales y plantas...»). El primer elemento que llama la atención al estudioso es la ausencia de los principios básicos del atomismo (átomos y vacío) en la descripción democrítea del origen de la vida. En lo que se refiere concretamente a su explicación, Demócrito vuelve a colocarse en la línea de la antigua tradición jónica, iniciada por Tales, cuyo último representante fue Anaxágoras, para quien «el principio de la vida está en lo húmedo» (HIPÓL., I 8, 12 = DK 59 A 42).

483 (68 A 139) LACT., *Inst. div.* VII 7, 9: Dicen los estoicos que el mundo y todo cuanto está en él fue hecho para servir al hombre; y lo mismo nos enseñan las sagradas escrituras. Se equivocó, entonces, Demócrito, para quien los hombres surgieron de la tierra como gusanos, sin autor ni razón alguna [162].

2) *La muerte.*

484 (68 A 106) ARIST., *De resp.* 4, 471b: Pues cuando domina la fuerza circundante y ya no puede rechazarse la presión que viene de afuera, al no poder respirar, sobreviene la muerte para los seres vivos, pues la muerte es la salida del cuerpo de estas figuras, por la presión de lo circundante. Pero él no muestra la causa por la cual todos deben morir —y menos aún cuándo ocurre—: en la vejez, en forma natural; o, artificialmente, por la violencia.

485 (68 A 160) CELSO, II 6: Un hombre justamente célebre, como Demócrito, afirmó que no hay signos

162 Si Lactancio se basa en la misma tradición que el *Hermipo* de Catrares, resulta curioso que atribuya a Demócrito la formación de seres vivos «sin autor ni razón alguna». No caben dudas de que no hay alusión alguna a una divinidad creadora, pero el testimonio recogido en el texto núm. 479 habla claramente del «pensamiento del artesano (*katá noûn tō demiourgō*)» (parág. 8) y de la prohibición que éste parece haberle dado a la tierra acerca de la generación de animales de gran tamaño (parág. 10).

seguros de la cesación de la vida, en los cuales puedan confiar los médicos. Con más razón aún negó que pueda haber signos seguros de la proximidad de la muerte [163].

486 (68 A 161) VARRÓN, *Sat. Menip. perí taphés*, fr. 81: Por lo cual es más sabio Heráclides del Ponto, cuando prescribe incinerar [los cadáveres], que Demócrito, quien quiere conservarlos en miel. Si el pueblo hubiese seguido a éste, ¡que me muera si hoy pudiera comprar un vaso de vino con miel por menos de cien denarios! [164].

3) *Embriología.*

487 (68 A 141) AECIO, V 3, 6: Según Demócrito [la esperma proviene] de todos los cuerpos y de sus partes principales, como los huesos, la carne y los músculos.

488 (68 B 124) PS. GAL., *De def. med.* 439: [La esperma es segregada], según Demócrito... por todo el cuerpo, diciendo por eso: «todos los hombres serán uno y un hombre será todos» [165].

489 (68 A 140) AECIO, V 4, 3: Estratón y Demócrito dicen que la potencia [y ya no sólo la materia de la esperma] es un cuerpo, y que está formada por aire.

163 Si bien la muerte sobreviene cuando los átomos del alma abandonan el cuerpo debido a la presión que se ejerce desde el exterior (texto núm. 484), probablemente la continuación de algunas funciones fisiológicas (por ej., el crecimiento de uñas y cabellos: texto núm. 590) dificulta la determinación del momento exacto de la muerte.

164 La predilección que por la miel pudo haber experimentado Demócrito en vida (cf. texto núm. 271), parece extenderse hasta después de la muerte, en este curioso testimonio de Varrón.

165 Esta cita textual de Demócrito ha resultado siempre ininteligible para la mayor parte de los estudiosos («ist unverständlich» afirma DIELS, en DK, pág. 167), quienes propusieron su reemplazo por fórmulas coherentes pero inútiles, pues no reconocen como autor a Demócrito, sino a los sucesivos correctores

490 (68 A 142) AECIO, V 5, 1: Epicuro y Demócrito afirman que también la mujer segrega esperma, pues tiene testículos invertidos. Por esta razón, también ella goza en el acto sexual [166].

491 (68 A 143) ARIST., *Gen. animal.* III 1, 764a: Demócrito de Abdera dice que la diferencia sexual se produce ya en el seno materno, pero no de tal forma que a causa del calor se produzca una mujer y a causa del frío un hombre, sino que todo depende de cuál haya sido la esperma predominante, proveniente de aquella parte que diferencia al macho de la hembra.

492 (68 A 143) CENSOR., 6, 5: Demócrito afirmó que se reproduce el sexo de aquel de los padres cuya esperma llegó primero.

493 (68 A 143) AECIO, V 7, 6: Según Demócrito, las partes comunes pueden derivar de cualquiera de los dos progenitores; las propias [167], en cambio, de aquel que predomina [168].

166 Las observaciones genéticas contenidas en los textos números 487 a 490 no son originales de Demócrito y, de los fragmentos que han llegado hasta nosotros, no podemos inferir si el atomismo les agregó algún matiz propio definitorio. CENSORINO (5, 3: DK 24A13) atribuye también a Alcmeón y a Anaxágoras la hipótesis de que el semen es segregado por el conjunto o por la mayor parte del cuerpo (textos núms. 487 y 488) (opinión ésta que también figura en el tratado hipocrático *De gen.* I y IV), mientras que la atribución de la potencia de la esperma a su carácter «neumático» (*pneumatikê*, texto núm. 489) figura también en Diógenes de Apolonia (en SIMPL., *Fís.* 153, 16: DK 64B6). Finalmente, la observación de que la mujer también emite esperma (texto núm. 490) parece haber sido bastante corriente, pues figura en Empédocles (fr. 63), Hipón (cf. AECIO, IV 5, 3: DK 38A13) y en los tratados hipocráticos (*De genit.* IV).

167 Con «parte propia», o sea, distintiva, parece Aecio aludir al sexo.

168 En los textos núms. 491-493 está supuesta la hipótesis sobre la esperma mencionada en la nota 166, y sólo se trata

494 (68 A 144) ARIST., *Gen. animal.* IX 4, 740a: Las venas se fijan al útero como raíces y de ellas toma su alimento el feto. Por esta razón, el ser vivo permanece en el útero y no, como dice Demócrito, para que sus partes se modelen a semejanza de las de la madre.

495 (68 A 144) CENSOR., 6, 1: [Lo primero que se forma en el niño] es, según Demócrito, el vientre y la cabeza, que son las partes que contienen más vacío.

496 (68 B 148) PLUT., *De amore prol.* 495E: «Lo primero que se forma en la matriz es el ombligo, como un punto de apoyo contra las sacudidas y los movimientos, cuerda y asidero para el fruto presente y futuro».

497 (68 A 145) ARIST., *Gen. animal.* II 4, 740a: No hablan acertadamente quienes, como Demócrito, sostienen que primero se conforma el exterior de los seres vivos y luego el interior [169].

ahora de la determinación del sexo del embrión. También en este aspecto Demócrito parece ser deudor de Alcmeón, para quien, según CENSORINO (6, 4: DK 24A14), «el sexo representa a aquel de los padres cuyo semen fue el mayor» (cf. textos núms. 491 y 493). Curiosamente, cuando el mismo Censorino se refiere a Demócrito (texto núm. 492), su explicación difiere de las de Aristóteles y Aecio, pues no hace referencia al semen preponderante, sino al que «llegó primero».

[169] Los testimonios difieren respecto del orden en que se van formando las distintas partes del embrión, y respecto del factor preponderante en esta configuración. Aristóteles atribuye a la madre el factor decisivo en la formación del embrión (texto núm. 494), aunque, a decir verdad, en los fragmentos de Demócrito no se encuentra apoyo alguno para esta afirmación. Censorino, en cambio, si bien alude a un elemento genuinamente democríteo como es el vacío (texto núm. 495), no demuestra de qué modo éste puede predominar en el vientre y en la cabeza. Plutarco (texto 496) contradice a Censorino y, al afirmar que también Demócrito ubicaba en primer lugar la formación del cordón umbilical, lo hace coincidir con Aristóteles, *Gen. anim.* 745 b 25, si bien este autor se opone explícitamente a las concepciones embriológicas de Demócrito (cf. textos núms. 494, 497 y 499).

498 (68 A 144) AECIO, V 16, 1: Según Demócrito y Epicuro, el embrión se nutre, en el interior de la madre, mediante la boca, por lo cual, al nacer, se dirige con la boca directamente al seno materno, pues hay ya en el interior de la madre ciertas tetillas y bocas por las que se alimenta.

499 (68 A 144) ARIST., *Gen. animal.* II 7, 746a: No están en lo cierto quienes afirman que el embrión se alimenta en el útero succionando algo carnoso [170].

500 (68 A 146) ARIST., *Gen. animal.* IV 4, 769b: Demócrito dice que los monstruos se producen cuando coinciden dos gérmenes, habiendo penetrado uno después de otro. También el segundo, al salir, llega hasta el útero, de tal modo que ambos se desarrollan juntos y confunden sus partes. Dice que, como los pájaros tienen copulaciones muy frecuentes, los huevos y los colores de éstos siempre se confunden.

501 (68 A 149) ARIST., *Gen. animal.* II 8, 747a: Demócrito dice que los poros del útero de las mulas están atrofiados, en razón de no haberse originado esta clase de seres vivos de animales de la misma especie.

502 (68 A 151) EL., *N. A.* XII 16: Dice Demócrito que el cerdo y el perro son multíparos a causa de que tienen varias matrices y varios lugares aptos para reci-

[170] La teoría de la existencia de pequeñas tetillas en el interior del útero (textos núms. 498 y 499), fue sostenida también por Diógenes de Apolonia, quien parece haber hablado de «cotiledones» (ARISTÓFANES, *Epit. hist. anim.* I 78: DK 64A25) (cf. GUTHRIE, II, pág. 468, n. 1). Aristóteles se opone a esta concepción (texto núm. 499) pues, como vimos en la nota precedente, atribuye la nutrición del feto al cordón umbilical.

bir la esperma. Ésta no los llena todos en una sola vez, sino que estos animales se acoplan dos o tres veces para que la esperma llene todas las cavidades destinadas a recibirla. Dice también que las mulas no pueden procrear porque no tienen una matriz semejante a la de los otros animales, sino que es de una forma diferente y no puede contener la esperma. La mula no es un producto natural, sino una invención y un engendro de la imaginación y astucia humanas o, como suele decirse, de un adúltero. «Me parece —dice— que cuando un asno forzó a una yegua y ésta quedó casualmente preñada, los hombres aprendieron esta estratagema, y luego transformaron este tipo de generación en una costumbre». Dice también que los asnos de Libia, que son grandes de tamaño, copulan con las yeguas, pero no con las que tienen crines, sino con las que están tonsuradas, pues si ellas tuviesen aún el adorno de las crines no aceptarían tal pareja, como dicen quienes entienden de estas uniones.

503 (68 A 151) [HIPÓCR.], *De nat. inf.* 31: Ésta es la explicación de por qué los gemelos nacen de un solo acoplamiento: el perro, el cerdo y todos los otros animales que necesitan una sola copulación, engendran dos o más seres vivos, y cada uno de ellos, en el útero, está en una cavidad propia, envuelto en una membrana, tal como los vemos cuando nacen, pues todos ven la luz, a más tardar, en el mismo día.

504 (68 A 152) EL., *N. A.* XII 17: Dice Demócrito que en las regiones meridionales los embriones abortan más fácilmente que en las septentrionales, lo cual es lógico, pues a causa del viento los cuerpos de las parturientas se aflojan y se separan. Así, al estar el cuerpo[171] blando e inadaptado, los fetos se mueven de acá

[171] El uso de la palabra *skēnos* para «cuerpo» consolidó en varios intérpretes la certeza de que el texto recoge indudable-

para allá y, al calentarse y deslizarse, abortan fácilmente. Pero cuando hay hielo y viento septentrional, el embrión se hace más compacto, casi no se mueve ni está como agitado por las olas, sino en un mar calmo y reposado; entonces se fortalece y se hace vigoroso, permaneciendo así todo el tiempo que la naturaleza fija para el parto. Es así como, según dice el Abderita, en el frío persiste; en el calor excesivo, se lo expulsa. Dice que necesariamente el exceso de calor dilata las venas y las arterias.

4) *Fisiología.*

505 (67 A 34) AECIO, V 25, 3: Leucipo dice que el sueño se produce en el cuerpo por el abandono de una cantidad de pequeñas partículas de calor vital, mayor que aquella que entra. El abandono excesivo es la causa de la muerte. Estas afecciones son propias del cuerpo, no del alma[172].

506 (68 A 136) TERTUL., *De anima* 43: Demócrito dice que el sueño es una carencia de espíritu[173].

507 (68 A 136), AECIO, V 2, 1: Demócrito dice que los sueños se producen por la activación de las imágenes.

508 (68 A 137) CIC., *De div.* II 58, 120: ¿Creemos que el ánimo del que duerme se mueve de por sí mien-

mente una tesis democrítea, pues la misma figura también en otros fragmentos considerados auténticos (entre ellos, 35, 57, 223).

[172] Acerca de este intercambio de partículas de «calor vital» o de «alma» (pues «el alma y el calor son lo mismo»: texto núm. 586), cf. nota 217.

[173] Tertuliano alude, sin duda, al «hálito vital» que, durante el sueño, parece haber abandonado al durmiente, tal como ocurre efectivamente en la muerte (cf. texto núm. 590).

tras sueña, o, como dice Demócrito, porque está accionado por una visión externa y adventicia?[174].

509 (68 A 147) ARIST., *Gen. animal.* V 8, 788b: Demócrito habló también de los dientes. Dice que los dientes caen porque aparecen en los seres vivos antes de tiempo, pues, según la naturaleza, tendrían que crecer en la edad adulta, como suele decirse. Esta aparición prematura se debe al hecho de mamar.

510 (68 B 120) EROT., pág. 90, 18: Llamó «venas» no sólo a las que reciben este nombre, sino también a las arterias. Y Demócrito llama también «pulsaciones de las venas» al movimiento de las arterias.

511 (68 A 159) SOR., *Gynaec.* III 17, pág. 105, 1: El flemón recibe este nombre porque es una inflamación y no, como dice Demócrito, porque se deba a una combustión[175].

5) *Fisiología animal*[176].

512 (68 A 148) ARIST., *Partes anim.* III 4, 665a: Ninguno de los animales sin sangre tiene vísceras. Parece que Demócrito no encontró una explicación adecuada para este asunto, si realmente creyó que los animales sin sangre tienen vísceras, aunque ellas son invisibles a causa de su pequeñez.

---

174 Acerca de la función de las imágenes en los sueños, mencionada en los textos núms. 507 y 508, cf. texto núm. 675.

175 En griego, los términos «flemón» (*phlegmónē*), «inflamación» (*phlégein*) y «combustión» (*phlégma*) pertenecen a la misma familia de palabras.

176 Entre las múltiples observaciones de Demócrito acerca de la fisiología de los animales más diversos, hemos recogido sólo las que consideramos más ilustrativas. Quizás originariamente todas estas apreciaciones estuvieron contenidas en su obra *Cuestiones sobre animales* (fr. 11h, texto núm. 277).

513 (68 A 150) ARIST., *Hist. animal.* I 39, 623a: Las arañas pueden emitir su tela apenas nacen, pero no del interior, como si fuese un excremento —como dice Demócrito— sino a partir del cuerpo, al modo de una corteza, o como hacen los animales que se desprenden de sus púas, como los erizos.

514 (68 A 153) EL., *N. A.* XII 18: Dice que ésta es la causa de la refloración de los cuernos en los ciervos: admite que su vientre es muy caliente, que las venas que atraviesan todo su cuerpo son muy permeables, que el hueso que contiene el cerebro es muy sutil, membranoso y poroso, y que las venas que salen de él y que llegan al extremo de la cabeza son cada vez más espesas. Este extremo de la cabeza, entonces, distribuye rápidamente el alimento y lo que tiene la mayor potencia reproductora. «Lo graso —como él dice— se distribuye desde adentro». La fuerza de nutrición, en cambio, llega a la cabeza a partir de las venas. Así nacen los cuernos, regados por una parte abundante del humor que, al fluir continuamente, hace salir el cuerno anterior. Este humor excedente, al salir del cuerpo, se condensa porque el aire lo hace compacto y córneo, mientras que la parte que quedó dentro continúa blanda. La primera se endurece a causa del frío externo; la otra permanece blanda a causa del calor interno. El crecimiento del nuevo cuerno expulsa hacia afuera, como algo extraño, al viejo, porque el humor, empujado desde adentro, quiere levantarlo y da origen así a dolores y palpitaciones, como si se viese obligado a nacer y a ir más allá. El humor que se condensó y se elevó no puede permanecer inmóvil; también él se endurece y es levantado por lo que está abajo. En general [los cuernos] son empujados hacia afuera por la fuerza de la presión interna, y algunos se quiebran por las ramas y se pierden cuando impiden

por la fuerza la veloz carrera del animal que avanza. Pero cuando unos caen, la naturaleza hace crecer los otros.

515 (68 A 154) EL., *N. A.* XII 19: Dice Demócrito que los cuernos de los bueyes castrados nacen torcidos, delgados y magros, mientras que los de los otros bueyes crecen gruesos en su base, rectos y son de menor longitud. Dice también que éstos tienen la frente más ancha que los otros, pues la gran cantidad de venas que éstos tienen hacen crecer los huesos. Este crecimiento más abundante de los cuernos ayuda también a agrandar esta parte [la frente] del animal: los bueyes castrados, en cambio, como tienen como base de los cuernos una pequeña zona frontal, tienen la frente más angosta.

516 (68 A 155) EL., *N. A.* XII 20: Los toros sin cuernos, al tener el hueso de la fontanela sin perforaciones (así lo llama Demócrito: quiere decir «poros») —con lo cual todo el hueso es impenetrable y no puede recibir el flujo de los humores— quedan inermes y privados de medios defensivos. También las venas que corresponden a este hueso están atrofiadas y crecen delicadas y débiles. Por esta razón, la nuca de los animales sin cuernos es necesariamente más seca, pues sus venas, al ser más sutiles, son también menos fuertes. Las hembras de la raza de los bueyes árabes, en cambio, tienen los cuernos bien desarrollados gracias al «gran flujo de humores», como dice Demócrito, lo cual significa que tienen el alimento apropiado para el buen crecimiento de los cuernos. También carecen de cuernos todos los que tienen demasiado duro el hueso destinado a recibir el humor y menos apto para recibir los jugos. En pocas palabras: el flujo es la causa del crecimiento de los cuernos, y lo produce la irrigación

de muchas venas gruesas que segregan todo el humor que contienen.

517 (68 A 155a) EL., *N. A.*, IX 64: Demócrito dice que los peces no se alimentan del agua salada, sino del agua dulce contenida en el mar.

518 (68 A 155b) TEOFR., fr. 171: Podría preguntarse respecto de ambos géneros [de peces], los que viven en lo seco y los que excavan [la tierra], si, al enviarlos al agua, vivirán, o si, por el contrario, buscarán el lugar propio, como si ésa fuera su naturaleza, similar a la de los que viven en mares y ríos. Éstos, excepto unos pocos, no experimentan cambio alguno. Pues aquellos que se entierran cuando su medio ambiente se ha secado, o los que quedan atrapados en los hielos, demuestran que su ámbito es el agua. Esto es más propio aún de los que excavan el terreno y de los que viven en lo seco; de los primeros, en forma simple; de los otros, en tanto son anfibios, como dice Demócrito. Esto ocurre también en otros casos, y algunos necesitan del aire, como ya se ha dicho.

519 (68 A 156) Esc. a HOM. T a *Il.* 11, 554: Como el león posee en sí mucho calor, teme al fuego. Por esta razón nunca cierra los ojos, ni cuando descansa, ni cuando nace, como dice Demócrito.

520 (68 A 156) EL., *N. A.* V 39: Dice Demócrito que el león es el único animal que nace con los ojos abiertos, como si en cierto modo ya estuviese colérico y saliera del parto para hacer algo valeroso.

521 (68 A 157) *Etym. Gen.*: La lechuza es el animal que tiene la vista más aguda entre los que pueden ver de noche. Demócrito narra que es el único animal[177],

---

[177] Esta afirmación sería contradictoria respecto de la formu-

entre los carnívoros que tienen garras, que nace con vista, porque tiene en los ojos mucho calor y elemento ígneo, el cual, al ser muy agudo y penetrante, divide y combina la visión. Por esa razón, gracias al elemento ígneo de los ojos, ve en la noche sin luna.

522 (68 A 158) CIC., *De div.* II 26, 57: Demócrito explica con argumentos convenientes por qué los gallos cantan antes de la salida del sol. Cuando el alimento ya ha sido expulsado del pecho, repartido a todo el cuerpo y bien asimilado, [el gallo] eleva su canto, porque se cansó de descansar.

6) *Botánica.*

523 (68 A 162) TEOFR., *De caus. plant.* II 11, 7: No parece que Demócrito tuviese razón cuando afirma que es la misma la causa, necesariamente, de que las plantas rectas sean de vida más breve y más precoces que las de [tallo] torcido (pues a las primeras les llega rápidamente el alimento, del cual derivan las ramas y los frutos, mientras que a las segundas les llega lentamente, a causa de que la parte que está fuera de la tierra no ofrece un fácil pasaje al alimento, y lo aprovecha la raíz; estas plantas, en efecto, tienen raíces grandes y espesas). (8) Dice que las raíces de las plantas rectas son débiles, de lo cual derivan las dos razones de su destrucción: en primer lugar, el calor y el frío llegan rápidamente desde arriba hacia la raíz en virtud de la rectitud de los poros [del tallo], y ellas, que son débiles, no lo soportan. En general, la mayor parte de estas plantas comienza a envejecer desde abajo, a causa de la debilidad de las raíces. En segundo lugar, la parte que emerge de la tierra, cuando se curva por la acción de los vientos debido a su ligereza,

lada en los textos núms. 519 y 520, que otorga sólo al león la característica de nacer con los ojos abiertos.

mueve las raíces, pero cuando esto ocurre, las raíces se rompen y quedan mutiladas, produciéndose así la destrucción total del árbol. Esto es lo que dice respecto de estas cosas.

b) *Matemáticas*[178].

524 (68 B 155) PLUT., *De commun. not.* 1098E: Si se seccionase un cono por un plano paralelo a su base, ¿qué habría que pensar de las superficies de las secciones: que ellas son iguales, o que son desiguales? Si fuesen desiguales, harían que el cono fuese irregular, presentando muchas incisiones escalonadas y ásperas; pero si fuesen iguales, también lo serán las secciones, y el cono parecerá tener las propiedades del cilindro, es decir, estará constituido por círculos iguales y no desiguales, lo cual es absurdo.

525 ARQUÍM., *Mét.* I: Acerca del cono y de la pirámide, ⟨si bien⟩ Eudoxo fue el primero que encontró la demostración de que el cono es la tercera parte del cilindro, y de que la pirámide [es la tercera parte] del prisma, siempre que tengan igual base y altura, habría que adjudicar una parte no pequeña a Demócrito, que fue el primero en formular el enunciado respecto de la mencionada figura, aunque sin demostrarlo[179].

178 El interés demostrado por Demócrito por las matemáticas surge con toda claridad de los títulos de sus obras: «Sobre el conocimiento diferencial o sobre la tangencia del círculo y la esfera», «Sobre geometría», «Cuestiones geométricas», «Números», «Sobre las líneas inconmensurables y los sólidos», «Proyecciones». A pesar de estos numerosos testimonios, sólo ha llegado hasta nosotros un texto que recoge problemas matemáticos: es el que transcribimos a continuación.

179 Mucho se ha escrito acerca de la posible relación entre el enunciado del teorema citado por Arquímedes y el texto de Demócrito que nos ha llegado como fr. 155. Lo más pro-

bable es que el fragmento se refiera a las condiciones generales que posibilitarán la demostración del teorema.

B. L. VAN DER WAERDEN trata de conciliar el teorema y el fragmento de la siguiente manera: «Que dos pirámides o conos con igual base y altura son de igual volumen, uno puede comprobarlo, según Cavalieri, en cuanto divide a ambos por medio de planos paralelos a la base en discos muy delgados, que pueden ser considerados aproximadamente como prismas o cilindros. Es posible que Demócrito haya formulado una reflexión similar» (*Erwachende Wissenschaft* [trad. alem. de HELGA HABICHT], Basel-Stuttgart, 1956, pág. 228). No obstante, lo cierto es que en el razonamiento recogido por Plutarco no se da tal descubrimiento, sino que el mismo tiene la forma de una paradoja. Precisamente por ello hay varios autores que se niegan a admitir que Demócrito exponga una teoría propia en el fr. 155. Para A. WASSERSTEIN, por ejemplo, mediante esta *reductio ad absurdum*, Demócrito pretende demostrar que no hay correlación entre las magnitudes atómicas en matemáticas y las unidades atómicas en física (reseña de S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, *JHS* (1963), 189). Cherniss, por su parte, observa que «dado que es desconocido el camino por el cual llegó al teorema, es posible que el teorema y el dilema tengan contextos íntegramente diferentes, y puede haber planteado el último como un obstáculo para Protágoras en su polémica contra él» (PLUT., *De commun. not.*, 39, pág. 1079F [trad. H. CHERNISS], Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts, 1976, pág. 820). Sin llegar a posiciones tan extremas, podemos rescatar el sentido aporético del fragmento. Si nos remitimos al mismo, se podría sostener que quizá esta paradoja sea uno de los pasos previos a la demostración del teorema, con lo cual se trataría de una «aporía propedéutica», como la llama S. LURIA, «Protagoras und Demokrit als Mathematiker», *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de l'URSS*, 1928, comunicación del 7-12-1927, página 50, o, directamente, como observara MONDOLFO, que éste sería su acceso metodológico al problema: dada la alternativa, «menester era, por consiguiente, recurrir a una solución que diese, sin duda, una diferencia entre una y otra sección sucesiva, pero tal diferencia debía hacerse imperceptible, es decir, inferior a cualquier diferencia capaz de constituir escabrosidad o escala» (*Infinito*, pág. 248). Demócrito se habría planteado así el problema de lo infinitesimal, pues estas secciones del cono deben poseer un espesor que, si

c) *Astronomía.*

1) *Naturaleza y orden de los astros.*

526 (68 A 85) AECIO, II 13, 4: Afirma Demócrito que [los astros] son piedras [180].

527 (67 A 1) D. L., IX 33: La órbita del sol es la más externa; la de la luna, la más próxima; las restantes son intermedias.

528 (68 A 86) AECIO, II 15, 3: [Acerca del orden de los astros] afirma Demócrito que en primer término [181] están las estrellas fijas, después de ellas los planetas, entre los cuales se cuentan el sol, la estrella matutina [182], la luna.

529 (68 A 40) HIPÓL., I 13, 4: En nuestro mundo, la tierra se generó antes que los astros. La luna se halla en la parte más baja, después está el sol y luego las estrellas fijas. Tampoco los planetas se encuentran todos a la misma altura [183].

---

bien ha de ser ínfimo e imperceptible, debe distinguir a una sección de la otra. Esta solución habría anticipado el «método de los indivisibles de Cavalieri (MONDOLFO, *Infinito*, pág. 284, n. 14). Señalemos por último que Demócrito se vio llevado a buscar esta solución ante la oposición irreductible entre los dos miembros de la disyuntiva, por lo cual nos parece infundada la sospecha de GUTHRIE de que sólo la segunda posibilidad es rechazada por absurda (GUTHRIE, II, pág. 488). FURLEY, sin mencionarlo, comparte este punto de vista de GUTHRIE (*Two Studies*, pág. 100).

180 Se entiende: piedras que después se hacen incandescentes. Cf. texto núm. 544, donde se afirma que el sol es una piedra inflamada. Idéntica concepción hallamos en Anaxágoras (textos núms. 738 y 739, vol. II). Cf. también texto núm. 543.

181 «En primer término» significa en lo más alto del cielo.

182 La estrella matutina es Venus, ya identificada con la estrella vespertina por Parménides (texto núm. 998, vol. I).

183 La ordenación de los cuerpos celestes presentada por Demócrito difiere de la que señala Leucipo (texto núm. 527).

530 (59 A 78) AECIO, II 16, 1: Anaxágoras, Demócrito y Cleantes afirman que todos los astros se mueven de oriente a poniente.

531 (68 A 92) SÉN. fil., *C. N.* VII 3, 2: También Demócrito, el más perspicaz de todos los pensadores antiguos, sospechó que había más planetas de los que vemos, pero no determinó ni su número ni su nombre, porque aún no se conocían entonces los cursos de los cinco planetas.

532 (67 B 1) AQ. TAC., 1, 13: Ni Anaxágoras, ni Demócrito en su *Gran cosmología* opinan que los astros son seres vivientes.

2) *La tierra.*

533 (67 A 26) AECIO, III 10, 4: Leucipo [dice que la tierra tiene] la forma de un tambor[184].

Demócrito señala las distancias de los cuerpos celestes respecto de la tierra, ubicando a la luna más próxima a la tierra y después de ella a los demás planetas —entre los cuales menciona explícitamente a Venus— y, finalmente, en la órbita más externa del cielo, las estrellas fijas. Al decir que los planetas no se hallan a la misma altura, Demócrito parece haber distinguido sus distintas órbitas. Leucipo, en cambio, no distingue entre planetas y estrellas fijas ni atribuye distintas órbitas a los planetas, ubicándolos entre el sol (que ocupa la órbita exterior) y la luna. BAILEY, pág. 98, y GUTHRIE, II, pág. 420, suponen que la posición que Leucipo asigna al sol se debe a la suposición de que éste, por ser el cuerpo más cálido y brillante, debe estar donde la velocidad de la revolución es mayor. La disposición adoptada por Anaximandro (texto núm. 165 y nota 78 a Anaximandro, vol. I) es más similar a la de Leucipo que a la de Demócrito.

184 En este aspecto, al igual que en los lineamientos generales de su cosmogonía, Leucipo parece inspirarse en Anaximandro (cf. texto núm. 159, vol. I). Este retorno a «nociones anticuadas» obedecería, según BAILEY, pág. 100, al deseo de Leucipo de convertirse en un «mediador entre sus predecesores».

534 (68 A 94) AECIO, III 10, 5: Demócrito sostiene que la tierra es discoidal en el sentido de la latitud, pero cóncava en el medio.

535 (59 A 87) EXC. ASTRON., cod. Vat. 381: ...Que la tierra no es cóncava, como supone Demócrito, ni plana, como lo pretende Anaxágoras.

536 (68 A 94) EUST., *Esc. a Hom., Il.* VI 446, 690: Demócrito dice que la tierra es oblonga.

537 (68 B 15) AGATÉM., I 1, 2: Damastes de Sigeo escribió una *Descripción de la tierra,* transcribiendo en gran parte a Hecateo. Más tarde, Demócrito, Eudoxo y algunos otros confeccionaron cartas geográficas e hicieron descripciones de la tierra. (2) Los antiguos, entonces, escribieron que la tierra era redonda, que en su centro se halla Grecia y en el centro de ésta, Delfos: Delfos es el ombligo de la tierra. Pero Demócrito, hombre de importante doctrina, fue el primero en advertir que la tierra es oblonga y que su longitud es una vez y media mayor que su ancho[185].

538 (68 A 95) AECIO, III 13, 4: Según Demócrito, la tierra, en un comienzo, se balanceaba, debido a su pequeñez y liviandad; pero, con el correr del tiempo se fue condensando y haciéndose más pesada, y por ello se detuvo.

539 (67 A 27) AECIO, III 12, 1: Leucipo dice que la tierra está inclinada hacia la parte meridional a causa

185 La concepción de la tierra discoidal, es decir, como una esfera aplanada, es compartida con Diógenes de Apolonia. Otros testimonios señalan que para Demócrito la tierra es oblonga. En este aspecto Demócrito parece diferir de Leucipo, para quien la tierra es plana y con forma de tambor. Idéntica concepción en Anaxágoras (textos núms. 725-727 y nota 65 a Anaxágoras, vol. II).

de la mayor rarefacción que se da en esa zona, porque las regiones septentrionales están condensadas debido al congelamiento producido por el frío, mientras que las antípodas son cálidas.

540 (68 A 96) AECIO, III 12, 2: Dice Demócrito que la tierra, al crecer, se fue inclinando hacia la parte meridional de la atmósfera que la circunda, en razón de la menor densidad de ésta. Las partes septentrionales no están mezcladas, mientras que las meridionales, por el contrario, sí lo están. Es por eso por lo que la tierra, por su propio peso, está inclinada hacia estas últimas, que son muy favorables para el desarrollo de los frutos y de la vegetación.

541 (28 A 44) AECIO, III 15, 7: Parménides y Demócrito afirman que la tierra, por ser equidistante de todas las partes ⟨del universo⟩, permanece en equilibrio, puesto que no puede haber razón para que se incline hacia una parte más que hacia otra. Es por eso por lo que ella sólo puede ser agitada ⟨por los terremotos⟩, pero no se mueve[186].

[186] Para la inclinación de la tierra hacia el Sur en Leucipo, cf. texto núm. 539. La inclinación de la tierra se explica por la menor densidad de la atmósfera circundante en la región meridional: el calor de la región meridional hace al aire más tenue, mientras que el frío y el hielo del norte lo hace más denso y, en consecuencia, más apto para sostener a la tierra. Hay leves diferencias de expresión en Leucipo y Demócrito, pero sustancialmente dicen lo mismo. La tierra no es perpendicular al eje de la esfera terrestre, lo cual permite explicar que las constelaciones australes sean diferentes de las septentrionales.

Aecio (texto núm. 541) atribuye erróneamente a Demócrito la afirmación de la estabilidad e inmovilidad de la tierra, explicadas por su equidistancia de todos los puntos del universo.

542 (59 A 88) SIMPL., *Del cielo* 511, 13: La mayoría dice que la tierra está situada en el centro, como Empédocles, Anaxímenes, Anaxágoras, Demócrito y Platón.

3) *El sol y la luna.*

543 (67 A 1) D. L., IX 33: Todos los astros se inflaman en virtud de la velocidad de su movimiento, y el sol es encendido por los demás. A la luna, en cambio, le llega muy poco fuego. El sol y la luna se eclipsan[187]... Los eclipses de sol son raros, y los de luna, frecuentes, en razón de la desigualdad de las órbitas.

544 (68 A 87) AECIO, II 20, 7: Afirma Demócrito que [el sol] es una masa de hierro incandescente o una piedra inflamada.

545 (68 A 87) CIC., *De fin.* I 6, 20: Demócrito sostiene que el sol es grande.

546 (68 B 25) EUST., *Esc. a Hom., Od.* XII 62, página 1713: Otros piensan que el sol es Zeus... y que la ambrosía son los vapores de los que el sol se nutre, como opina también Demócrito[188].

547 (68 A 90) AECIO, II 25, 9: Según Demócrito [la luna parece semejante a la tierra] en razón de la sombra que proyectan sus partes elevadas, ya que ella posee depresiones y valles.

548 (59 A 77) AECIO, II 25, 9: Anaxágoras y Demócrito sostienen que la luna es un cuerpo sólido inflamado, que presenta llanuras, montañas y valles.

549 (68 A 1) D. L., IX 44: Tanto el sol como la luna están compuestos por tales masas [átomos] lisas y esféricas, al igual que el alma.

[187] Acerca de la explicación de los eclipses, cf. texto número 553.

[188] El fuego del sol y de los astros en general es alimentado por los vapores que se elevan desde la tierra.

550 (68 A 39) PS.-PLUT., 7: [Demócrito] explica la generación del sol y de la luna diciendo que ambos gozaban de un movimiento propio cuando no tenían aún naturaleza cálida ni, en general, luminosa, y poseían, por el contrario, una naturaleza semejante a la de la tierra. Ambos, en efecto, surgieron, en un primer momento, debido a una particular disposición del mundo, y sólo más tarde, cuando el círculo que rodea al sol alcanzó mayor tamaño, se instaló en ellos el fuego.

551 (68 A 88) LUCR., V 621-636: Parece posible, en efecto, que ocurra tal como Demócrito con su venerable sabiduría lo supone: cuanto más próximos a la tierra están los astros, menos rápidamente pueden ser llevados por el torbellino circular del cielo; pues éste se debilita y disminuye su impetuosa violencia a medida que desciende; y es por eso por lo que el sol, dejado paulatinamente atrás, queda con las constelaciones que lo siguen: él se halla, en efecto, muy por debajo de las rápidas constelaciones. La luna, por su parte, queda mucho más atrás; puesto que su curso es más bajo, más alejado del cielo y próximo a la tierra, tanto menos puede alcanzar la velocidad de las constelaciones. Cuanto más débil es el torbellino que la lleva, dado que ella se halla por debajo del sol, tanto más todas las constelaciones que la rodean la alcanzan y la sobrepasan. Por eso parece regresar periódicamente hacia las constelaciones y adelantarse a ellas, porque son las constelaciones las que regresan a ella [189].

[189] La velocidad del movimiento de los astros decrece en razón de su proximidad a la tierra. La luna se halla más cerca de la tierra que el sol y, en consecuencia, se mueve más lentamente que éste; el sol, a su vez, se mueve más lentamente que las estrellas fijas. Que un cuerpo se mueva con mayor velocidad cuanto más alejado está de la tierra se debe posiblemente al hecho de que, a mayor distancia, es menos afectado por el movimiento de torbellino. Si se añade a esto el orden asignado a los cuerpos celestes, se entiende que las estrellas aventajen al sol y éste a la luna, lo cual produce en nosotros la ilusión de que el sol y la luna se mueven en dirección inversa a diferentes velocidades y las estrellas fijas permanecen inmóviles.

552 (68 A 89) AECIO, II 23, 7: Afirma Demócrito que [los solsticios] se producen debido al movimiento de revolución del sol [190].

553 (68 A 89a) PLUT., *De fac. orb. lun.* 929c: Pero cuando la luna —dice Demócrito— se halla precisamente frente a la fuente de luz, sostiene y recibe la luz solar; en consecuencia, sería natural que, al aparecer la luna, el sol se transparentase también a través de ella [191].

554 (68 B 161) ESC. a APOL. ROD., III 533: Antiguamente los magos creían poder hacer descender la luna y el sol. Es por eso por lo que aun en tiempos de Demócrito muchos llamaban «descendimientos» a los eclipses.

4) *La vía láctea.*

555 (59 A 80) ARIST., *Meteor.* I 8, 345a: Los partidarios de Anaxágoras y de Demócrito dicen que la vía

[190] Anaxágoras ofrece una explicación diferente de los solsticios (cf. texto núm. 744, vol. II).

[191] El pasaje es oscuro, pero, al menos, señala que para Demócrito la luna no posee luz propia y la recibe del sol. Esto parece haber sido un descubrimiento de Anaxágoras (textos núms. 755-759 y nota 74 a Anaxágoras, vol. II), que Leucipo no conoció o no aceptó, tal como parece desprenderse del texto núm. 543, donde se dice que la luna recibe «poco fuego», pero que ella, al igual que todos los astros, se inflama por la velocidad de su movimiento.

Contra BAILEY, pág. 151, GUTHRIE, II, pág. 421, cree que la última frase no corresponde a Demócrito, puesto que la afirmación de que el sol se transparenta a través de la luna no se concilia con la idea de la luna semejante a la tierra, con valles y montañas (textos núms. 547 y 548).

láctea es la luz de algunos astros. Cuando el sol pasa por debajo de la tierra, algunos astros, en efecto, no son visibles. En consecuencia, la luz de aquellos astros abarcados por el sol no se manifiesta, puesto que los rayos del sol se lo impiden. Por el contrario, la luz propia de aquellos astros que, debido a la intercepción de la tierra no reciben la luz solar, es, según dicen, lo que constituye la vía láctea.

556 (68 A 91) ALEJ., *Meteor.* 37, 23: Anaxágoras y Demócrito dicen que la vía láctea es la luz de algunos astros. En efecto, cuando el sol pasa, de noche, bajo la tierra, aquellos astros a los que ilumina y que están por encima de la tierra, no pueden mostrar su luz propia, porque los rayos del sol se lo impiden; aquellos, por el contrario, que son interceptados por la sombra de la tierra que los deja en la oscuridad y que, por ello, no reciben la luz solar, emiten su propia luz, y esto es la vía láctea.

557 (68 A 91) AECIO, III 1, 6: Según Demócrito, la vía láctea es el resultado de la concurrencia de los rayos luminosos de muchos astros pequeños y que están en continuidad, que se iluminan recíprocamente debido a su compacta agrupación.

558 (68 A 91) AQ. TAC., 24: Otros dicen que la vía láctea está constituida por astros pequeñísimos y estrechamente agrupados, que parecen constituir una unidad a causa de la distancia que media entre el sol y la tierra, como si algo hubiese sido salpicado con sales muy finas y abundantes [192].

[192] Los doxógrafos atribuyen a Anaxágoras la misma concepción sobre la vía láctea (textos núms. 760, 761, 764 y 765 y nota 76 a Anaxágoras, vol. II). Ella está formada por muchas estrellas pequeñas y unidas. Demócrito admite que las otras estrellas tienen luz propia, aunque nosotros sólo vemos la luz del sol reflejada en ellas. Las estrellas de la vía láctea, en cambio, brillan con su luz propia por hallarse a la sombra de la tierra.

5) *Los cometas.*

559 (59 A 81) ARIST., *Meteor.* I 6, 342b: Anaxágoras y Demócrito dicen que los cometas son una aparición simultánea de planetas, cuando, debido a su proximidad, parecen hallarse en recíproco contacto.

560 (59 A 81) AECIO, III 2, 2: Anaxágoras y Demócrito [dicen que los cometas] son una conjunción de dos o más astros por concurrencia de sus rayos luminosos.

561 (68 A 92) ALEJ., *Meteor.* 26, 11: En lo que se refiere a los cometas, Anaxágoras y Demócrito dicen que el astro llamado cometa es una aparición simultánea de planetas. Éstos son Saturno, Júpiter, Venus, Marte y Mercurio. Cuando se hallan muy próximos entre sí, producen la impresión de que están efectivamente en recíproco contacto y que son un único astro, que recibe el nombre de cometa. Utiliza la expresión «aparición simultánea» para designar la ilusión de unidad producida por la reunión de todos los planetas.

6) *Calendario astronómico.*

562 (68 B 12) CENSOR., 18, 8: Según Demócrito, el gran año consta de ochenta y dos años comunes con meses intercalares en número de veintiocho [193].

563 (68 B 14) 1. VITRUV., IX 6, 3: En lo que toca a los fenómenos naturales, Tales de Mileto, Anaxágoras de Clazómenas, Pitágoras de Samos, Jenófanes de Colo-

[193] En un período de ochenta y dos años deben añadirse veintiocho meses para emparejar el año lunar con el año solar. Esos meses suplementarios (que no se agregaban de una sola vez sino que se intercalaban a razón de uno por cada tres años) son los llamados «meses intercalares».

fón y Demócrito de Abdera dejaron sus explicaciones sobre la manera en que tales fenómenos son gobernados por la naturaleza de las cosas y sobre el modo en que producen sus efectos. Siguiendo sus descubrimientos, Eudoxo, Euctemón, Calipo, Metón, Filipo, Hiparco, Arato y otros, con la astrología y con el estudio de las tablas astronómicas, determinaron la salida y la puesta de los astros y los indicios de fenómenos atmosféricos y transmitieron sus explicaciones a la posteridad. IX 5, 4: He expuesto las figuras en que los astros están agrupados en el cielo por la naturaleza y diseñados por una mente divina, siguiendo las opiniones del físico Demócrito, pero sólo de aquellos cuya salida y puesta podemos observar y advertir con nuestros ojos [194].

---

194 Tal como señala Diels, es difícil establecer la autenticidad de estos fragmentos, que quizá pertenezcan a Bolo Demócrito, quien es autor de un calendario agrícola y se dedicó, además, a estudios astronómicos. Sin embargo, en su recopilación DK los incluyen entre los fragmentos auténticos, como 68 B 14.

Parápegma es un calendario solar de mármol o bronce, indicador de los días del año solar según el zodíaco y con los tradicionales indicios meteorológicos. Junto a los días presentaba aberturas en las que podían encastrarse los días del mes civil. Indica además Diels que el *parápegma* de Metón y Euctemón (27 de junio de 423 a. C.) da una idea bastante precisa de la organización del presunto *parápegma* democríteo. Metón y Euctemón realizaron en Atenas, en 423, las primeras observaciones precisas sobre los solsticios, introduciendo un nuevo ciclo, llamado «ciclo metónico», período de diecinueve años solares, equivalente a doscientos treinta y cinco meses lunares, lo cual da por resultado un año de aproximadamente $365\,^{5}/_{19}$ días. Las observaciones realizadas por Metón y Euctemón nos han llegado por un papiro llamado «El arte de Eudoxo», actualmente en el Museo del Louvre, que es probablemente un cuaderno de apuntes de un estudiante de Alejandría cuya madurez puede situarse alrededor de 193-190 a. C.

2. Eudoxo, *Ars. astron.* col. 22, 21: Para Eudoxo y Demócrito el solsticio de invierno cae en el mes Atur [195], a veces el 19 y a veces el 20. — 23, 3: Del equinoccio de otoño al solsticio de invierno hay, según Eudoxo, noventa y dos días; según Demócrito, noventa y uno... Del solsticio de invierno al equinoccio de primavera hay, según Eudoxo y Demócrito noventa y un días y según Euctemón, noventa y dos.

3. Ps. Gem., *Isag.*, pág. 218, 14: (Escorpio). Al cuarto día [196], según Demócrito, las Pléyades se ponen con el alba: suelen soplar vientos invernales, hace frío y cae también escarcha; los árboles empiezan a perder por completo sus hojas.

Pág. 220, 5: (Sagitario). En el decimotercer día, según Demócrito, sale la Lira cuando asoma el sol; y el aire se vuelve casi siempre tormentoso.

Pág. 229, 9: Al decimosexto día sale el Águila con el sol; y suele dar indicios con el trueno, el relámpago y con el agua, o con el viento, o con ambos, casi siempre.

Pág. 224, 5: (Capricornio). Al duodécimo día, según Demócrito, casi siempre sopla el viento Noto [197].

Pág. 224, 22: (Acuario). Al tercer día, según Euctemón, será tiempo lluvioso. Según Demócrito, nefasto, tempestad.

Pág. 226, 4: En el decimosexto día comienza a soplar el Zéfiro [198] y continúa. Esto, en el día cuarenta y tres del equinoccio.

---

195 Atur: mes egipcio que corresponde al Pianepsion ateniense, es decir, octubre.

196 «Al cuarto día» significa al cuarto de los treinta días que el sol está en la constelación de Escorpio. Lo mismo se entiende para las restantes constelaciones.

197 Noto: viento del sur, es decir, de la lluvia.

198 Zéfiro: viento del oeste, violento y lluvioso.

Pág. 226, 15: (Piscis). En el cuarto día, según Demócrito, comienzan los días variados, llamados alciónicos [199].

Pág. 226, 23: Al decimocuarto día, según Demócrito, soplan vientos fríos, llamados vientos de los pájaros [200], con toda intensidad durante nueve días.

Pág. 228, 23: (Aries). Según Demócrito, las Pléyades se ocultan junto con el sol que sale y permanecen invisibles durante cuarenta noches.

Pág. 232, 16: (Géminis). Al décimo día, según Demócrito, llueve.

Pág. 232, 21: Al día veintinueve, según Demócrito, comienza a salir Orión, y suele dar indicios del tiempo que vendrá después.

4. PLINIO, *Hist. Nat.* XVIII 231: Según Demócrito, el invierno será tal como lo preanuncian el día del solsticio de invierno y los tres días vecinos; e, igualmente, el verano será según sea el solsticio de verano. (312) También concuerdan, lo cual es raro, Filipo... Demócrito y Eudoxo al decir que la Cabra surge el 28 de setiembre a la mañana y los Cabritos el 29.

5. ESC. a APOL. ROD., II 1098: (A los versos: «Zeus hace soplar el impetuoso viento Bóreas [201], dando indicios con la lluvia del lluvioso camino de Arturo»). Dice esto porque al salir Arturo se desencadenan copiosas lluvias, como dice Demócrito en su obra *Sobre la astronomía*, y Arato.

---

199 Días alciónicos: período de calma sobre el mar, siete días antes y siete después del solsticio de invierno, durante los cuales los alciones hacen sus nidos.

200 Viento de los pájaros (*ornithía*): viento del norte que trae los pájaros de paso.

201 Bóreas: viento del norte o del noroeste.

6. CLODIO, *Calend.*, en J. LIDO, *De ost.*, pág. 157, 18: Y esto es lo que dice textualmente Clodio, tomándolo de los libros sagrados de los etruscos; y no sólo él, sino también Eudoxo, en buena parte, Demócrito antes de ellos, el romano Varrón, etc.

7. TOLOM., *Pháseis*, en J. LIDO, *De ost.*, apénd., 275, 1: Y de esto he transcrito las predicciones meteorológicas y lo he ordenado según los egipcios y Dositeo... y Demócrito. Los egipcios hicieron sus observaciones en nuestras tierras... Demócrito, en Macedonia y Tracia. Por eso las predicciones de los egipcios pueden adaptarse más a las regiones que se hallan alrededor de este paralelo... mientras que las de Demócrito... a las regiones de aquel paralelo donde el día más largo es de quince horas equinocciales.

Pág. 213, 19: Thoth 17 [14 de setiembre]... Según Demócrito de Abdera, da indicios de la estación y desaparece la golondrina.

Pág. 215, 18: Thoth 29 [26 de setiembre]. Según Demócrito, fuerte lluvia y variabilidad de vientos.

Pág. 217, 12: Phaophi 8 [5 de octubre]. Según Demócrito, comienzo del mal tiempo; época de sembrar.

Pág. 220, 13: Atur 2 [29 de octubre]. Según Demócrito, frío y escarcha.

Pág. 223, 14: Atur 17 [13 de noviembre]. Según Demócrito, tormenta en tierra y en mar.

Pág. 227, 5: Choiak 1 [27 de noviembre]. Según Demócrito, el cielo perturbado, y el mar como de costumbre.

Pág. 229, 10: Choiak 9 [5 de diciembre]. Según Demócrito, tormenta.

Pág. 230, 11: Choiak 14 [10 de diciembre]. Según Demócrito, truenos, relámpagos, lluvias, vientos.

Pág. 233, 8: Tybi 1 [27 de diciembre]. Según Demócrito, gran tormenta.

Pág. 233, 15: Tybi 3 [29 de diciembre]. Según Demócrito, indicios.

Pág. 234, 17: Tybi 9 [4 de enero]. Según Demócrito, generalmente viento Noto.

Pág. 237, 17: Tybi 25 [20 de enero]. Según Demócrito, llueve.

Pág. 238, 6: Tybi 29 [24 de enero]. Según Demócrito, gran tormenta.

Pág. 240, 12: Mechir 12 [6 de febrero]. Según Demócrito, comienza a soplar el Zéfiro.

Pág. 241, 6: Mechir 14 [8 de febrero]. Según Demócrito, sopla el Zéfiro.

Pág. 234, 5: Mechir 30 [24 de febrero]. Según Demócrito, días variados, llamados alciónicos.

Pág. 245, 1: Phamenoth 11 [7 de marzo]. Según Demócrito, vientos fríos; vientos de los pájaros, durante nueve días.

Pág. 246, 16: Phamenoth 22 [18 de marzo]. Según Demócrito, día de indicios, viento frío.

Pág. 247, 18: Pharmuthi 1 [27 de marzo]. Según Demócrito, día de indicios.

Pág. 252, 2: Pharmuthi 29 [24 de abril]. Según Demócrito, día de indicios.

Pág. 258, 10: Payni 3 [28 de mayo]. Según Demócrito, tiempo lluvioso.

Pág. 259, 9: Payni 9 [3 de junio]. Según Demócrito, nuevamente lluvia.

Pág. 262, 19: Payni 28 [22 de junio]. Según Demócrito, día de indicios.

Pág. 263, 18: Epiphi 4 [28 de junio]. Según Demócrito, Zéfiro y lluvia matutina; luego vientos Bóreas precursores, durante siete días.

Pág. 267, 4: Epiphi 22 [16 de julio]. Según Demócrito, lluvia, vientos impetuosos.

Pág. 268, 21: Mesori 2 [26 de julio]. Según Demócrito e Hiparco, viento Noto y calor ardiente.

Pág. 271, 22: Mesori 26 [19 de agosto]. Según Demócrito, día de indicios, con lluvia y vientos.

8. J. Lido, *De mens.* IV 16ss.:

Pág. 78, 15: [15 de enero]. Demócrito dice que hay viento lluvioso, seguido de lluvia.

Pág. 79, 5: [18 de enero]. Demócrito dice que se pone el Delfín y que casi siempre hay cambio de tiempo.

Pág. 79, 16: [23 de enero]. Demócrito dice que sopla el viento lluvioso.

Pág. 109, 3: [17 de marzo]. Dice Demócrito que en el día de las Bacanales se pone Piscis.

Pág. 159, 16: [2 de setiembre]. En este día dice Demócrito que se produce una inversión de los vientos y prevalencia de humedad.

Pág. 163, 10: [6 de octubre]. Dice Demócrito que surgen los Cabritos y sopla con fuerza el viento del norte.

Pág. 169, 3: [25 de noviembre]. Dice Demócrito que el sol llega a estar en Sagitario.

d) *Meteorología.*

1) *Vientos.*

564 (68 A 93a) Sén. fil., *C. N.* V 2: Dice Demócrito que, cuando en una pequeña porción de vacío hay una multitud de corpúsculos, a los que llama átomos, se forma el viento, y que, por el contrario, el aire permanece tranquilo y plácido cuando hay pocos corpúsculos en una gran porción de vacío. En efecto, en una plaza o en una calle, cuando hay poca gente, se puede caminar sin tumultos, mientras que cuando una multitud circula por un pasaje estrecho, las personas se entrechocan y se originan querellas. Del mismo modo, cuando en el espacio que nos circunda muchos

son los cuerpos que ocupan un lugar exiguo, forzosamente ellos se encuentran, se empujan, se rechazan y se comprimen; surge así el viento cuando los corpúsculos en mutuo conflicto se precipitan juntos y se inclinan en una misma dirección, después de haber estado fluctuando por el aire, indecisos. Por el contrario, cuando en una gran amplitud son pocos los cuerpos que se agitan, ellos no pueden chocar ni empujarse.

565 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 54: ...Decir, tal como [Demócrito], que el sol, al empujar y golpear al aire, lo condensa, es absurdo.

2) *Trueno, relámpago, rayo, ciclón.*

566 (67 A 25) AECIO, III 3, 10: Leucipo afirma que el trueno se produce debido a la caída violenta del fuego encerrado en las nubes más densas.

567 (68 A 93) AECIO, III 2, 11: Según Demócrito, el trueno resulta de una combinación anómala ⟨de átomos⟩, que obliga a la nube que la contiene a desplazarse hacia abajo. El relámpago, por su parte, es una colisión de nubes, como resultado de la cual las partículas generadoras del fuego que se reúnen en un mismo lugar, se filtran a través de los intersticios vacíos, debido a sus mutuas fricciones. El rayo se produce cuando el movimiento es forzado por las partículas productoras del fuego que son más puras, más sutiles, más regulares y, como él mismo lo dice, «compactamente agrupadas». El ciclón se produce cuando complejos de fuego con más vacío en su interior están contenidos en espacios con mucho vacío y encerrados en un tipo especial de membrana que los circunda y, produciendo, entonces, cuerpos, por esa mezcla de varios ⟨elementos⟩, toman impulso hacia la profundidad [202].

[202] La explicación del trueno es lo único que nos ha llegado

568 (68 B 152) PLUT., *Quaest. conviv.* IV 665F: El fuego que constituye el rayo es admirable por su exactitud y su sutileza, precisamente porque trae su origen de una sustancia pura y sacra y posee una velocidad tal que puede expulsar y purificar cualquier ⟨sustancia⟩ húmeda o terrosa que esté mezclada con él.

3) *Terremotos.*

569 (68 A 7) ARIST., *Meteor.* II 7, 365a: Anaxágoras de Clazómena y previamente Anaxímenes de Mileto trataron [sobre el terremoto] y, con posterioridad a ellos, también Demócrito de Abdera.

570 (68 A 97) ARIST., *Meteor.* II 7, 365b: Dice Demócrito que la tierra se mueve cuando está llena de agua y recibe otra gran cantidad de agua en forma de lluvia. Cuando la cantidad de agua aumenta, se ve forzada a refluir porque las cavidades de la tierra ya no pueden contenerla, y produce así el terremoto; cuando la tierra está seca e impulsa al agua desde las regiones más llenas hacia las más vacías, el agua que cae, al cambiar de lugar, la mueve [203].

571 (68 A 98) SÉN. fil., *C. N.* VI 20: (1) Demócrito sostiene que son varias [las causas de los terremotos]. Dice, en efecto, que en algunas ocasiones el terremoto es provocado por el viento, otras veces por el agua

de la meteorología de Leucipo y probablemente proceda de Anaximandro (textos núms. 170 y 171, vol. I) conciliado con Anaxágoras (textos núms. 772 y 773, vol. II). La explicación ofrecida por Demócrito parece diferir de la de Leucipo y tiene tal vez por base la concepción anaxagórea del descenso del fuego, explicada con términos apropiados al atomismo. Otro tanto puede decirse sobre la explicación de los demás fenómenos meteorológicos.

[203] La explicación de los terremotos parece derivar de la de Anaxímenes (texto núm. 229, vol. I), en tanto se les asigna como causa fuertes lluvias o sequías.

y otras por ambos. La explicación que proporciona es la siguiente: una parte de la tierra es cóncava y a ella afluye gran cantidad de agua; una de las partes de este agua es ligera y más fluida que las otras. Cuando una masa más pesada le sobreviene y la desplaza, el agua choca contra la tierra y la mueve, puesto que no es posible que el agua se agite sin poner en movimiento la pared contra la que choca. (2) Debemos repetir respecto del agua lo que hemos dicho sobre el aire: cuando el agua, acumulada en un lugar, se halla encerrada, presiona en algún punto y se abre camino, en primer término por su peso y luego por su impulso. Después de haber estado largo tiempo encerrada, sólo es posible que salga deslizándose por una pendiente, y no puede caer moderadamente en línea recta sin sacudir los lugares que atraviesa o aquellos en los que cae. (3) Cuando el agua comienza a precipitarse, debe detenerse en algún lugar, y la fuerza de la corriente refluye sobre sí misma; el agua es entonces repelida hacia la tierra que la aprisiona y la agita en la parte en que está más inclinada. Además, ablandada por la gran cantidad de líquido que acoge en su interior, la tierra se sedimenta y su fondo se corrompe: se hunde entonces aquella parte de la tierra sobre la que ejerce presión el peso de las aguas que caen. (4) A veces, el viento impele las olas y cuando las empuja con violencia sacude aquella parte de la tierra contra la que choca la masa acuosa; otras veces, cuando penetra en las cavidades subterráneas y busca una salida, sacude la tierra en su totalidad; además, si bien puede penetrar la tierra, el viento es demasiado sutil como para que pueda ser excluido y demasiado violento como para que la tierra pueda resistir su empuje y su velocidad[204].

[204] La descripción que hace Séneca de los terremotos deriva de Posidonio, de donde resulta difícil decidir hasta qué punto reproduce una explicación propia de Demócrito.

4) *Ríos y mares.*

572 (68 A 99) AECIO, IV I, 4: Según Demócrito, cuando en el solsticio de verano la nieve de las regiones nórdicas se funde y se licúa, del vapor húmedo se forman densas nubes. Cuando éstas son empujadas por los vientos etesios[205] hacia el sur y hacia Egipto, producen violentas lluvias que hacen desbordar los lagos y el río Nilo.

573 (68 A 99a) PAP. HIBEH, 16, 62, col. 1: ⟨Hay un gran desacue⟩rdo acerca del ori⟨gen de la salinidad del mar⟩. Unos dicen que es ⟨un residuo⟩ de la humedad ⟨primi⟩genia, ⟨que queda después de la evaporación de la mayor parte del a⟩gua; otros dicen que es ⟨una secreción de la tierra. De⟩mócrito ⟨piensa que su generación⟩ se debe ⟨a elementos que están en la tierra: por ejemplo, sustancias salinas y ni⟩trosas... (Col. 2) Cuando la sustancia en putrefacción se ha depositado por completo, se separan —él dice— en la sustancia húmeda ⟨los elementos⟩ semejantes, que van al encuentro de los semejantes, como en todo el universo; de este modo surge el mar y todas las demás sustancias saladas, por haberse reunido los elementos homogéneos. Que el mar esté formado por elementos homogéneos resulta también evidente de otros hechos: en efecto, ni el incienso, ni el azufre, ni el benjuí, ni el alumbre, ni el asfalto, ni ninguna otra de las sustancias importantes y extraordinarias aparecen en muchas regiones de la tierra. Por ello es fácil advertir, si no otra cosa, al menos por qué [Demócrito], quien considera al mar como una parte del mundo, dice que ha surgido del mismo modo que las cosas extraordinarias y sor-

[205] Vientos etesios: vientos del norte que soplan en verano en el Mediterráneo.

prendentes de la naturaleza, porque no hay en la tierra muchas diferencias. Y para alguien que considera los sabores derivados de la [variedad] de las figuras y la salinidad como resultado de [átomos] muy grandes y angulosos, no es, en cierto sentido, ilógico, suponer ⟨que la salinidad se forma en la tierra de la misma manera que en el mar⟩ [206].

574 (68 A 100) ARIST., *Meteor.* II 3, 356b: En lo que concierne a la salinidad de él [el mar], habrá que decir si es siempre la misma o bien si no existía antes ni existirá después, sino que podrá llegar a faltar. Esto es, en efecto, lo que algunos creen. Todos parecen estar de acuerdo en que tuvo origen, puesto que también lo tuvo el mundo todo, pues consideran simultánea la generación de ambos. Resulta así evidente que, si se admite que el universo es eterno, otro tanto habrá que sostener acerca del mar. Creer que la extensión del mar haya de decrecer, tal como sostiene Demócrito, y que acabará por desaparecer, no parece diferir para nada de las fábulas de Esopo. Éste narra en una fábula que Caribdis, luego de haber tragado ⟨el agua del mar⟩ dos veces, hizo aparecer, la primera vez, las montañas, y la segunda, las islas, y la tercera vez que la trague hará que todo quede seco. Ahora bien, a Esopo, que se irritaba con el batelero, le era adecuado narrar una fábula semejante, pero esto no puede convenir a quienes buscan la verdad. En efecto, si el mar, desde un

[206] Todo lo que, en este texto figura entre paréntesis angulares es conjetura de Diels, donde falta el texto por deterioro. Puede compararse esta explicación sobre el origen de la salinidad con la proporcionada por Anaxágoras (textos núms. 784-787 y notas 82 y 83 a Anaxágoras, vol. II).

El papiro de El-Hibeh, en Egipto, descubierto en 1902, fue escrito en la época de Ptolomeo Filadelfo y es probablemente un fragmento de la obra de Teofrasto *Perì hýdatos* (Sobre el agua) mencionada por Diógenes Laercio, V 45.

principio, se mantuvo estable por alguna causa, ya sea debido a su peso, como dicen algunos de ellos..., ya sea por algún otro motivo, por la misma razón necesariamente tendrá también que permanecer por todo el tiempo restante [207].

X. EL ALMA.

a) *La naturaleza del alma.*

575 (68 A 1) D. L., IX 44: ...El sol y la luna están constituidos por átomos lisos y redondos; de modo semejante está constituida el alma...

576 (68 A 102) AECIO, IV 3, 5: Demócrito dice que [el alma], que es ígnea, es un compuesto de integrantes cognoscibles mediante la razón, que tienen forma esférica y carácter ardiente, y que es un cuerpo.

577 (68 A 101) ARIST., *Del alma* I 2, 405a: Algunos piensan que es fuego, porque éste es el más sutil e incorpóreo de los elementos y originariamente se mueve y es capaz de mover las otras cosas. Demócrito se expresó sutilmente cuando explicó el porqué de cada una de estas acciones.

578 (67 A 28) ARIST., *Del alma* I 2, 404a: Demócrito dice que el alma es una especie de fuego y de calor. Las figuras de los átomos, en efecto, son infinitas (y él llama fuego y alma a las esféricas, que son como el polvillo que se ve en el aire a través de los rayos solares que penetran por las ventanas [208]), y, al igual

[207] Sobre la progresiva evaporación del mar, hallamos en Demócrito una concepción similar a la atribuida a Anaximandro (textos núms. 176 y 177 y nota 82 a Anaximandro, vol. I).

[208] Diels, basándose en una hipótesis de Madvig, considera espúreo este pasaje.

que Leucipo, dice que esta totalidad seminal[209] son los elementos de toda la naturaleza.

579 (68 A 101) ARIST., *Del alma* I 2, 405a: El alma y el intelecto son la misma cosa; está constituida por los primeros cuerpos indivisibles, aunque móviles, a causa de su pequeñez y de la figura.

580 (68 A 105) FILÓP., *Del alma* 35, 12: Demócrito dice que [el alma] no tiene partes...

581 (68 A 101) FILÓP., *Del alma* 83, 27: [Aristóteles] dice que el fuego es incorpóreo, pero no incorpóreo en sentido estricto[210] (pues ninguno de ellos [*sc.*, los atomistas] admite esto), sino para dar a entender que, entre los cuerpos, es incorpóreo a causa de la sutileza de sus partes[211].

---

209 Traducimos *panspermía* por «totalidad seminal». Cf. nota 69.

210 La expresión de Aristóteles a que hace referencia el comentario de Filópono era menos contradictoria de lo que parece, pues se refería al *«más incorpóreo* de los elementos» (cf. texto núm. 577).

211 En los textos núms. 576 a 578 se dice claramente que el alma es fuego, o calor, o que su naturaleza es ígnea, lo cual supone, como fundamento *a priori* de toda esta concepción, que el alma es *corpórea* (texto núm. 576).

El cuerpo del alma, no obstante, asimilado al fuego, está ubicado casi en el límite entre lo corpóreo y lo incorpóreo, y el comentario de Filópono trata de rescatar esta característica, aun a riesgo de incurrir en contradicciones terminológicas: «entre los cuerpos, [el fuego] es incorpóreo, a causa de la naturaleza de sus partes». Esta identificación del alma con el fuego, de antigua raigambre jónica (cf. ENRIQUES-MAZZIOTTI, pág. 153; cf. también HERÁCLITO, frs. 36, 117 y 118) y que solía basarse sólo en la consabida capacidad «automóvil» del fuego, esencial para el alma en tanto principio móvil de vida, y, con ello, de movimiento, encuentra en Demócrito su fundamentación «física» más coherente: si el alma es fuego es porque ambas entidades tienen los mismos componentes, a saber, átomos pequeños, lisos y redondos (acerca del carácter esférico de los átomos del fuego, cf. texto número 474). Resulta difícil comprender si esta identificación es, de hecho, total, o si cierta combinación particular de determinado orden (*táxis*) o posición (*thésis*) de las figuras (*schēmata*) que tienen las características antes señaladas da origen a una entidad que a veces se comporta como alma y a veces como fuego, según la proporción en la combinación de que se trate, o si, como dice KIRK, «un átomo esférico, en el contexto de un cuerpo animal, es alma; en otro contexto, es fuego» (K-R, págs. 420-1). La conclusión más coherente quizá sea la de ALFIERI, para quien «la misma forma es común al fuego y al alma, sin que por ello haya identidad entre fuego y alma: para los atomistas, toda alma es fuego, pero no todo fuego es alma» (*At. idea*, pág. 146). Hay, no obstante, un punto que nos parece difícilmente sostenible sobre la base de los testimonios en nuestro poder: la presunta simplicidad del alma en Demócrito. Esta concepción, defendida un tanto tímidamente por ENRIQUES-MAZZIOTTI, sostiene que el alma —o, al menos, la parte principal de la misma— está constituida por un único átomo (pág. 155). Sólo si se violenta el texto de Aristóteles de *Del alma* I 2, 405a (texto núm. 579) puede sostenerse que en él se diga algo así como que «el alma es lo mismo que el intelecto y es uno de los cuerpos primeros e indivisibles» (ENRIQUES-MAZZIOTTI, pág. 154). Otro texto que podría aducirse en defensa de esta posición es el de Filópono (texto núm. 580), pues en él leemos que el alma es *amerês*. No obstante, ello no implica que el alma sea indivisible, sino sólo que ella es una unidad funcional, sin facultades localizadas en partes determinadas (lo cual, de todos modos, está en colisión con el texto núm. 598, que admite dos partes en el alma). Por lo general, cuando se alude a la composición de determinada sustancia (el alma, en este caso), los genitivos que se utilizan son de origen o de materia: aluden a aquello de que está compuesta la sustancia en cuestión, o señalan de dónde proviene. Además, los textos núms. 575, 576 y 585 no dejan lugar a dudas de que el plural (*spharoeidê*, texto núm. 585) se aplica a aquello que compone o *constituye* (*sygkekrísthai*, texto núm. 575; *sýgkrima*, texto núm. 576) al

b) *El alma, el movimiento y la respiración.*

582 (68 A 103) MACR., *S. Sc.* I 14, 9: Demócrito dice que el alma es un espíritu inserto en los átomos, y que

tiene tal facilidad de movimiento que penetra todo cuerpo.

583 (68 A 104) ARIST., *Del alma* I 3, 406b: Algunos dicen que el alma, así como se mueve ella misma, mueve al cuerpo en que se encuentra. Éste es el caso de Demócrito, quien habla en forma similar al comediógrafo Filipo[212]. Éste cuenta que Dédalo hizo mover a su Afrodita de madera echándole dentro plata derretida. Lo mismo dice Demócrito, pues afirma que las esferas indivisibles y en movimiento, como no pueden permanecer quietas, arrastran consigo y mueven al cuerpo entero.

584 (68 A 104a) ARIST., *Del alma* I 5, 409a: Demócrito dice que el cuerpo es movido por el alma, pero como hay un alma en todo cuerpo que percibe, y el alma es una especie de cuerpo, será necesario entonces que haya dos cuerpos en uno.

alma. Finalmente, como observara GUTHRIE, II, pág. 431, un átomo *único*, sea esférico o como fuese, no podría ser a la vez fuego y alma, pues los caracteres particulares surgen inmediatamente *después* de la combinación de los átomos. La identificación del alma con lo cálido rescata su carácter de dadora de vida, facultad que, al igual que la de ser fuente de movimiento —que analizaremos en la nota 214— caracterizó a la noción de *psychê* desde sus más remotos orígenes. En varios esquemas cosmogónicos es el calor del sol el que produjo la vida en el elemento húmedo. Sin calor no hay vida, e incluso los cuerpos muertos parecen poseer aún algo de vida, pues, como leemos en el texto núm. 587, conservan cierto calor, o sea, participan del alma (recuérdese que, del hecho de que la materia generadora de las piedras desarrolla cierto calor, parece deducir Demócrito que también allí se encuentra un alma. Cf. texto núm. 588).

212 Filipo era hijo de Aristófanes y habría escrito una comedia titulada *Dédalo*. No obstante, la anécdota narrada por Aristóteles parece referirse al *Dédalo* de Eubulo, autor también de *Pánfilo* y de *Parmenisco*.

585 (67 A 28) ARIST., *Del alma* I 2, 404a: Los átomos esféricos constituyen el alma en razón de que estos tipos de estructuras[213] pueden penetrar fácilmente en todas las cosas y mover a las restantes, pues ellas mismas están en movimiento, por lo cual los atomistas suponen que el alma es lo que provee el movimiento a los seres vivos[214]. Por esa razón, el rasgo característico de la vida es la respiración: cuando los cuerpos están comprimidos por lo circundante y exhalan las figuras que producen el movimiento en los seres vivos porque ellas mismas no están nunca en reposo[215], se produce desde afuera una ayuda para ellas pues, mediante la respiración, entran otras figuras semejantes,

213 Según ZELLER, ZMC, pág. 229, n. 15, el uso del término *rhysmós*, y no de *rhythmós*, indicaría que Aristóteles utiliza información de primera mano. El vocablo, junto con *diathigê* y *tropê* (o *protropê*) parece ser originario de la primera época del atomismo. Aristóteles, por lo general, utiliza sus equivalentes respectivos *schêma*, *táxis* y *thésis* (cf. texto núm. 335).

214 El alma es definida también como el principio motor del cuerpo.

Este carácter, que se confunde con el de dadora de vida, en tanto es inconcebible la vida sin el movimiento, pertenece a la más antigua tradición milesia (recuérdese que, según Aristóteles, Tales opinaba que el imán tenía alma, porque era capaz de mover: *Del alma* I 2, 405a = texto núm. 29 del vol. I). Pero Demócrito le encuentra también un sugestivo fundamento «físico»: los átomos que conforman al alma, al ser pequeños, sutiles y esféricos, y, en consecuencia, móviles en grado sumo, confieren movimiento al cuerpo (textos números 582 a 584, y especialmente 597) al cual penetran con gran facilidad debido también a su configuración (texto número 585). Precisamente la movilidad natural de los átomos liberó a Demócrito de la penosa tarea de buscar una explicación del movimiento: «el movimiento mecánico, el único que conoció el atomismo, sólo puede ser producido por lo que se mueve» (ZMC, pág. 228).

215 Es decir, cuando los cuerpos exhalan «átomos del alma» que, como se dijo, son los encargados de proporcionar el movimiento a los seres vivos.

lo cual impide que las que están aún en los seres vivos sean expulsadas, rechazando así lo que comprime y condensa ⟨al cuerpo⟩. Mientras es posible que esto ocurra, hay vida.

586 (68 A 106) ARIST., *De respir.* 4, 471b: Demócrito dice que de la respiración resulta esto para quien respira: se impide que el alma sea comprimida; pero nada dice respecto del fin con que lo hace la naturaleza, pues, al igual que los demás naturalistas, él no llegó a captar este tipo de causa[216]. Dice que el alma y el calor son lo mismo, y que sus figuras primarias son esféricas. Cuando éstas son apretadas por lo circundante que las comprime, dice que viene la respiración en su ayuda, pues en el aire hay gran número de aquello que él llama intelecto y alma: al respirar y penetrar el aire en nosotros, se les reúnen, y, rechazando la presión, impiden que el alma contenida en los seres vivos se disgregue. Por esta razón, vivir y morir consisten en respirar y expirar. Pues cuando domina la fuerza circundante y ya no puede rechazar a la presión que viene de afuera, al no poder respirar, sobreviene la muerte para los seres vivos, pues la muerte es la salida del cuerpo de estas figuras, por la presión de lo circundante. Pero él no muestra la causa por la cual para todos es necesario morir —y, menos aún, cuándo ocurre—: si en la vejez, en forma natural, o, artificialmente, por la violencia[217].

216 Es decir, según Aristóteles, la causa final.

217 También esta relación entre el alma, la vida y la respiración o el aire, es de antigua raigambre jónica (cf. HOM., *Il.* XVI 856; ANAXÍMENES, fr. 2 = texto núm. 231 del vol. I). Al exhalar el aire, como consecuencia de la presión exterior, expelemos «átomos del alma», pero de inmediato los reponemos al aspirar los que están contenidos en el aire circundante, que vienen en apoyo del alma desfalleciente. El aporte original de Demócrito consistiría en que el desequilibrio entre el aire interno (que debemos suponer ígneo) y el externo, ocasiona la muerte.

c) *El alma y la muerte.*

587 (68 A 117) AECIO, IV 4, 7: Dice Demócrito que todo participa de una cierta alma, incluso los cuerpos muertos, pues visiblemente ellos siempre participan de un cierto calor y de una cierta sensibilidad, aunque la mayor parte se evaporó.

588 (68 A 164) ALB. MAG., *De lapid.* I 1, 4: Demócrito y algunos otros dicen que los elementos tienen alma y que ella es la causa de la generación de las piedras, pues afirma que el alma está en las piedras como en cualquier otra simiente de algo que habrá de generarse, y ella pone en acción el calor intrínseco de la materia en la generación de las piedras, así como el artesano mueve el martillo para producir un hacha o una sierra.

589 (68 A 160) CIC., *Tuscul.* I 34, 82: Date cuenta que el alma muere al igual que el cuerpo, pero entonces ¿podrá el cuerpo experimentar algún dolor o alguna otra sensación después de la muerte? Nadie lo sostiene, pues, aunque Epicuro lo atribuya a Demócrito[218], los democríteos lo niegan.

590 (68 A 160) TERTUL., *Del alma* 51: Platón, en la *República*[219], menciona el caso de alguien cuyo cadáver insepulto se mantuvo largo tiempo sin corrupción alguna, gracias a que conservó la individualidad del alma. Al respecto Demócrito agrega el crecimiento, en la sepultura, durante un tiempo, de las uñas y los cabellos.

218 En el texto núm. 587 encontramos una afirmación de Demócrito que da pie a la apreciación de Epicuro.

219 En el Libro X 614 y sigs.

591 (68 A 160) CELSO, II 6: Un hombre justamente célebre, como Demócrito, afirmó que no hay signos seguros de la cesación de la vida, en los cuales puedan confiar los médicos. Con más razón aún negó que pueda haber signos seguros de la proximidad de la muerte.

592 (68 A 109) AECIO, IV 7, 4: Demócrito y Epicuro dicen que [el alma] es perecedera, pues se corrompe junto con el cuerpo [220].

---

[220] Uno de los rasgos característicos del atomismo es la negación de la inmortalidad del alma.

Del texto núm. 592 surge con toda claridad que, para Demócrito, el alma es perecedera, lo cual, según los lineamientos generales de la doctrina atomista, no significa otra cosa que sostener que los átomos que la componen, se separan. Pero ¿qué ocurre luego con esos átomos? En los fragmentos de Demócrito no encontramos una respuesta a este interrogante, pero se nos ocurre que es un tanto exagerada la posición de quienes, como ENRIQUES-MAZZIOTTI, encuentran en algunas máximas morales la posibilidad de admitir una inmortalidad física del alma en los atomistas. Al respecto, obsérvese que el fr. 297 (texto núm. 1134), mencionado por estos autores, se refiere claramente a la «naturaleza mortal», es decir, a la humana, corpórea, que abarca tanto al cuerpo como al alma, que también es un cuerpo (cf. texto número 584). Una curiosa conclusión que se extrae de los textos núms. 587 y 589 es la concepción de una muerte «paulatina» del alma, de modo tal que no existe un método infalible para saber el momento preciso en que se extingue la vida (texto núm. 591). Por esta razón, en los cuerpos aparentemente muertos, persiste aún algo de vida (texto núm. 587), lo cual asegura la vigencia de una débil actividad vegetativa (crecimiento de pelos y uñas: texto núm. 590) por un breve lapso de tiempo. Con todo, esa débil persistencia de la vida impide, mientras subsiste, la desintegración de la individualidad, y permite que, en casos excepcionales —como el que narra Platón en la *Rep.* (texto núm. 590)—, al restablecerse las condiciones normales, se produzca una aparente «resurrección» del individuo.

d) *El alma y el intelecto.*

593 (68 A 1) D. L., IX 44: ...El alma, que es lo mismo que el intelecto...

594 (28 A 45) AECIO, IV 5, 12: Parménides, Empédocles y Demócrito demostraron que el intelecto es lo mismo que el alma; debido a ello no hay, en realidad, ningún animal irracional.

595 (68 A 101) ARIST., *Del alma* I 2, 404a: Éste [= Demócrito] dice lisa y llanamente que el alma es lo mismo que el intelecto, pues es verdadero lo que aparece. Por eso Homero se expresó adecuadamente cuando cantó que «Héctor yace, pensando de otra manera» [221]. No considera que el intelecto sea una cierta potencia, relacionada con la verdad, sino que afirma que el alma y el intelecto son lo mismo.

596 (68 A 113) FILÓP., *Del alma* 71, 19: Si decían que el intelecto mueve al todo, ¿cómo decían que el movimiento era propio del alma? Lo decían, pues suponían, como Demócrito, que el alma y el intelecto eran lo mismo. Si bien no encontramos claramente afirmado por él que el intelecto y el alma sean lo mismo,

---

[221] Se trata de una cita espúrea, o el texto en cuestión no ha llegado hasta nosotros, pues no figura en la versión actual de los poemas homéricos.

Así y todo, la interpretación del pasaje no es muy sencilla. El participio *allophronéōn*, que hemos traducido por «pensando de otra manera», puede significar también «pensando otra cosa», y vuelve a repetirse en un pasaje en el cual Teofrasto se refiere a la teoría del conocimiento de los atomistas (texto núm. 652). La significación más plausible de la cita sería, quizá, la siguiente: Héctor, que yace víctima de Aquiles (si realmente la cita se refiere a este episodio del canto XXII de la *Ilíada*), piensa de un modo diferente de cuando estaba en la plenitud de sus fuerzas, pues ha perdido el equilibrio de su alma. Cf. nota 252.

[Aristóteles] lo prueba mediante un silogismo. Dice que es evidentísimo que Demócrito se propone decir esto: afirmó sin lugar a dudas que lo verdadero y lo que aparece son lo mismo, o sea que en nada difiere la verdad de lo que se presenta a la sensación, y lo que aparece a cada uno y a éste le parece, es verdadero, como dice también Protágoras, si bien los dos ámbitos son, a decir verdad, diferentes, pues la sensación y la representación tienen que ver con los fenómenos, y la verdad con el intelecto. Si el intelecto se relaciona con la verdad, y el alma con los fenómenos, y, como cree Demócrito, lo verdadero y el fenómeno son lo mismo, entonces el intelecto es lo mismo que el alma. El intelecto es a la verdad como el alma al fenómeno; e, inversamente, el fenómeno es a la verdad como el intelecto es al alma. Si, entonces, es lo mismo lo verdadero y el fenómeno, también el intelecto y el alma son lo mismo.

597 (68 A 101) Arist., *Del alma* I 2, 405a: [Demócrito] dice que la figura esférica es la más apta para el movimiento, y así son tanto el intelecto como el fuego.

598 (68 A 105) Aecio, IV 4, 6: Demócrito y Epicuro dicen que el alma tiene dos partes: una, racional, que tiene su asiento en el pecho; otra, irracional, desparramada por todo el cuerpo[222].

[222] El alma se identifica con el intelecto, pues la actividad mental surge de una modificación de la sensibilidad, cuya sede es el alma.

En los textos núms. 593 a 597 se identifica al alma con el intelecto, mientras que en el núm. 598, si bien se reconoce la existencia de un alma «racional» —o sea, intelectual—, se admite que ella coexiste con un alma «irracional». Esta última afirmación se atribuye tradicionalmente a Epicuro y a Lucrecio (quien distinguía entre «anima» y «animus»: cf. III 138 y sigs.) y no sería extraño que Aecio hubiera relacionado

e) *El alma y el cuerpo.*

599 (68 B 187) Estob., *Flor.* III 1, 27: Es conveniente que los hombres otorguen mayor significación al alma que al cuerpo, pues la perfección del alma corrige la inferioridad del cuerpo, mientras que la fuerza del cuerpo, sin el razonamiento, no mejora al alma en absoluto.

600 (68 B 37) Demóc., 3: Quien escoge los bienes del alma elige lo más divino; quien, por el contrario, prefiere los bienes del cuerpo, elige lo humano.

601 (68 B 159) Plut., *Fragm. de libid. et aegr.* 2: Si el cuerpo le reclamara justicia [al alma] por los

a Demócrito con una doctrina desarrollada, a partir de sus supuestos, por los epicúreos. De todos modos, la originalidad del atomismo consiste en asimilar el alma —la totalidad de la misma, o sólo una parte—, es decir, un conjunto de átomos pequeños, redondos, lisos e ígneos, al centro de la actividad intelectual. En las notas correspondientes a la teoría del conocimiento analizaremos de qué modo se pone en acción el intelecto, según los postulados de los atomistas. Si otorgamos crédito a la tradición doxográfica, no caben dudas acerca de la mencionada identificación entre alma e intelecto. «Son lo mismo», dicen Diógenes Laercio (texto número 593) y Aecio (texto núm. 594), mientras que Aristóteles parece inferirlo de una serie de elementos (cf. texto número 596; obsérvese que Filópono niega que la teoría haya sido formulada explícitamente por los atomistas), pero con una seguridad tal que tampoco él parece dudar de la mencionada asimilación (textos núms. 595 y 597). Una diáfana luminosidad sobre esta identificación arroja, finalmente, el texto núm. 596 (aunque algunas de sus inferencias parecen un tanto arriesgadas): al sostener que el pensamiento surge como una modificación de la sensibilidad, nada más coherente que derivar hacia el alma la actividad intelectual (lo cual se ve con toda claridad en los textos núms. 651 y 652); ello permite la asimilación lisa y llana de ambas facultades. Como observara Bailey, sensación y pensamiento son lo mismo, a saber, «dos procesos que obedecen al movimiento de partículas similares» (pág. 161).

males que sufrió y que padeció durante toda la vida, y yo fuese el juez del litigio, de muy buen grado condenaría al alma, pues, por un lado, ella lo arruinó con su negligencia y lo debilitó con la ebriedad, y, por otro, lo corrompió y lo disipó con los placeres. Del mismo modo, cuando encuentro una herramienta en mal estado, culpo a quien la usó en forma inadecuada[223].

XI. Las cualidades sensibles y las sensaciones.

a) *Generalidades.*

602 (68 A 1) D. L., IX 44: Los principios de todas las cosas son los átomos y el vacío; todas las otras cosas son ⟨objeto de⟩ opiniones... (45) ...Las cualidades son por convención; por naturaleza sólo hay átomos y vacío.

603 (67 A 32) Aecio, IV 9, 8: Si bien para los otros los objetos sensibles son lo que son por naturaleza,

[223] El término *skēnos*, utilizado en los textos 599 y 600 como sinónimo de *sôma*, aclara de por sí en forma elocuente la verdadera significación que Demócrito otorga al cuerpo humano: éste no es más que el envoltorio (literalmente, «la tienda», «el tabernáculo») que contiene al alma. Este núcleo central, sede de la vida y del movimiento, es también el conductor del cuerpo y el responsable de su comportamiento (texto núm. 601) y los esfuerzos de la razón deben estar encaminados al logro de su perfección, que se acerca al ámbito específico de la divinidad (texto núm. 600). Debe señalarse, no obstante, que en ningún momento el alma deja de ser un conjunto de átomos, lo cual le permite a Demócrito solucionar a su manera —ingeniosamente, sin duda, y no «tristemente», como afirmara E. Schrödinger, *Nature and the Greeks*, Cambridge, 1954, pág. 76— el espinoso problema de la relación entre el cuerpo y el alma. Para Demócrito el problema no existe, pues los átomos, por definición, mantienen entre sí todos aquellos contactos que sus configuraciones les permiten, y el alma es, también por definición, un conjunto de «esferas indivisibles y en movimiento, que no pueden permanecer quietas» (texto núm. 583).

para Leucipo, Demócrito y Diógenes lo son por convención, es decir, según su opinión y sus afecciones.

604 (68 A 49) Gal., *De elem. sec. Hipp.* I 2: «Por convención el color, por convención lo dulce, por convención lo salado, pero en realidad existen sólo átomos y vacío»[224], dice Demócrito, pues cree que, respecto de nosotros, que las percibimos, todas las cualidades sensibles provienen de la reunión de los átomos, dado que por naturaleza no existe lo blanco, ni lo negro, ni lo amarillo, ni lo rojo, ni lo dulce, ni lo amargo. Cuando dice «por convención» quiere decir algo semejante a «según la opinión» y «respecto de nosotros», y no alude a la naturaleza de las cosas en sí mismas, para referirse a las cuales utiliza la expresión «en realidad», derivada de «real», que significa «verdadero»[225]. El

[224] Fr. 125 (texto núm. 956).

[225] Si bien la antítesis *nómos-etéos* (como, aún más explícitamente, la correspondencia *nómos-phýsis* del texto anterior) podría ser una supervivencia de la antinomia entre «lo natural» y «lo convencional», que posibilitó las discusiones sofísticas más fecundas, la utilización del verbo *nenómistai* («son ⟨objeto⟩ de opiniones») en el texto núm. 602 parece aludir al carácter originariamente subjetivo (y, en segunda instancia, convencional) que tiene el *nómos*.

Esta interpretación, que encuentra un punto de apoyo en el *pros hēmás* («respecto de nosotros») del texto núm. 264, donde se alude indudablemente a la subjetividad, pretende equidistar de las posiciones extremas sustentadas, entre otros, por Gomperz y por Alfieri. Para Gomperz, lo convencional es pura y simplemente lo *arbitrario*, y en este sentido Demócrito habría anticipado la tesis nominalista de Galileo, para quien las sensaciones son sólo nombres (Gomperz, II, pág. 76). Alfieri, en cambio, es partidario de la convencionalidad contractual a la que aludiría *nómos*, opuesta a la certeza propia del razonamiento (*At. idea*, pág. 217), y en apoyo de su posición cita el verso 6.8 de Parménides: «los mortales consideran...» (o «establecen»: *nenómistai*). No caben dudas de que en este caso se trata de un punto de vista compartido *en común* por los «mortales que nada saben»

alcance de esta afirmación podría ser el siguiente: los hombres opinan que existe lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, y otras cosas por el estilo, pero todas las cosas son, en verdad, algo y nada; éstos son, por cierto, sus propios términos, pues denomina «algo» a los átomos y «nada» al vacío[226].

605 (67 A 30) AECIO, IV 8, 5: Leucipo y Demócrito dicen que las sensaciones y los pensamientos son modificaciones del cuerpo[227].

606 (67 A 30) AECIO, IV 8, 10: Leucipo, Demócrito y Epicuro afirman que la sensación y el pensamiento se producen por la introducción de imágenes[228] externas, pues ni la una ni el otro pueden producirse separadamente de la imagen que penetra en nosotros.

607 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 49: Demócrito no aclara si la sensación se produce por lo contrario o por lo semejante, cuando dice que la sensación es una alteración, pues en ese caso parecería que se origina en algo diferente, ya que lo semejante no altera a lo semejante; pero si tanto la sensación como, en general, la alteración, es una afección, es imposible —dice—

(fr. 6.4), es decir que, si bien en su origen el criterio pudo ser determinado uso individual, la convención ha alcanzado luego carácter intersubjetivo. En Demócrito, por el contrario, es el aspecto subjetivo del criterio el que quiere ponerse en evidencia (cf. nota 242).

226 Acerca de las expresiones *dén* y *mēdén*, cf. también el fr. 156 (texto núm. 309) y la nota 65.

227 Acerca de la relación entre el estado corporal y el pensamiento, cf. el texto núm. 652.

228 El término correspondiente a «imagen» es *eídōlon*. Se trata de un tipo de imagen que copia fielmente al original y que posee cierta corporeidad (texto núm. 619), lo cual le permite que, al ser reflejada por objetos bruñidos, sea «devuelta» al original (texto núm. 620). Sobre la importancia de las imágenes en el proceso cognoscitivo, cf. textos núms. 672 a 677.

que cosas que no son las mismas se afecten, sino que lo diferente afecta a lo que no es diferente, de modo que lo que afecta es lo mismo, o sea que [la alteración] depende de cosas semejantes[229]. Por lo cual, acerca de este asunto, se pueden sostener ambas posibilidades[230]. Luego intentará explicar cada una de las sensaciones en particular.

608 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 64: [Los seres vivos] cambian su temperamento según las afecciones y según la edad, lo cual demuestra que la disposición es la causa de la representación. Así deben concebirse, en general, los objetos sensibles.

609 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 60: Demócrito y Platón profundizaron más este asunto [= la explicación de las cualidades sensibles], pues definieron cada una por separado. Mientras que el segundo elimina la naturaleza de las cualidades sensibles, Demócrito sostiene que todas son afecciones de la sensación. No tendría sentido preguntarse cuál de los dos está en lo cierto... Pero Demócrito no expuso de igual modo acerca de todas, sino que definió a algunas por el tamaño ⟨de los átomos⟩, a otras por las figuras, y a algunas por el orden y la posición. Platón, en cambio, las explica a casi todas como afecciones y como sensación, de modo que podría parecer que ambos hablan en contra de sus propias hipótesis. (61) En efecto: uno, que atribuye [las cualidades sensibles] a afecciones de la sensación, define su naturaleza ⟨específica⟩; el otro, que

229 En la construcción de este párrafo hemos seguido la versión original de los manuscritos P y F que, si bien es oscura, no lo es más que la enmienda propuesta por Diels (DK, II, pág. 114) para clarificar el pasaje.

230 Es decir: la sensación, en tanto alteración de la sensibilidad, debe originarse en elementos diferentes, pero, en tanto afección, tiene que resultar de elementos semejantes.

les atribuye realidad en sí mismas, las explica como afecciones de la sensación.

610 (68 A 120) SIMPL., *Del cielo* 564, 24: Según narra Teofrasto en la *Física*[231], Demócrito, al considerar que quienes atribuían las causas de las cualidades sensibles al calor, al frío y a cosas semejantes, procedían en forma burda, se elevó a los átomos, como los pitagóricos a las superficies, creyendo que las figuras y los tamaños ⟨de los átomos⟩ son la causa de lo caliente y de lo frío[232].

611 (68 A 119) ARIST., *De sent.* 4, 442a: Cuando hablan de la sensación, Demócrito y la mayoría de los naturalistas sostienen algo totalmente absurdo: dicen que todos los objetos sensibles son tangibles. Si fuese

231 En el fr. 13.

232 En los textos núms. 602 a 611 encontramos una serie de testimonios de los cuales se puede extraer una idea bastante aproximada de la teoría de las sensaciones de Demócrito. Toda sensación es la consecuencia de un contacto (texto núm. 611) ejercido por determinada configuración de átomos sobre el cuerpo; éste experimenta cierta afección (es decir, se modifica: texto núm. 605) y juzga que ha recibido determinada cualidad sensible. No obstante, como en realidad existen sólo los átomos y el vacío (textos núms. 602 y 604), la pretendida cualidad sensible queda relegada al ámbito de la creencia subjetiva, que varía incluso según la afectividad y la edad del percipiente (texto núm. 608).

En esta explicación de la sensación como contacto suele advertirse la influencia de la teoría de los «efluvios» de Empédocles, y seguramente la concepción de este pensador según la cual lo semejante capta lo semejante (fr. 109) está presente en la duda de Teofrasto, quien no sabe si considerar alteración o afección al contacto (texto núm. 607). Obsérvese, por último, que Demócrito considera que, si bien la impresión la lleva a cabo una «imagen», ésta no queda confinada sólo a la explicación de la vista y de los colores, sino que también el pensamiento se originará en estos «ídolos» (texto núm. 606) que provienen incluso de la divinidad (texto núm. 677).

así, es evidente que también cada una de las otras sensaciones sería una especie de tacto[233].

612 (68 A 116) AECIO, IV 10, 4: Demócrito afirma que los sentidos son más ⟨de cinco⟩, tanto en los animales irracionales como en los sabios y en los dioses[234].

613 (68 A 115) AECIO, IV 10, 5: Demócrito dice que hay más sensaciones que objetos sensibles, pero se ocultan, pues los objetos sensibles no armonizan con la cantidad ⟨de las sensaciones⟩[235].

614 (68 A 117) ALEJ., *Tóp.* 21, 21: Según piensa Demócrito, los cadáveres tienen sensaciones[236].

b) *Vista.*

615 (68 A 1) D. L., IX 44: ...Vemos gracias a la penetración de imágenes ⟨en nosotros⟩.

233 «En un sistema puramente materialista, la única forma de comunicación que hay entre un cuerpo y otro es el contacto» (BAILEY, pág. 162). Quizá por considerar que toda sensación es, en definitiva, una variación del tacto, Demócrito no se ocupó separadamente de este sentido.

234 En la explicación de este curioso pasaje se suele considerar que hay una referencia al instinto de los animales (GUTHRIE, II, pág. 449) o al «conocimiento genuino» del sabio (E. ROHDE, *Kl. Schrif.*, I, pág. 220). No obstante, Zeller formula sus dudas al respecto de la posesión de un sexto sentido por parte del sabio, pues el mencionado «conocimiento genuino» tendría como objetos en ese caso, forzosamente, a los átomos y el vacío, de los cuales, como es sabido, no hay captación sensible (ZMC, pág. 239, n. 53).

235 En la interpretación de este difícil pasaje hemos adoptado la versión propuesta por ENRIQUES-MAZZIOTTI, pág. 189. De todos modos, no queda aclarado el problema principal: ¿en qué consistiría esta «armonía» entre cualidades sensibles y sensaciones, y cómo explicaría ella la existencia en algunos casos especiales de más de cinco sentidos?

236 Probablemente esta afirmación se refiera al hecho de que, para Demócrito, incluso los cadáveres tienen alma (cf. textos núms. 587 a 592).

616 (67 A 29) AECIO, IV 13, 1: Leucipo, Demócrito y Epicuro creen que la afección visible sobreviene por la penetración de imágenes.

617 (67 A 29) ALEJ., *De sens.* 24: Demócrito dice que ver es percibir reflejos provenientes de los objetos vistos. Este reflejo es la forma que aparece en la pupila, al igual que en otros cuerpos diáfanos que conservan reflejos en sí mismos. Y él —y, antes que él, Leucipo, y, después, los seguidores de Epicuro— sostienen que ciertas imágenes que fluyen de los cuerpos y que tienen forma similar a los cuerpos de los cuales fluyen (es decir, a los objetos visibles) penetran en los ojos de quienes ven, y así se produce la visión.

618 (67 A 29) ALEJ., *De sens.* 56, 12: Dice que la causa de la visión son ciertas imágenes que son semejantes a las cosas y que, fluyendo continuamente de lo que se ve, penetran en la vista.

619 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 50: La vista se produce mediante el reflejo, al cual explica en forma personal. El reflejo no se forma exactamente en la pupila, sino que el aire que está entre la vista y lo visto, al ser comprimido por lo visto y por quien ve, se imprime, pues de todas las cosas surgen siempre ciertas emanaciones. Luego, este aire se solidifica y adquiere diversos colores y se refleja en la humedad de los ojos. Lo denso no permite que pase, pero lo húmedo, sí. Por esta razón, en lo que se refiere a la vista, los ojos húmedos vendrían a ser mejores que los secos cuando la cobertura exterior fuese ligera y densa, y la interna extremadamente porosa y privada de carne y resistente, pero llena de humedad compacta densa y grasa, y las venas de los ojos rectas y secas, de modo de recibir figuras semejantes a las impresas. (51) Ante todo ⟨hay que decir que⟩ esta impresión en el aire es absurda, pues es necesario que lo que recibe una impresión tenga densidad y no se disuelva, como dice él mismo cuando compara a este acto de imprimir con el modelado de la cera. Además, parece que sería más fácil imprimir en el agua cuando ésta fuese más densa, pero ocurre que entonces se ve peor, si bien tendría que verse mejor. Él sostiene, en general, la existencia de efluvios de las formas, como afirma en *Sobre las Formas*[237], pero ¿de qué tipo de impresión se trata? Pues las imágenes son ya impresiones. (52) Pero si esto sucede ⟨así⟩ y el aire se modela como la cera comprimida y condensada, ¿cómo se produce el reflejo y cómo es? Pues es evidente que la impresión estará ubicada de frente a lo que se ve, al igual que todas las otras ⟨impresiones⟩, y, si esto es así, es imposible que surja un reflejo a partir del lado contrario, a no ser que la impresión gire sobre sí misma. Debe demostrarse cómo y por qué esto ocurre, pues, de otro modo, no puede producirse la visión. Además, cuando se ven muchas cosas en un mismo lugar, ¿cómo podría haber tantas impresiones en el mismo aire? ¿Y cómo es posible verse recíprocamente? Pues las impresiones necesariamente se mezclarían, ya que cada una está enfrentada a aquello de lo cual es impresión. Esto necesita una explicación. (53) Y además, ¿por qué cada uno no se ve a sí mismo? Pues las impresiones que están en los ojos de quienes están cerca, tendrían que reflejarse en nosotros mismos, si ellas están colocadas frente a nosotros, como ocurre con el eco, pues, según dice, el sonido se dirige hacia quien lo emitió. Pero la teoría de que haya impresiones en el aire es absolu-

[237] Como este trabajo no figura en las listas de Trasilo (cf. texto núm. 277) hay autores (entre ellos, ALFIERI, *Atomisti*, pág. 144, n. 362) que, siguiendo la propuesta de Schneider, sostienen que se trata de la obra *Sobre las imágenes*, qúe sí figura en las mencionadas listas (VI 2).

tamente absurda, pues sería necesario que, según lo que él dice, todos los cuerpos se imprimiesen, y ⟨entonces⟩ muchos se mezclarían, de lo cual resultaría un impedimento para la visión, y ⟨esto⟩ sería absolutamente irracional. Por otra parte, si la impresión permaneciera, sería necesario que se viesen quizá no de noche, pero sí durante todo el día, los cuerpos que no son evidentes o que no están próximos. Y no sería menos probable que las impresiones permanecieran durante la noche, cuando el aire está fresco. (54) Aunque quizá el reflejo se produzca por el sol, cuya luz llega como un rayo a la vista, como parece que él quería decir. Pero que el sol, rechazándolo y repeliéndolo de sí, condense el aire como él dice, es absurdo, pues naturalmente tiende más bien a dispersarlo. Y también es absurdo relacionar con la sensación ⟨de la vista⟩ no sólo al ojo, sino también a todo el cuerpo, pues dice que es necesario que el ojo tenga densidad y humedad para que reciba mejor ⟨las impresiones⟩ y las envíe a todo el cuerpo. También es falto de razón decir que se ve principalmente lo semejante, y luego concebir que el reflejo está formado por elementos de diverso color, como si los elementos semejantes no produjesen reflejos. Aunque lo intentó, tampoco pudo explicar cómo aparecen los tamaños y las distancias. (55) Vale decir que respecto de la vista, Demócrito, aunque quiso explicar en forma personal varias cuestiones, dejó la mayor parte para que la investigaran ⟨los demás⟩.

620 (67 A 31) Aecio, IV 14, 2: Leucipo, Demócrito y Epicuro afirman que ⟨nuestros⟩ reflejos en los espejos se producen según la resistencia de las imágenes, las cuales provienen de nosotros, y son enviadas por el espejo en sentido contrario[238].

c) *El sonido.*

621 (68 A 127) Esc. a Dionisio de Tracia, 482, 13: Epicuro, Demócrito y los estoicos dicen que el sonido es un cuerpo.

---

[238] Para los atomistas, la visión se produce cuando penetra en el órgano receptor una «impresión» constituida por aire comprimido en virtud de la presión ejercida por las imágenes que fluyen de los objetos.

Según afirma Teofrasto, la explicación de la vista, junto con la del oído, es original de Demócrito, mientras que en lo que respecta a las otras sensaciones, el filósofo de Abdera «dice casi lo mismo que los demás» (texto núm. 624, *in finem*). La restricción manifestada por Alejandro, quien atribuye la paternidad de la teoría a Leucipo (texto núm. 617) es prácticamente imposible de comprobar (cf. la Introducción a Leucipo y Demócrito), pero, de todos modos, no caben dudas de que puede hablarse de una doctrina atomista de la visión, extremadamente original y diferente de las teorías en boga, en especial gracias a lo que Guthrie llama «una ingeniosa complicación» (II, pág. 443). En efecto: sin esta complicación —de la que ya daremos cuenta— poco se distingue la explicación de la visión propuesta por Demócrito de la de Empédocles: para ambos la visión se lleva a cabo por la penetración en el ojo de imágenes que llegan en forma de efluvios. La originalidad del atomismo consiste en haber postulado que la instancia intermedia que hay entre el objeto y la vista, a la cual a veces llaman imagen y otras veces reflejo, adquiere corporeidad gracias a que el aire se comprime («se modela como la cera», dice el texto número 619 en el parágrafo 52) y queda «impreso». La «materia» de la imagen, entonces, no es ya un efluvio de átomos del objeto, sino una «impresión» de aire solidificado (quizá en virtud de la acción del sol, aunque Teofrasto critique esta posibilidad: cf. texto núm. 619, parág. 54). Probablemente, como observara R. W. Baldes, «Democritus on visual perception: two theories or one?», *Phr.* XX 2 (1975), 99, esa condensación del aire prácticamente se lleve a cabo frente a la pupila, como resultado de la compresión del aire por parte del efluvio que llega del objeto, que lo aplasta contra el órgano receptor. Así y todo, no es fácil encontrar la razón que llevó a Demócrito a la postulación de este elemento intermedio entre los efluvios que envía el objeto y el órgano receptor del sujeto. La explicación más plausi-

622 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 55: ...El sonido resulta de la entrada violenta de aire condensado.

623 (68 A 128) AECIO, IV 19, 13: Demócrito dice que también el aire se divide en cuerpos de figura semejante y se entrelaza con porciones de sonido, pues «la urraca se junta con la urraca, y el dios siempre reúne lo semejante con lo semejante»[239].

d) *Oído.*

624 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 55: ...Explica el oído en forma semejante a los demás [sentidos]. El aire, al penetrar en el vacío, produce un movimiento, pero aunque lo hace uniformemente para todo el cuerpo, penetra más y mejor en los oídos, porque allí atraviesa un vacío mayor y apenas permanece. Por esta razón, no oye todo el cuerpo, sino sólo el oído. Una vez que el aire está adentro, se expande, en virtud de su velocidad, pues el sonido resulta de la entrada violenta de aire condensado. También en lo interno, al igual que en lo externo, la sensación es, entonces, un

ble es, a nuestro juicio, la de Bailey, para quien ello obedece a la necesidad de reproducir en sólo dos dimensiones el volumen propio de los cuerpos sensibles, y posibilitar así su impresión en la pupila (pág. 167). Finalmente, debemos señalar que esta impresión visual se refleja no sólo en la pupila, sino también en todo objeto bruñido, y los objetos, en ese caso, son «devueltos» en sentido contrario (texto núm. 620).

239 La concepción según la cual el sonido es corpóreo (texto núm. 621) —es decir, está formado por un conjunto de átomos— permite que al atravesar el aire —que también es corpóreo— se combine con éste según la ley de la unión de lo semejante con lo semejante (cf. texto núm. 623) y se produzca una «impresión sonora» similar a la impresión visual que posibilita la captación de las imágenes por parte de la pupila. La entrada en el oído de este «aire condensado» (texto número 622) produce la sensación sonora.

contacto. (56) Se escucha de la forma más aguda cuando el revestimiento exterior es compacto, las venas están vacías, lo más secas posible, y bien perforadas en todo el cuerpo, tanto en la cabeza como en el oído, y también cuando los huesos son duros, el cerebro tiene capacidad de dominio, y lo circundante es seco en grado máximo. Así, el sonido penetra en forma compacta, pues penetra en algo completamente vacío, seco y bien perforado, y se expande rápida y uniformemente por el cuerpo sin escaparse hacia afuera. (57) La falta de claridad de esta explicación es semejante a la de los otros ⟨filósofos⟩, pero es propio de Demócrito el absurdo de que el sonido penetre en todo el cuerpo y que, cuando entró por el oído, se disperse por doquier, de modo tal que la sensación ⟨auditiva⟩ no pertenezca sólo a los oídos, sino a todo el cuerpo. Aunque ⟨el cuerpo⟩ esté afectado por un ⟨estímulo⟩ auditivo, no por eso oye. Pero él procede en forma similar con todas las cosas, no sólo en lo que atañe a las sensaciones, sino también respecto del alma. Así explica la vista y el oído. Respecto de otras sensaciones, dice casi lo mismo que los demás[240].

e) *Gusto.*

625 (68 A 126) ARIST., *De sent.* 4, 442b: ...Y remite también los gustos a las figuras ⟨de los átomos⟩.

240 Al igual que los demás sentidos —al menos, según la versión que nos ha llegado por parte de Teofrasto— el oído es, para Demócrito, el resultado de un contacto: la imagen sonora choca contra todo el cuerpo, pero penetra mejor en el oído gracias a que este órgano permite el paso veloz de la misma sin atenuar su velocidad, lo cual favorece su expansión por el interior del cuerpo. Cuanto más se asemeje a una caja de resonancia —es decir, cuanto más compacto, hueco y seco sea—, más perfecto será el oído.

626 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 64: ...No obstante, no explica todas las formas, sino principalmente aquellas de los gustos y los colores, y, de éstas dos, define con mayor precisión a los gustos, remitiendo su representación a ⟨cada⟩ hombre. (65) El gusto ácido corresponde a las figuras angulosas y muy sinuosas, pequeñas y sutiles. Gracias a esta penetrabilidad, se infiltran rápidamente en todas partes y, como son ásperas y angulosas, se contraen y repliegan. Es así como calientan al cuerpo, produciendo un vacío interno, pues lo que contiene vacío es lo que más calienta. Lo dulce proviene de figuras redondas y no demasiado pequeñas. Por esa razón se diluyen por todo el cuerpo y, lentamente y sin violencia, se extienden por doquier; pero perturban a los otros al esparcirse, y agitan y humedecen a las demás figuras. Éstas, humedecidas y apartadas de su orden, fluyen hacia el vientre, pues éste es el camino más apropiado, ya que allí el vacío es mayor. (66) El acre proviene de figuras grandes, muy angulosas y casi sin redondear. Cuando penetran en los cuerpos llenan las venas y las obstruyen, impidiéndoles el curso del flujo. Y eso detiene también al vientre. Lo amargo comprende a átomos pequeños, lisos, redondeados, con un contorno lleno de sinuosidades, por lo cual son viscosos y adhesivos. Lo salado es propio de átomos grandes pero no redondeados, sino, en algunos casos, escalenos, pero, en su mayoría, no escalenos; y, por eso, sin demasiadas sinuosidades (con «escalenos» alude a aquello que tiene entrecruzamiento y combinación mutua). Los átomos son grandes, porque la sal queda en la superficie; en cambio, si fuesen pequeños, al ser golpeados por los de la periferia, se mezclarían con todo el cuerpo. No son redondeados porque la sal es áspera, mientras que lo redondo es liso. No son escalenos y por eso no se pegan, gracias a lo cual la sal es fácilmente disgregable. (67) Lo agrio es pequeño, redondo y anguloso, pero no irregular. Lo agrio, al tener muchos ángulos, calienta por su aspereza y se infiltra gracias a que es pequeño, redondo y anguloso, pues lo anguloso es así. Explica de este modo las propiedades de todos los gustos, recurriendo a la figura ⟨de los átomos⟩. Pero ninguna de estas figuras está incontaminada o sin mezcla de las demás, sino que en cada gusto hay varias, y cada una tiene algo de liso y de áspero, de redondo, de agudo y de todo el resto. La figura que predomina es la que caracteriza a la sensación y a su propiedad específica, según la índole ⟨del organismo⟩ en que penetra. En efecto: las diferencias son grandes, y, a veces, un mismo efecto se puede producir por figuras opuestas, o las mismas figuras pueden producir efectos opuestos. (68) Así se expresa acerca de los gustos.

627 (68 A 129) TEOFR., *De caus. plant.* VI 1, 6: Demócrito, que relaciona cada [gusto] con una figura ⟨de los átomos⟩ dice que lo dulce depende de los ⟨átomos⟩ redondos y de tamaño mediano; lo acre, de átomos grandes, ásperos, con muchos ángulos y no redondeados; lo ácido, como su nombre lo indica, de los que son agudos en cuanto a su masa, angulosos, curvos, tenues y no redondeados; lo agrio, de átomos redondos, tenues, angulosos y curvos; lo salado, de átomos angulosos, de tamaño mediano, tortuosos, aunque con partes iguales; lo amargo, de los redondeados, lisos, con cierta curvatura y de tamaño pequeño; lo graso, de los tenues, redondos y pequeños.

628 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 82: ...Respecto de los gustos, si alguien pudiese explicar cuáles son los simples, haría una gran tarea [241].

[241] El sentido del gusto depende de la forma de los átomos que afecten al órgano receptor, y por esa razón Demócrito

629 (68 A 130) TEOFR., *De caus. plant.* VI 2, 1: Quizá alguien podría investigar aún más acerca de esto, de tal modo de demostrar la índole del sujeto ⟨que percibe⟩, pues no sólo es necesario conocer al agente, sino también al paciente, pues, como él [= Demócrito] dice, «el mismo ⟨gusto⟩ no parece el mismo para todos», pues nada impide que lo que es dulce para nosotros, para algunos otros sea amargo, y así con todo.

630 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 63: ...La prueba de que esto [= las cualidades sensibles] no existe por naturaleza es que a todos los seres vivos no se les aparece lo mismo, sino que aquello que nos parece dulce, a otros les parece amargo, a otros ácido, a otros agrio, a otros acre, y así con todo.

631 (68 A 134) S. E., *Pyrrh. hyp.* II 63: Puesto que la miel parece a algunos amarga y a otros dulce, Demócrito dice que no es ni dulce ni amarga [242].

---

dedica, según Teofrasto, una extensa sección de su obra a la descripción de estas diversas formas. El sentido del gusto no escapa, entonces, al principio subyacente —y puesto en evidencia y criticado por Aristóteles (cf. texto núm. 611)— según el cual toda sensación es un contacto. Aquí se trata del contacto de los átomos que constituyen los objetos «gustosos», con el órgano receptor del sujeto que, aunque ni Demócrito ni Teofrasto lo digan, suponemos que son la lengua y el paladar. No obstante, si bien el mecanismo del sentido del gusto no está lo suficientemente explicitado, hay una cuidadosa, abundante y pormenorizada descripción de las diversas formas que pueden presentar los átomos y que producen los diferentes gustos. A los seis gustos tradicionalmente admitidos (y enunciados en el texto núm. 626: dulce, salado, ácido, acre, amargo, agrio) Teofrasto agrega lo graso en el resumen de *De caus. plant.* (texto núm. 627).

[242] La relatividad de la sensación había sido ya señalada por Teofrasto en *De sens.* 64 (texto núm. 608) y en esta ocasión se ejemplifica concretamente con el sentido del gusto. Es interesante observar que tanto Teofrasto (no sólo en el texto número recién mencionado, sino también en los textos números 629 y 630) como Sexto (texto núm. 631) hacen hincapié en el carácter *subjetivo* de la sensación, lo cual vuelve a confirmar que el *nómos* que introduce Demócrito como criterio del mundo sensible (cf. textos núms. 602 a 604) no es tanto una convención establecida por el uso o la costumbre y aceptada por determinado grupo humano, sino la opinión personal del sujeto receptor del estímulo (aunque ella está, sin lugar a dudas, condicionada por su medio: cf. nota 225). El antecedente más directo de esta concepción democrítea quizá deba buscarse en Protágoras, para quien —según la versión que Platón da de su pensamiento— el viento «es frío para quien lo siente frío, y no lo es para quien no lo siente así» (*Teet.* 152b).

f) *Olfato.*

632 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 82: ...Acerca del olfato no ofreció mayores explicaciones, excepto la afirmación de que el olor se debe a una emanación sutil proveniente de los cuerpos pesados [243].

g) *Peso y consistencia.*

633 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 61: ...Demócrito distingue lo pesado de lo liviano por el tamaño. Si se pudiese aislar cada uno ⟨de los átomos⟩, aunque tuviesen figuras diferentes, ⟨cada uno⟩ tendría por naturaleza un peso relativo a su tamaño. En los compuestos, en cambio, es más liviano lo que tiene más vacío, y más pesado lo que tiene menos. Así dijo en varios pasajes. (62) Pero en otros pasajes dice que lo liviano es simplemente lo tenue. Y en forma similar explica lo duro y lo blando: lo duro es lo denso; lo blando es lo raro;

---

[243] Aparte de esta «observación más o menos misteriosa» de Teofrasto —según las palabras de BAILEY, pág. 171— nada sabemos acerca de la teoría del olfato de Demócrito. Parece que al igual que en otros casos, el objeto sensible emite «efluvios» que llegan al sujeto receptor, pero la referencia a la «ligereza» del mismo y a la «pesantez» del objeto resultan inexplicables fuera del contexto del que las extrajo Teofrasto.

y la mayor o menor ⟨solidez⟩ obedece a la misma razón. Hay una diferencia en la posición y en la distribución del vacío entre lo duro y lo blando, lo pesado y lo liviano. Por eso el hierro es más duro y el plomo más pesado, pues el hierro está constituido en forma irregular y tiene vacíos abundantes y grandes, pero en otras partes es denso, si bien en general contiene más vacío; el plomo, en cambio, tiene menos vacío, está constituido regularmente y es semejante por doquier. Por esta razón es más pesado que el hierro, aunque sea más blando. (63) Así se expresa acerca de lo pesado y de lo liviano, lo duro y lo blando. Respecto de las otras cosas sensibles, ninguna tiene una naturaleza propia, sino que todas son afecciones que alteran la sensación, en la cual se origina la representación... Lo que es compacto se imprime en cada uno, mientras que lo que está muy repartido, resulta imperceptible[244].

[244] Acerca del problema del peso de los átomos, cf. textos núms. 414 a 421 y notas correspondientes. En lo que concierne a los cuerpos compuestos de átomos, la respuesta de Demócrito es terminante: es la mayor o menor «cantidad» de vacío que interviene en su formación la que determina su peso y consistencia.

Sambursky observa que, en términos modernos, podemos afirmar que para Demócrito «el peso de un cuerpo depende de su estructura reticular («lattice structure») y de su peso atómico» (pág. 120). Según la manera en que los átomos que integran cada compuesto se distribuyan en el vacío, los cuerpos parecen dividirse en simétricos y asimétricos. Los asimétricos son más densos y, en consecuencia, más duros; los simétricos, en cambio, son raros y blandos. Una pequeña complicación aparece cuando Teofrasto sostiene que Demócrito relacionaba el peso de un cuerpo con su densidad, pues se ve obligado a afirmar que el hierro, que es más liviano que el plomo (pues contiene más vacío) es, no obstante, más denso y más duro que éste. Resulta inexplicable que un aumento en la «cantidad» de vacío no se traduzca en una mayor rarificación del objeto. Acerca de las críticas de Aristóteles, cf. texto núm. 415 y nota 110.

634 (68 A 60) Arist., *Del cielo* IV 2, 309a: En los compuestos, en cambio, como es manifiesto que no todos tienen esta propiedad, vemos que muchas cosas cuyo volumen es más pequeño son más pesadas, como, por ejemplo, el bronce comparado con la lana; algunos piensan, entonces, que debe haber alguna otra causa, y dicen así: el vacío encerrado en los cuerpos los hace más livianos y hace que, a veces, cosas más grandes sean más livianas. Ello se debe, en efecto, a que contienen más vacío... Ellos, por cierto, se expresan de este modo, pero a sus definiciones deben añadir que [un cuerpo] no sólo debe poseer más vacío, si es más liviano, sino también menos sólido; porque si se excede en esta proporción, no será más liviano. Y por este motivo dice también que el fuego es livianísimo, porque contiene muchísimo vacío. En consecuencia, sucederá que mucho oro es más liviano que un pequeño fuego, porque contiene más vacío, a menos que tenga una cantidad de sólido varias veces superior a la del fuego... Pero si [la materia] es un contrario, como aseguran los que postulan lo vacío y lo pleno, no se explica por qué los cuerpos intermedios entre los absolutamente pesados y los absolutamente livianos sean más pesados o más livianos unos respecto de otros y con respecto a los que son tales absolutamente. Y definir el ⟨peso⟩ por la magnitud y la pequeñez parece deberse a la fantasía más que las [hipótesis] precedentes... Y [se ven obligados a decir] que nada hay que sea absolutamente liviano y que se desplace hacia lo alto, sino que se trata de cuerpos que se retardan o son empujados, y que muchos cuerpos pequeños son, en conjunto, más pesados que unos pocos grandes.

635 (68 A 62) Arist., *Del cielo* IV 6, 313a: En cuanto a todos estos fenómenos [el flotar sobre el agua de laminillas de metal y similares], es incorrecto deter-

minar la causa a la manera en que lo hace Demócrito. Éste dice, en efecto, que las ⟨partículas⟩ cálidas que se elevan del agua sostienen en la superficie aquellos cuerpos pesados que son planos, mientras que los que son estrechos se hunden, porque son pocas las ⟨partículas cálidas⟩ que les oponen resistencia. Pero esto debiera producirse aún más en el aire, tal como el propio Demócrito se objeta a sí mismo. Pero, hecha la objeción, la resuelve cómodamente: dice, en efecto, que el ímpetu no llega a concentrarse en un punto, entendiendo por «ímpetu» el movimiento de los cuerpos que se elevan.

h) *Temperatura.*

636 (68 A 36) ARIST., *Met.* XIII 4, 1078b: Demócrito... definió de cierto modo el calor y el frío.

637 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 63: ...Pues no existe la naturaleza del frío ni la del calor, sino que hay sólo cambio de figura, lo cual produce también nuestra alteración.

638 (69 A 120) SIMPL., *Del cielo* 564, 24: Demócrito... se elevó a los átomos, como los pitagóricos a las superficies, creyendo que las figuras y los tamaños ⟨de los átomos⟩ son la causa de lo caliente y de lo frío: lo separable y divisible produce la sensación de lo caliente; lo reunido y compacto, en cambio, la de lo frío.

639 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 75: ...El calor es propio de lo sutil[245].

[245] Al igual que las demás cualidades sensibles, la temperatura es, para Demócrito, una alteración de nuestro organismo producida por las figuras de los átomos. Lamentablemente, apenas quedan unas pocas afirmaciones que se le atribuyan acerca de este tema, pero la observación de Aristóteles contenida en el texto núm. 636 parece sugerir la relativa importancia de la teoría democrítea (aunque ella parece desconocer esfuerzos anteriores por «explicar» la temperatura, en especial los de Anaximandro).

Cf. al respecto G. E. R. LLOYD, «Hot and cold, dry and wet in early greek thougt», en *SPP*, I, págs. 259-270. Acerca de la solución propuesta por Demócrito, obsérvese que ya Anaxímenes había relacionado el calor con lo raro y el frío con lo denso (fr. 1, texto núm. 230 del vol. I), asociación que, según F. M. Cornford, sólo puede llevarse a cabo cuando no se ha tomado la precaución de dejar una jarra con agua a la intemperie en una noche fría: al enfriarse, el agua se dilata («Was the Ionian philosophy scientific?», en *SPP*, I, pág. 31).

i) *Color.*

640 (68 A 124) AECIO, I 15, 11: Dicen que los átomos son, en general, incoloros, y demuestran que las cualidades sensibles surgen de elementos sin cualidad, cognoscibles por la razón.

641 (68 A 123) ARIST., *De gen. y corr.* I 2, 316a: Por eso dice [Demócrito] que la coloración no existe, pues el color depende de la dirección[246] ⟨de los átomos⟩.

642 (68 A 125) AECIO, I 15, 8: Demócrito dice que, por naturaleza, nada tiene color, pues los elementos, en efecto, carecen de cualidades, tanto los sólidos como lo vacío. Los compuestos de éstos adquieren color mediante la ordenación, la estructura y el impulso, que son el orden, la figura y la posición[247]. Fuera de esto,

[246] El término que traducimos por «dirección» es *tropḗ*.

[247] Esta enumeración de Aecio repite la nomenclatura aristotélica clásica de las tres características principales de los átomos (orden, *táxis*; figura, *schêma*; posición, *thésis*), pero hay algunas variantes respecto de los términos equivalentes originarios, al menos según las versiones que han llegado hasta nosotros gracias a Aristóteles (texto núm. 333).

El único término democríteo en que concuerdan los testimonios de Aristóteles y de Aecio es «estructura» (*rhythmós* en Aecio; en Aristóteles figuraba la forma jónica *rhysmós*)

sólo hay representaciones. La diferencia de colores que ofrecen las representaciones son cuatro: blanco, negro, rojo y verde [248].

---

como paralelo a «figura». En cambio, como equivalente de «orden», Aristóteles colocaba «contacto» (*diathigê*), término presumiblemente acuñado por los atomistas (cf. ALFIERI, *At. idea*, pág. 69) y, como correspondiente a «posición», «dirección» (*tropê*), en el mencionado texto núm. 333. Aecio, en cambio, ofrece respectivamente «ordenación» (*diatagê*) e «impulso» (*protropê*). Algunos autores que consideraron más fidedigna la versión aristotélica propusieron enmendar el testimonio de Aecio. Así, Meineke propuso la lección «*tropê*» también en Aecio, pues «*protropê*» sería una ditografía. No obstante, este término reaparece en el fr. 181 (texto número 1018) y en el pasaje que nos ocupa bien podría ser un sinónimo de «dirección», en tanto ésta, en los átomos, depende del impulso.

248 Los colores básicos son, para Demócrito, blanco, negro, rojo y amarillo.

Suele mencionarse la influencia de Empédocles en la teoría de los colores de Demócrito, especialmente en lo que concierne al número de los colores simples (cf. GUTHRIE, II, pág. 148, n. 1). También para Empédocles los colores básicos eran cuatro, y cada uno de ellos ...correspondía a un elemento (AECIO, I 15, 3 = DK 31 A 92). En su referencia a Empédocles y luego a Demócrito, Aecio (texto núm. 642) utiliza el término *ōchrón* (que, en realidad, significa «amarillo»: es el color de la bilis —GALENO, 15, 554— y de la yema del huevo —ARIST., *Hist. animal.* 560a—), que reaparece en el texto pseudoaristotélico *Del mundo* 396b en una enumeración de los colores primarios junto con el blanco, el negro y el rojo. Teofrasto, en cambio, usa *chlōrós*, que alude al «color verde claro de los retoños vegetales» (BAILEY, pág. 169, n. 2), pero si tenemos en cuenta la serie de ejemplos que propone Guthrie para ilustrar este tipo de color (la arena, la miel, todo aquello que es pálido: GUTHRIE, II, pág. 446, n. 2), vemos que no habría dificultad en considerarlo sinónimo de *ōchrón*. En consecuencia, preferimos hablar de «amarillo» y no de «verde», como la mayor parte de los intérpretes de la teoría democrítea de los colores. Ello nos permite sortear la dificultad que ofrece el parágrafo 78 de *De sens.*, donde Teofrasto dice que «el rojo,

643 (68 A 126) ARIST., *De sent.* 4, 442b: [Demócrito] dice que el blanco y el negro son, uno, liso, y el otro, áspero, y remite también los gustos a las figuras ⟨de los átomos⟩.

644 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 73: Dice que hay cuatro colores simples. Lo blanco es lo liso, pues no es áspero, no produce sombra, y no es difícil de penetrar; todo cuanto es así es brillante, y es necesario que lo brillante tenga perforaciones rectilíneas y que sea translúcido. Aquellos de los cuerpos blancos que son duros, están constituidos por figuras tales como las del interior de las conchillas, pues son carentes de sombra, relucientes y con poros rectilíneos. Las cosas que se pueden desmenuzar y romper fácilmente, en cambio, provienen de átomos redondos, de posición inclinada los unos respecto de los otros, y unidos a pares, de modo tal que el orden total sea semejante en grado máximo. Al estar así constituidos, son fácilmente desmenuzables porque el contacto se lleva a cabo en pequeña medida; se rompen también fácilmente porque sus integrantes están dispuestos en forma semejante, y no tienen sombra porque son lisos y chatos. Los más blandos de entre ellos se deben a que las mencionadas figuras son más exactas y más puras, y el orden y la posición se acercan a lo expuesto. (74) El color blanco, por consiguiente, proviene de tales figuras. El negro, en cambio, de las opuestas: ásperas, escalenas y desemejantes; de este modo, produce sombra, y sus poros no son rectilíneos ni fácilmente penetrables; además, los efluvios son lentos y agitados, pues éstos se diferencian de las representaciones en lo que

---

mezclado al blanco, produce un *chlōrós* puro y nada oscuro» (texto núm. 644). Alfieri, que traduce *chlōrós* por «verde», se ve obligado a dedicar una laboriosa nota para explicar esta curiosa génesis (*Atomisti*, pág. 158, n. 406).

se refiere a la cualidad, ya que la representación varía según la retención de aire. (75) El rojo está formado igual que el calor, si bien tiene componentes más grandes. Cuanto mayores son sus integrantes, más rojo es. Ésta es la prueba de que el rojo proviene de estos elementos: cuando nos calentamos, nos volvemos rojos, y lo mismo ocurre con las otras cosas que se han acercado al fuego, mientras conservan algo de ígneo. Lo que es más rojo es lo que está formado por las figuras más grandes, como la llama y la brasa de leña seca, respecto de la de leña verde. Lo mismo ocurre con el hierro y los otros objetos que pueden recibir la acción del fuego: lo más luminoso tiene el fuego mayor y más sutil; lo más rojo, en cambio, tiene un fuego más espeso y menor. Por esto los cuerpos más rojos son menos calientes: el calor es propio de lo sutil. El amarillo es una mezcla de sólido y de vacío, y cambia el color según el orden y la posición de éstos. (76) Los colores simples necesitan, por consiguiente, estas figuras, y cada uno es más puro cuando está formado por figuras con menos mezcla. Los otros derivan de la mezcla de éstos. El dorado, el bronceado y otros semejantes, por ejemplo, derivan del blanco y del rojo: toman el brillo del blanco y la coloración del rojo, pues el rojo, al mezclarse, penetra en los vacíos del blanco. Cuando a esto se suma el amarillo, surge el color más bello, pero la cantidad de amarillo debe ser poca, pues no es posible agregar una gran cantidad debido al modo en que están combinados el blanco y el rojo. Y los colores variarán según la mayor o menor cantidad que reciban. (77) El púrpura proviene del blanco, del negro y del rojo: tiene mucho de rojo, poco de negro y una cantidad intermedia de blanco, con lo cual produce una grata sensación. Es evidente a simple vista que posee negro y rojo, mientras que el blanco se infiere del brillo y de la transparencia, que son producidas por el blanco. El azul marino proviene del negro intenso y del amarillo, si bien tiene mayor proporción de negro. El amarillo claro está formado por el púrpura y el azul marino, o por el amarillo y el púrpura; así es el azufre, que además tiene brillo. El índigo deriva del azul marino y del color de fuego, con figuras redondas y de forma de flechas, de modo que el negro resulta brillante. (78) El castaño está compuesto de amarillo y de índigo, y, cuando se mezcla con el amarillo y el blanco, se pruduce el color de la llama, pues así se elimina lo sombreado y negruzco. El rojo mezclado al blanco produce aproximadamente un amarillo puro y nada oscuro. Por esta razón las frutas son amarillas al principio, antes de calentarse y madurar. En forma particular, habla sólo de estos colores, pero dice que los colores y los gustos son infinitos, a causa de las mezclas que se producen cuando se quita o se añade, o cuando se mezcla menos de una cosa, o más de otra. Nunca habrá uno semejante a otro. (79) En primer lugar, plantearía ciertos problemas admitir más principios ⟨de los colores⟩. Hay quienes admiten sólo el blanco y el negro como los únicos colores simples. Luego, también es problemático no atribuir una sola forma a todos los objetos blancos, sino una para los duros y otra para los desmenuzables. Pues no es adecuado que haya otra causa en los cuerpos que son diferentes al tacto, ni, además, que la figura sea la causa de la diferencia, y no la posición. Pues ocurre que los átomos redondos y todos en general, pueden hacerse sombra recíprocamente. He aquí una prueba: él mismo cree que los cuerpos lisos aparecen negros, y esto es así por su cohesión natural y por su posición, que es la misma que tiene el negro. Y otro tanto ocurre con los cuerpos ásperos, que aparecen blancos. Pero éstos provienen de átomos grandes y con uniones no redondeadas, sino

que están alineados, y las formas de sus figuras están unidas como las elevaciones que tienen los terraplenes previos a las murallas. Al ser así, no producen sombra y no impiden el brillo. (80) Además de esto, ¿cómo dice que lo blanco de algunos seres vivos deviene negro, si se dispone de modo tal de producir sombra? En pocas palabras: parece que describe la naturaleza de lo diáfano y de lo brillante, y no la de lo blanco, pues es propio de lo diáfano la transparencia y no la discontinuidad de los poros, pero ¿cuánto de lo diáfano es blanco? Además, afirmar que los poros de las cosas blancas son rectilíneos, y los de las negras discontinuos, significa suponer que la naturaleza es penetrable. Pero él explica la visión por medio del efluvio y del reflejo que se forma en la vista. Si esto es así, ¿qué importa que los poros sean rectilíneos o discontinuos? Tampoco es fácil concebir cómo el efluvio surge del vacío; su causa, entonces, queda aún por explicar. Parece que explica lo blanco por intermedio de la luz o de algo por el estilo, y que lo negro se muestra gracias a que tiene como causa la densidad del aire. (81) No es más fácil captar cómo explica el negro. La sombra es algo negro que se superpone a lo blanco y por eso lo blanco sería previo por naturaleza. Pero simultáneamente atribuye la causa de lo negro al producir sombra, a la densidad del aire, al flujo que penetra y a la perturbación del ojo, y no explica si esto ocurre porque el cuerpo no es translúcido, o por alguna otra causa, ni cuál sería ésta. (82) Es absurdo no explicar la forma del amarillo y decir sólo que se origina en lo pleno y lo vacío, pues éstos son comunes a todas las cosas, sean cuales fueren las figuras que las constituyan; por lo cual hubiera sido necesario, como en otros casos, atribuirle algo en particular. Si es el opuesto del rojo, como el negro del blanco, debe tener una forma contraria; si no es contrario, habría que maravillarse de que [Demócrito] no considere contrarios a los principios, pues así opinan todos. Hubiera sido necesario examinar detenidamente qué colores son simples y por qué algunos son compuestos y otros no. Pero la dificultad mayor concierne a los principios. Esto es evidentemente difícil... (83) Demócrito, por consiguiente, dejó sin explicar varias cosas.

645 (67 A 29) ALEJ., *De sens.* 56, 12: ...Leucipo y Demócrito dicen que la imagen de los colores intermedios derivaba de la yuxtaposición de las partículas, que son invisibles a causa de su pequeñez[249].

j) *Críticas de Teofrasto.*

646 (68 A 135) TEOFR., *De sens.* 68: ...Pero, en primer lugar, parecería absurdo no explicar en forma similar las causas de todas las cualidades sensibles, sino sostener que, por un lado, lo pesado y lo liviano, lo blando y lo duro, se deben al tamaño y a la pequeñez, a lo raro y a lo denso, y, por otro lado, el calor y el frío, y otras cosas por el estilo, se deben a las figuras.

---

249 Entre los caracteres básicos de los átomos no figura el color. Éste sólo es concebible en los compuestos, donde depende de la proporción de vacío que intervenga en su composición, y de la forma y posición de los átomos que le dan origen. No obstante la existencia de estas tres variables, en los ejemplos concretos que recoge Teofrasto hay una referencia casi exclusiva sólo a la forma de los átomos (el blanco, por ejemplo, se origina en átomos lisos; el negro, en átomos ásperos: texto núm. 643) y, en la explicación del rojo, recurre a una discutida «cualidad primaria» de los átomos: su tamaño (texto número 644, parág. 75). Respecto del amarillo, como observara Teofrasto, sólo menciona la estructura básica de todo objeto sensible (a saber, una mezcla de átomos y de vacío, con determinado orden y posición: texto núm. 644, parág. 76), sin referirse al color en particular.

Además, dice que existe de por sí la naturaleza de lo pesado, de lo liviano, de lo duro y de lo blando (pues ni el tamaño, ni la pequeñez, ni lo denso, ni lo raro son relativos), y afirma que el calor y el frío y todas las cosas por el estilo son relativos a las sensaciones, cuando en realidad dijo más de una vez que el calor se debe a la figura esférica. (69) La contradicción máxima, y que es común a todas estas ⟨doctrinas⟩ consiste en concebir que la sensación es una afección y, a la vez, en definirla mediante las figuras de los átomos, y en afirmar que lo mismo parece amargo a algunos, dulce a otros, y de gusto diferente a otros. Pues no es posible que la figura sea una afección, ni que lo mismo les aparezca esférico a algunos y de otra manera a otros (lo cual sería necesario si para algunos fuera amargo y para otros dulce), ni que las formas cambien según nuestras disposiciones particulares. En una palabra: la figura existe de por sí, mientras que lo dulce y todas las cualidades sensibles son relativas a algo o a alguien, como él dice. Y también es absurdo afirmar que lo mismo se aparece igual para todos los que lo perciben, lo cual demostraría cómo es en verdad, después de haber afirmado que para quienes tienen disposiciones diferentes, las cosas se muestran en forma diferente, y que, entonces, unos no están más próximos a la verdad que los otros. (70) Pero lo apropiado es el mejor, no el peor; el sano, no el enfermo; es decir, el que es mejor de acuerdo a la naturaleza. Además, si no hay una naturaleza de las cualidades sensibles porque ellas no aparecen del mismo modo para todos, es evidente que tampoco la habrá de los seres vivos, ni de los demás cuerpos, pues acerca de ellos no hay opiniones comunes. Y si bien lo amargo y lo dulce no se producen para todos en virtud de lo mismo, la naturaleza de lo amargo y la de lo dulce parecen las mismas para todos, tal como él [= Demócrito] parece atestiguar. Pues, ¿cómo podría algo parecernos amargo y a otros dulce o acre, si ello no tuviese una naturaleza determinada? (71) Esto está más claro aún donde dice que cada uno ⟨de los gustos⟩ se produce y existe verdaderamente, en especial lo amargo, que tiene parte de inteligencia. De modo que parecería contrario a lo dicho no otorgar una cierta naturaleza a las cualidades sensibles, y además de esto, como ya se dijo antes, cuando se muestra la figura de esta esencia y de las demás, decir que no tienen cierta naturaleza: o la esencia es esencia de nada, o lo es de esta cualidad sensible, pues se trata de la misma causa... (72) ...Otorga a cada uno de los gustos una figura conforme a la potencia que se da en las afecciones. Pero la figura no tendría que provenir sólo de éstas, sino también de los órganos de la sensibilidad, si aquéllas son afecciones de éstos. Como no toda figura, esférica o cualquiera de las otras, tiene la misma potencia, habría que definir también al sujeto y ver si está integrado por componentes semejantes o desemejantes, y cómo se produce la alteración de las sensaciones, y explicar asimismo todas las sensaciones que tienen su origen en el tacto, y no sólo el gusto. En efecto: o éstas tienen cierta diferencia respecto de los gustos, lo cual debió de analizarse, o era posible explicarla del mismo modo, y él no lo hizo.

647 (68 A 163) Teofr., *De caus. pl.* VI 17, 11: Pero aquello que es extraño es lo que antes dijimos: que lo que para nosotros tiene olor feo o no tiene olor, para ellas [= las fieras] tiene buen olor. Pero esto, en realidad, no es extraño: lo mismo ocurre también en otros casos, como en los alimentos mismos, cuya causa puede atribuirse en grado máximo a la mezcla, cuando se apartan de lo normal; si las figuras ⟨de los átomos⟩ de Demócrito, como ya se dijo, tienen for-

mas específicas, tendrían que producir afecciones específicas.

XII. El pensamiento y la teoría del conocimiento.

a) *La naturaleza del pensamiento.*

648 (68 A 1) D. L., IX 44: ...El alma, que es lo mismo que el intelecto...

649 (28 A 45) Aecio, IV 5, 12: Parménides, Empédocles y Demócrito demostraron que el intelecto es lo mismo que el alma...

650 (67 A 30) Aecio, IV 8, 5: Leucipo y Demócrito dicen que las sensaciones y los pensamientos son modificaciones del cuerpo.

651 (68 A 105) Filóp., *Del alma* 35, 12: Demócrito dice que [el alma] no tiene partes y no posee facultades diversas, cuando sostiene que pensar es lo mismo que percibir, pues ambas cosas provienen de la misma facultad[250].

652 (68 A 135) Teofr., *De sens.* 58: En lo que se refiere al pensar, dice que éste surge cuando el alma se encuentra en equilibrio después del movimiento[251].

250 La asimilación del intelecto al alma (textos núms. 648 y 649; cf. nota 222) permite al atomismo aplicar a la actividad mental el mismo esquema válido para el ámbito sensible (texto núm. 651): el receptor (que admite alternadamente, según la actividad funcional que se espere de él, los nombres de «alma» o de «intelecto») se altera (texto núm. 650) al recibir ciertas «imágenes» (texto núm. 672).

251 Se trata del movimiento de los órganos sensoriales, que luego se aquietan, es decir, se «equilibran».

Ante la dificultad de explicar este tipo de «movimiento», primero Schneider y luego Diels sostuvieron que el texto original debía enmendarse, de modo de leer «mezcla» (*krēsin*) en vez de «movimiento» (*kínēsin*). La conjetura, aceptada por varios autores (entre ellos, Alfieri, *Atomisti*, pág. 147, n. 371) es feliz pero peligrosa (pues nada es más fácil que modificar un texto cuando no se lo entiende) e innecesaria (pues el texto posee coherencia tal como está). El mismo Alfieri (quien, en *At. idea*, pág. 137, parece haber modificado su opinión y preferir la lección originaria) explica que el movimiento en cuestión es «la agitación propia del sentir», después de la cual el alma está ya preparada para «pensar». También Zeller aceptó en definitiva la versión original, que aludiría al movimiento producido por los órganos de los sentidos, después de lo cual se llega a un estado «simétrico», es decir, de equilibrio (ZMC, pág. 244, n. 65).

Dice que ⟨el pensar⟩ cambia cuando el individuo está demasiado caliente o demasiado frío. Por esta razón, también los antiguos estaban en lo cierto cuando afirmaban que existía un «pensar de otra manera»[252]. Es evidente entonces que para él el pensamiento surge de la mezcla que experimenta el cuerpo, lo cual es lógico para alguien que, como él, sostiene que el alma es un cuerpo.

653 (68 A 135) Teofr., *De sens.* 72: Pero parece que acerca de estas cosas ha sido un seguidor de quienes afirman que el pensar depende de la alteración, que es la opinión más antigua, pues todos los antiguos, tanto los poetas como los sabios, remitían el pensar a la disposición[253].

252 Es decir, una forma de pensar anormal, fruto de una falta de equilibrio en el alma, producida, como en la referencia a Homero analizada en la nota 221, quizá, por un exceso de ira, es decir, de acaloramiento.

253 Si bien Demócrito asimila el intelecto al alma, la naturaleza del cuerpo (texto núm. 652) (o su «disposición», como leemos en el texto núm. 653) condiciona (sería quizá exagerado decir «determina», pues las imágenes son independientes del sujeto receptor) la índole del pensamiento. Teofrasto señala que sólo cuando el alma (término que, como observaba Bailey, pág. 173, está tomado aquí como sinónimo de «intelecto») se encuentra equilibrada, tiene lugar la producción del pensamiento

654 (68 B 9) S. E., *Adv. math.* VII 135: A lo que es no lo comprendemos en forma inmutable, sino sólo en tanto cambia conforme a la disposición de nuestro cuerpo y de lo que en él penetra y ofrece resistencia.

655 (68 B 7) S. E., *Adv. math.* VII 137: En realidad nada sabemos sobre cosa alguna, sino que en todos los hombres su opinión es una reforma[254] ⟨de su disposición⟩[255].

(texto núm. 652). Cuando esto no ocurre surge una reflexión espúrea: se «piensa de otra manera» (cf. nota 221).

254 El término que hemos traducido por «reforma» es *epirysmiē*.

Este término, que varios autores consideran clave para el atomismo, es un tanto enigmático. H. De Ley sostiene que no pertenece al texto democríteo y propone reemplazarlo por su equivalente *ameipsirysmiē*, «cambio de forma», según el fr. 139 y el título de una de las obras que Trasilo atribuye a Demócrito en el fr. 8a («*Doxis epirysmiē*. A critical note on Democritus' Fr. 7», *Hermes* 97 (1969), 498). Sin llegar a adoptar una solución tan extrema, la mayor parte de los intérpretes tomó partido por uno de los dos posibles significados del vocablo. Quienes consideran que *epirysmiē* deriva de *epiréin*, lo traducen por «afluencia», «influjo» (DIELS: «Zustrom»; BAILEY, pág. 178, «Influx»). En cambio, para los que siguen la etimología propuesta por LANGERBECK, pág. 113, según la cual el término se relaciona con *rhysmós*, su significado más probable sería «reforma» («Umgestaltung»; GUTHRIE, II, pág. 458, «reshaping»), pues *rhysmós* equivale a *schêma*, «forma» (cf. notas 247 y 255). Sobre *rhysmós*, cf. nota 73.

255 Ya Teofrasto señalaba que, en definitiva, Demócrito hacía depender las representaciones y el pensamiento en general de la disposición (textos núms. 608 y 643) del sujeto cognoscente. Esta disposición varía considerablemente según las afecciones (texto núm. 654) que le llegan en forma de «imágenes» externas (texto núm. 672) y que determinan la índole de las respectivas representaciones. Por eso podrá decir Demócrito que la opinión (y, en realidad, toda sensación, como agrega ALFIERI, *At. idea*, pág. 136) es, en cada hombre, el resultado de la «reforma de su disposición» (texto núm. 655).

b) *El objeto del conocimiento y el criterio de verdad.*

656 (68 B 10) S. E., *Adv. math.* VII 136: Que no comprendemos cómo es en realidad cada cosa o cómo no es, se ha puesto en claro de múltiples maneras.

657 (68 B 6) S. E., *Adv. math.* VII 137: Con ayuda de este principio [= el enunciado en el texto anterior] debe reconocer el hombre que está alejado de la verdad.

658 (68 B 7) S. E., *Adv. math.* VII 137: Este argumento muestra también, por cierto, que en realidad nada sabemos sobre cosa alguna.

659 (68 B 8) S. E., *Adv. math.* VII 137: Resultará, sin embargo, evidente, que no nos es accesible el conocer qué es en realidad cada una de las cosas.

660 (68 A 1) D. L., IX 44: ...Los principios de todas las cosas son los átomos y el vacío; todas las otras cosas son ⟨objeto de⟩ opiniones[256]... (45) ...Las cualidades existen sólo por convención; por naturaleza, sólo hay átomos y vacío.

661 (68 B 117) D. L., IX 72: Por convención es lo caliente, por convención lo frío; pero, en realidad, exis-

---

No creemos entonces que *epirysmiē* aluda a un factor externo, como sería la entrada en el sujeto de los átomos que forman las imágenes, sino que, por el contrario, dicho término se refiere al cambio de *rhysmós* que experimenta la *diáthesis* de quien percibe, lo cual tiene como consecuencia que «a lo que es no lo comprendemos en forma inmutable» (texto núm. 654). En el fr. 53 Demócrito usa el término *metarhysmô*, emparentado también con *rhysmós*, para referirse al carácter plasmador que tiene la instrucción respecto de la naturaleza humana: la instrucción, «al transformarlo ⟨al hombre⟩ produce su naturaleza».

256 Cf. notas 225 y 242.

ten sólo átomos y vacío... En realidad, nada conocemos pues la verdad yace en lo profundo.

662 (67 A 32) Aecio, IV 9, 8: ...Nada es verdadero ni comprensible fuera de los primeros elementos, que son los átomos y el vacío. Sólo éstos son por naturaleza; lo que de ellos deriva sólo difiere accidentalmente por posición, orden y figura.

663 (68 B 125) Gal., *De med. empir.* fr. 8: Después de haber dicho «por convención el color, por convención lo dulce, por convención lo salado, pero en realidad existen sólo átomos y vacío», hace que los sentidos, dirigiéndose a la razón, hablen de este modo: «¡Oh, mísera razón, que tomas de nosotros tus certezas! ¿Tratas de destruirnos? Nuestra caída, sin duda, será tu propia destrucción.»

664 (68 A 112) Arist., *Met.* IV 5, 1009b: Además, muchos animales, incluso sanos, reciben, de las mismas cosas, apariencias opuestas, y no siempre el mismo individuo percibe del mismo modo las mismas cosas. Y no puede saberse cuál de estas apariencias es la verdadera y cuál es la falsa, pues nada hace que ésta sea más verdadera que aquélla, sino que son todas semejantes. Por esta razón, Demócrito dice que o nada es verdadero, o es invisible para nosotros. Pero, como parten de la suposición de que el pensamiento es una sensación, es decir, una alteración, dicen necesariamente [257] que lo que aparece a la sensación, es verdadero.

---

257 El término «necesariamente» puede referirse tanto a «dicen» como a «es verdadero».

Nosotros hemos adoptado la posición de Zeller, ZMC, pág. 246, n. 71, para quien la afirmación es fundamentalmente una inferencia que extrae Aristóteles de la identificación entre el pensamiento y la sensación. Si esta identificación es real, Aristóteles concluye que ellos debieron *necesariamente* sostener que toda sensación es verdadera.

665 (68 A 101) Arist., *Del alma* I 2, 404a: Éste [= Demócrito] dice lisa y llanamente que el alma es lo mismo que el intelecto, pues es verdadero lo que aparece... No considera que el intelecto sea una cierta potencia, relacionada con la verdad, sino que afirma que el alma y el intelecto son lo mismo.

666 (68 A 114) S. E., *Adv. math.* VII 389: No se podría decir que toda representación sea verdadera, pues, como enseñaban Demócrito y Platón, refutando a Protágoras, el argumento podría invertirse: si toda representación es verdadera, será verdadero también que no toda representación es verdadera, en tanto esto se basa en una representación, de modo que la afirmación según la cual toda representación es verdadera, es falsa.

667 (68 A 111) S. E., *Adv. math.* VII 140: Diótimo afirma que, según él [= Demócrito] hay tres criterios: para la captación de lo invisible, los fenómenos; ...para la investigación, el concepto; ...para lo que se debe desear o rechazar, la afección, pues es deseable lo que nos atrae y es rechazable lo que nos repele.

668 (68 B 11) S. E., *Adv. math.* VII 138: En *Los criterios* dice Demócrito que dos son las formas de conocimiento: uno... «genuino»... el otro, «oscuro»... (139) Y dice textualmente: «Hay dos formas de conocimiento, uno genuino, el otro oscuro; al oscuro pertenece todo lo siguiente: vista, oído, olfato, gusto y tacto; el otro, que se distingue de éste, es el genuino». A continuación estima el conocimiento genuino preferible al oscuro, expresándose en estos términos: «Cuando el conocimiento oscuro ya no puede ver algo en

mayor pequeñez, ni puede olerlo, ni gustarlo, ni percibirlo por el tacto...»[258].

669 (68 A 110) S. E., *Adv. math.* VII 369: Algunos eliminaron todos los fenómenos, como los seguidores de Demócrito.

670 (68 A 59) S. E., *Adv. math.* VII 6: Los seguidores de Platón y de Demócrito suponían que sólo las cosas inteligibles son verdaderas: Demócrito, porque creía que la naturaleza no posee ningún sustrato sensible, pues los átomos que, por agregación, constituyen todas las cosas, carecen de toda cualidad sensible...

671 (68 B 69) DEMÓC., 34: Para todos los hombres, el bien y la verdad son lo mismo; lo placentero, en cambio, es una cosa para uno y otra cosa para otro[259].

---

258 El texto queda trunco, y unos pocos términos independientes que vienen a continuación resultan incomprensibles. No hemos adoptado la conjetura con la que Diels completa el pasaje por considerarla demasiado arriesgada y carente de fundamento en el contexto del sistema democríteo, pues, entre otras cosas, introduce el concepto de «órgano de pensamiento», que vendría a ser distinto de aquel que origina un conocimiento «oscuro». Demócrito no distingue entre «órganos de pensamiento», sino entre la mayor o menor agudeza del órgano único: el alma o intelecto.

259 Si bien en el plano ontológico Demócrito distingue entre lo «real» (los átomos y el vacío) y lo «aparente» (los agrupamientos de átomos que denominamos «mundo sensible»), desde el punto de vista del conocimiento hay una tendencia a relacionar ambos campos. No sería arriesgado afirmar entonces que el mundo sensible es aquello que captamos *de* lo real y, en consecuencia, no existe una tajante dicotomía entre ambos.

El problema del carácter del conocimiento está íntimamente relacionado en Demócrito con el del objeto del conocimiento, lo cual, en última instancia, supone una explicación de la estructura básica de la realidad. La pregunta «¿cómo conocemos?» se basa en «¿qué es lo que puedo conocer?» y ésta, a su vez, es un caso particular de la interrogación última, «¿qué es la realidad?». No es la respuesta a este

c) *Las imágenes.*

672 (67 A 30) AECIO, IV 8, 10: Leucipo, Demócrito y Epicuro afirman que la sensación y el pensamien-

---

interrogante el objeto de esta extensa nota, pero como punto de apoyo para la teoría del conocimiento del atomismo y como resumen de los textos núms. 656 a 671 podemos afirmar que Demócrito coincide con los más grandes pensadores presocráticos e incluso con su casi contemporáneo Platón en un punto básico: en la realidad encontramos un fundamento último inteligible (al menos, en principio) y un ámbito espacio-temporal sensible. El atomismo sostiene que el primero está integrado por los átomos y el vacío, y el segundo por las diferentes representaciones que tienen su origen en determinados agrupamientos de átomos. Sólo los átomos y el vacío son *reales* (textos núms. 660 a 662); el llamado mundo sensible, en cambio (texto núm. 660), constituido por apariencias (texto núm. 664) o por representaciones (texto núm. 666) es convencional (textos núms. 661 y 663), relativo (textos núms. 664, 666, 669), accidental (texto núm. 662). Desde el punto de vista del conocimiento, sólo el primer ámbito es verdadero (textos núms. 662 y 670) pues «la verdad yace en lo profundo» (texto núm. 661), es decir, en la estructura última de las cosas (los átomos y el vacío). Como esta verdad tiene carácter intersubjetivo (texto número 671) y su objeto no es sensible, suponemos que tendría que poseer el carácter de la «inteligibilidad» (texto número 670). En este punto comienzan los problemas. Una afirmación muy discutible se desecha fácilmente pues tiene como autor a Aristóteles, no a Demócrito. Nos referimos a la inferencia según la cual el mundo sensible *debe* ser verdadero (textos núms. 664 y 665) (cf. nota 254). Hay, en cambio, una dificultad básica que parece residir en el mismo Demócrito: a pesar de la capacidad del intelecto para captar aquello que escapa a la visión de los ojos (y que parece estar sugerida por el mutilado fr. 11 = texto núm. 668), los atomistas afirman repetidamente que no tenemos acceso a la verdad (texto núm. 657), vale decir que no sabemos cómo son las cosas en realidad (textos núms. 656, 658 y 659). El mundo sensible, si bien es falso, sería cognoscible, mientras que la realidad última, si bien es verdadera, sería incognoscible. Si fuera así, Demócrito, «a la manera de Wittgenstein en su *Tractatus*, habría publicado conscientemente una teoría

to se producen por la introducción de imágenes externas, pues ni la una ni el otro pueden producirse

que contendría su propia refutación» (C. C. W. TAYLOR, «Pleasure, knowledge and sensation in Democritus», *Phr.* XII, 1 (1967), 21). Afortunadamente, creemos que esta tajante dicotomía no responde a la esencia del pensamiento democríteo. La filosofía de Demócrito, en todos sus aspectos, se presenta como un intento desesperado por superar la trágica diafanidad propia de todo sistema dualista, en el cual nada queda sin explicación, si bien el precio que se paga es la definitiva separación de dos ámbitos sin cuya unión toda construcción teórica es endeble. En la esfera del conocimiento, lo inteligible y lo sensible no mantienen entre sí una relación de oposición, como no la mantienen en el plano ontológico: en tanto el mundo sensible está formado por compuestos reductibles en última instancia a átomos y vacío, éstos, aunque sólo sean distinguibles por el intelecto, *están presentes* en las realidades múltiples y concretas, las cuales son, a su vez, el aspecto sensible *de* lo inteligible. El intelecto debe valerse de lo sensible para captar lo verdadero, que, si bien está alejado del sujeto cognoscente (como leemos en el texto núm. 657) no por ello es inaccesible: «la verdad objetiva es invisible (*ádēlos*), pero no inalcanzable» (ALFIERI, *At. idea*, pág. 133). Por ello, «a lo que es no lo comprendemos en forma inmutable, sino sólo en tanto cambia conforme a la disposición de nuestro cuerpo» (texto núm. 654). Esta ambivalencia del mundo sensible (inexistente en sí mismo, pero al mismo tiempo vía de acceso a la verdad) es la que dio origen a formulaciones contradictorias como las de Aristóteles («lo que aparece a la sensación, es verdadero»: texto núm. 664; «es verdadero lo que aparece»; texto núm. 665) y Filópono («lo verdadero y el fenómeno son lo mismo»: texto núm. 596), por un lado, y la de Sexto («no se podría decir que toda representación sea verdadera»: texto núm. 666; los democríteos «eliminaron todos los fenómenos»: texto núm. 669), por el otro. Como observara Bailey, «los datos en que la mente basa su conocimiento de los átomos y del vacío, son presentados a los sentidos por los fenómenos» (pág. 183). Esta estrecha colaboración entre los sentidos y la razón es la condición de posibilidad del conocimiento genuino (texto núm. 668). Cuando ella no se da, todo se pierde: «nuestra caída —dicen los sentidos dirigiéndose a la razón— será tu propia destrucción» (texto núm. 663).

separadamente en la imagen que penetra en nosotros [260].

673 (68 A 118) CIC., *Epist.* XV 16, 1: Sucede que, no sé cómo, cuando te escribo, me parece que estás cerca de mí; pero no «por representaciones de las imágenes», como dicen tus nuevos amigos, quienes opinan que incluso los espectros de Casio provocan «representaciones mentales» —pues no debes desconocer que Casio Insúber, el epicúreo que murió no hace mucho, llama «espectros» a lo que el filósofo de Gargetto y, antes que él, Demócrito, llaman «imágenes»—; pero yo no comprendo cómo estos espectros, si bien pueden penetrar en los ojos de quienes se les aparecen con independencia de la voluntad, pueden llegar hasta el alma; tendrías que mostrarme, cuando llegues aquí sano y salvo, que tu aspecto está en mi poder de modo tal que cuando quiera pensar en ti, él se me haga presente, y que esto ocurra no sólo contigo, a quien llevo en mi corazón, sino también con la isla Britania, cuya «imagen» penetra en mi pecho apenas quiera pensar en ella.

674 (68 B 123) *Etym. Gen.*, «Muestra» [261]: Según Demócrito, un efluvio de aspecto semejante a la cosa representada.

675 (68 A 77) PLUT., *Quaest. conviv.* VIII 734F: Favorino consiguió aclarar y hacer resplandecer una vieja tesis democrítea, extrayéndola del humo que la oscurecía. Sostuvo esta concepción popular que proclamó Demócrito: «Las imágenes penetran al cuerpo por los

260 El término que traducimos por «imagen» (*éidolon*) está citado en griego en el pasaje de Cicerón (texto núm. 673).

261 Según la definición propuesta por Demócrito, el término «muestra» (*déikelon*, cuya raíz *dik-* significa «mostrar») sería sinónimo de *éidōlon*.

poros y, cuando reaparecen, producen las visiones del sueño. Estas imágenes llegan provenientes de todas partes: de los utensilios, de las vestimentas, de las plantas, y, especialmente, de los seres vivientes, en razón de su gran agitación y del calor. No sólo conservan una forma semejante a la del cuerpo que copian fielmente» (como piensa Epicuro, quien sigue a Demócrito hasta este punto, pero después abandona el argumento) «sino que, retomando los reflejos de los movimientos del alma, de los pensamientos, del modo de ser y de las pasiones de cada uno, los llevan consigo, y cuando ⟨las imágenes⟩ sobrevienen ⟨o sea, en el sueño⟩ junto con ellos, hablan como seres animados y dialogan con el que las recibe acerca de las opiniones, razonamientos y deseos de quien los emite, cuando éste reúne las imágenes conservando su articulación y claridad». Esto ocurre principalmente cuando el aire está calmo y el movimiento de aquéllas se lleva a cabo libre y velozmente. En otoño, en cambio, cuando caen las hojas de los árboles, al experimentar un gran cambio y hacerse áspero, el aire distorsiona y desvía en todo sentido a las imágenes y ensombrece y debilita su evidencia al disminuir la velocidad de su recorrido; en cambio, las imágenes que provienen en gran número y son transmitidas velozmente por objetos muy activos e inflamados, ofrecen reflejos renovados y significativos.

676 (68 A 78) Hermipo, *De astrol.* [I. Catrares] I 16, 122: No podríamos omitir las palabras de Demócrito, quien, denominando «imágenes» [a las divinidades] dice que el aire está lleno de ellas.

677 (68 A 79) Clem., *Strom.* V 88: [Según Demócrito] las imágenes que provienen de la sustancia divina salen al encuentro de los hombres y de los animales irracionales [262].

[262] La teoría del conocimiento de Demócrito se basa en la noción de «imagen», que es un verdadero doble del objeto que produce en el sujeto percipiente una «representación» del mismo.

La noción de «imagen» es vital para el proceso cognoscitivo, pues ni la sensación ni el pensamiento «pueden producirse separadamente de la imagen que penetra en nosotros» (texto núm. 672). Demócrito no ofrece una definición explícita de la imagen, pero tanto su equivalente «muestra» (cf. nota 261) como el uso del término *éidōlon* nos permite acercarnos a su real significación. La imagen parece ser un auténtico doble del objeto, que reproduce no sólo su aspecto exterior, sino también, cuando ello es posible (en el caso de un ser humano, por ejemplo), sus emociones, opiniones y pensamientos (texto núm. 675). Posee incluso cierta corporeidad (texto núm. 619 y nota 228), gracias a la cual puede estar como suspendida en el aire (texto núm. 676) y experimenta las agitaciones propias de éste (texto núm. 675). Penetra en el cuerpo por los poros (texto núm. 675) y da origen no sólo a la sensación y al pensamiento, sino también a los sueños (texto núm. 675). No obstante, parece que entre la imagen y los procesos que acabamos de mencionar hay un paso intermedio, constituido por la «representación» (*phantasía*). Cuando la imagen entra en contacto con el cuerpo, produce de inmediato una representación, pero en este proceso tiene importancia decisiva la disposición del sujeto receptor (texto núm. 608). Demócrito atenúa así el determinismo de los factores externos en la producción del pensamiento y de la sensación. En el testimonio de Cicerón (texto núm. 673), por ejemplo, se habla de «las representaciones de las imágenes» y, como sinónimo de esta expresión se usan luego los términos «representaciones mentales», que aluden al resultado de la acción de las imágenes, o «espectros», que pertenecen al sujeto «con independencia de la voluntad».

XIII. Consideraciones sobre lo divino.

678 (68 A 75) S. E., *Adv. math.* IX 24: Hay algunos que piensan que hemos llegado a tener una concepción de los dioses partiendo de los sucesos extraordinarios que se verifican en el mundo, opinión ésta que parece compartir Demócrito: al ver los fenómenos celestes —dice Demócrito—, tales como truenos, relámpagos,

rayos, agregados de estrellas y eclipses de sol y de luna, nuestros antepasados se aterrorizaron, creyendo que los dioses eran sus causantes.

679 (68 A 75) FILÓD., *De piet.* 5a, 69: Verano, invierno, primavera, otoño, y todo cuanto se da en la tierra, proviene de las regiones superiores. Es por tal motivo, sin duda, por lo que, al reconocer [al cielo] como el productor [de todos estos fenómenos], se lo veneró. Y Demócrito no me parece, como algunos...

680 (68 B 30) CLEM., *Protr.* 68; *Strom.* V 103: Pocos son, entre los hombres razonables, aquellos que, tendiendo sus manos hacia el lugar al que nosotros, griegos, llamamos ahora aire, dicen: todo lo delibera Zeus en sí mismo y todo lo sabe, todo puede darlo y quitarlo, y él es rey de todas las cosas[263].

---

263 El origen de la creencia en los dioses se atribuye a una falsa inferencia de los fenómenos del cielo, que producen en los hombres un sentimiento de temor unido a una reverencia.

Los testimonios que poseemos no permiten, a nuestro juicio, ir mucho más allá y sostener, como pretende JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 2.ª ed., 1977 [trad. J. GAOS], págs. 183-4, que Demócrito asigna al problema del origen de la religión un importante lugar en su concreta teoría sociológica del nacimiento de la cultura, opinión compartida por H. EISENBERGER, «Demokrits Vorstellung von Sein und Wirkung der Götter», *RhM*, 113, 2-3 (1970), 142. Según Jaeger, el fr. 30 (texto núm. 680) alude al «memorable momento» en los tiempos primitivos en que la idea de la divinidad irrumpe en la mente de los hombres. Las ideas religiosas, prosigue Jaeger, no surgen de un vago sentimiento de la multitud, sino que son resultado del acto de unas pocas «almas heroicas» que se alzan frente a la multitud y que representan el tipo básico del «filósofo» proyectado por Demócrito a los tiempos primitivos, que buscan y hallan el fundamento último de la realidad en lo divino. Demócrito se inserta así, según Jaeger, en la tradición de los presocráticos «que teologizaron», al advertir que la tendencia primordial del hombre es conocer la naturaleza divina

681 (68 B 166) S. E., *Adv. math.* IX 19: Dice Demócrito que algunas imágenes se acercan a los hombres y que algunas de ellas son benéficas, mientras que otras son perjudiciales; de ahí que deseen[264] hallar imágenes de buenos presagios. Éstas son grandes, altas y difícilmente corruptibles, aunque no imperecederas, y anuncian a los hombres el futuro, dejándose ver y emitiendo voces. Es por ello por lo que los antiguos, recibiendo las representaciones de éstas, imaginaron que ellas eran algo divino y que, además de ellas, no existía ninguna otra divinidad poseedora de una naturaleza incorruptible.

682 (68 A 76) HERMIPO, *De astrol.* [I. CATRARES] I 16, 122: No podríamos omitir las palabras de Demócrito, quien denominando «imágenes» [a las divinidades] dice que el aire está lleno de ellas.

683 (68 A 79) CLEM., *Strom.* V 88: Jenócrates de Calcedonia no duda de que hay, en general, una cierta

---

de la realidad. GUTHRIE, II, pág. 479, concuerda con Jaeger en que Demócrito no se está refiriendo aquí al origen de la religión popular antropomórfica, pero se separa de él en tanto ve en este fragmento el intento de Demócrito de mostrar que, así como el más crudo antropomorfismo debe tener su explicación física, así también debe tenerla la impresión de las almas más inteligentes de que el aire mismo es divino.

264 Traducimos *eúcheto* por «deseen», que puede significar también «rueguen» o «eleven una plegaria».

Demócrito no puede haber creído en el valor de la plegaria, como parece desprenderse del texto núm. 680 y como está claro en el texto núm. 691. Cf. BAILEY, pág. 175; ALFIERI, *At. idea*, pág. 185; GUTHRIE, II, pág. 479. Para JAEGER, *op. cit.* en la nota 263, pág. 180, en cambio, la plegaria es en Demócrito el modo más fundamental de expresar la propia fe en la realidad de lo divino, pero ella tiene un significado especial, porque el filósofo sólo puede admitir por razonable un solo tipo de plegaria: el deseo de «encontrar imágenes propicias».

noción de lo divino, aun en los seres irracionales. Demócrito, por su parte, aunque no lo quiera, tendrá que aceptarlo para mantener la coherencia de sus propias doctrinas, puesto que, conforme a ellas, las imágenes que provienen de la sustancia divina salen al encuentro de los hombres y de los animales irracionales[265].

---

[265] No tenemos elementos para decidir si la teoría de Demócrito sobre los dioses es consistente. No caben dudas de que Demócrito admite la existencia de «imágenes» de los dioses, pero no sabemos si estas imágenes se confunden con los dioses, o provienen de ellos. Los testimonios al respecto son confusos.

En el texto núm. 681 Sexto Empírico presenta una explicación acerca del origen de la creencia en los dioses basada sobre la teoría de las imágenes (*éidōla*), no fácilmente compatible con la expuesta en el texto núm. 678. Esta explicación es perfectamente coherente con los principios gnoseológicos de Demócrito, en tanto los sentidos o la mente deben ser impresionados por *éidōla* (ver textos núms. 672 a 677 y nota 262). Si la concepción de lo divino se explica con este recurso, es dable aceptar lo que dice Clemente (texto núm. 683): también los seres irracionales deben tener concepción de lo divino. El problema se presenta cuando se trata de decidir si Demócrito identificó los «dioses» con las imágenes que afectan el alma humana o si pensó que esas imágenes fluían de los «dioses», siendo indiferentes de ellos. Los testimonios son en este punto confusos. Los textos números 681 y 682 inducirían a pensar que los dioses son los *éidōla* y que no existe ninguna otra realidad más allá de ellos. El texto núm. 683, en cambio, nos habla de una «sustancia divina» (*theia ousía*) de la cual proceden las imágenes que afectan al hombre. Cicerón, por su parte, en el texto núm. 684, habla de una *natura* que emite imágenes, pero en el texto núm. 685 no hay ninguna mención de tal «naturaleza divina». BAILEY, págs. 176-7, sostiene que Demócrito se muestra escéptico respecto de la existencia de dioses diferentes de las imágenes y que identifica los dioses con las imágenes, negando la existencia de seres divinos de los que ellas provienen. Lo mismo supone LANGERBECK, pág. 52. ZELLER, ZMC, pág. 267 y n. 151, por el contrario, piensa que para Demócrito hay seres *cuyas* imágenes son los dioses de nuestra experiencia, y en la misma línea se inscriben JAEGER, *op. cit.* en nota 263, pág. 180; GUTHRIE, II, págs. 480-1; EISENBERGER, *op. cit.* en nota 263, pág. 147. ALFIERI, *At. idea*, pág. 177, acepta también la existencia de una «sustancia divina», pero trata de conciliar la aparente contradicción de los testimonios aduciendo un empleo ambiguo del término *éidola*, usado en sentido objetivo (los dioses son «imágenes» y no seres sólidos como los que habitan la tierra) tanto como en sentido subjetivo (las imágenes que tenemos de ellos). Lo que no puede ponerse en duda, en todo caso, es que Demócrito considera a los dioses como formaciones puramente físicas o naturales, diferentes de los dioses de la mitología popular, que se mueven en el aire que nos circunda (no hay rastros en Demócrito de la teoría epicúrea de los *intermundia* como sede de los dioses) y que, en tanto agregados de átomos, están sujetos a la ley de decadencia y disolución como todo otro compuesto, si bien, al parecer, su perdurabilidad es mayor (texto núm. 681) y ocasionalmente pueden ejercer acciones benéficas o perjudiciales sobre los hombres y sobre las cosas.

684 (68 A 74) CIC., *De nat. deor.* I 12, 29: ¿Acaso no incurre tal vez Demócrito en un grandísimo error cuando incluye entre los dioses, a veces, las imágenes y sus contornos, a veces aquella naturaleza que produce y emite las imágenes, a veces nuestra ciencia y nuestra inteligencia? ¿Y cuando afirma que no existe nada eterno, porque no hay nada que permanezca en el mismo estado, no está acaso negando a Dios de modo tan radical, que impide la existencia de toda opinión sobre él?

685 (68 A 74) CIC., *De nat. deor.* I 43, 120: Paréceme que Demócrito, gran hombre, en verdad, de cuya fuente Epicuro tomó el agua para regar sus jardines, vacila en lo tocante a la naturaleza de los dioses. A veces considera que las imágenes, dotadas de divinidad, se hallan en el universo; a veces afirma que los principios de la mente que están en el universo mismo son dioses; a veces habla de imágenes animadas que pueden favorecernos o perjudicarnos; a veces de imágenes tan

enormes que pueden abarcar íntegramente al universo desde afuera. Son todas éstas afirmaciones más dignas de la patria de Demócrito que de Demócrito mismo[266].

686 (68 A 74) AECIO, I 7, 16: Según Demócrito, Dios es una inteligencia que se halla en un fuego de forma esférica.

687 (68 A 74) TERTUL., *Nat.* II 2: Demócrito opina que los dioses han surgido con la parte restante del fuego, la superior, y, también para Zenón, su naturaleza es semejante a la de este fuego[267].

---

266 Si bien no podemos saber si Demócrito elaboró una teología consistente, no podemos apoyarnos, para negarlo, en los pasajes de Cicerón que le achacan una total inconsecuencia en sus afirmaciones sobre los dioses. Como señala ZELLER, ZMC, pág. 266, n. 149, no debemos olvidar que en ambos pasajes ciceronianos es un epicúreo el que habla y el que introduce en las concepciones democríteas todas las incongruencias y absurdos posibles para poder burlarse de ellas más fácilmente.

267 La afirmación de Aecio (texto núm. 686) probablemente debe conectarse con los «principios de la mente» de los que habla Cicerón en el texto núm. 685.

Según BAILEY, pág. 177, se alude al hecho de que las partículas esféricas que constituyen tanto el alma como el fuego y que son inhaladas con la respiración, forman las imágenes de los dioses. Según ALFIERI, *At. idea*, pág. 185, los dioses son compuestos de átomos de fuego y tienen la capacidad de pensamiento. También GUTHRIE, II, pág. 481, considera que son agregados de átomos de alma o de fuego que flotan en el aire comprendido entre la tierra y los confines del universo. Para EISENBERGER, *op. cit.* en nota 263, págs. 148-50, las noticias de Cicerón y de Aecio proceden de una mala interpretación: supusieron que Demócrito había considerado al *nous* como un dios por haber tomado al pie de la letra una serie de pasajes de Demócrito donde se califica al alma o al intelecto de «divinos», donde la palabra *theîos* aparece en sentido figurado, para expresar simplemente la posesión de ciertas características extraordinarias o fuera de lo común (cf. frs. 37, 112, 129, 170, 171).

688 (68 A 76) PLINIO, *Hist. nat.* II 14: Gran necedad es, por cierto, creer que los dioses son innumerables...: pudicia, concordia, mente, esperanza, honor, clemencia, fe; o, como quiere Demócrito, sólo dos: perjuicio y beneficio[268].

689 (68 B 175) ESTOB., *Ecl.* II 9, 4: Los dioses dan a los hombres todos los bienes, tanto antes como ahora. Cuanto es malo, perjudicial e inútil, los dioses no lo ofrecen a los hombres ni antes ni ahora, sino que se lo procuran ellos mismos a causa de su ceguera intelectual y de su insensatez.

690 (68 B 217) ESTOB., *Flor.* III 9, 30: Los dioses aman sólo a quienes aborrecen cometer injusticia.

691 (68 B 234) ESTOB., *Flor.* III 18, 30: Los hombres piden salud a los dioses con sus plegarias, sin darse cuenta de que el poder sobre ella lo tienen en sí mismos: como por intemperancia actúan contra ella, se vuelven traidores a su propia salud, a causa de las pasiones[269].

---

268 La noticia de Plinio, según la cual Demócrito admitía como dos únicas divinidades perjuicio y beneficio, proviene, sin duda, de una errada personificación de los efectos benéficos o maléficos que pueden producir los dioses (textos núms. 681 y 685).

269 Incluimos en esta sección estos tres fragmentos de Demócrito porque hay en ellos una explícita mención de los dioses. Sin embargo, estos pasajes no deben tratar de conciliarse con los textos anteriores (678 a 688) para intentar la reconstrucción de una teología sistemática. Los textos núms. 689 a 691, que utilizan un lenguaje adaptado al hombre ordinario, apuntan a su mejoramiento moral y son, en consecuencia, fragmentos de carácter ético y no teológico. En Demócrito, la concepción de lo divino no tiene vinculación con sus reflexiones morales. La felicidad o desgracia humana no puede depender ni del azar ni de los dioses. El hombre es feliz sólo por su propio pensar y actuar racionales, y evitará las faltas no por el temor y la esperanza de recompensa, sino por la conciencia del deber.

692 (68 A 77) PLUT., *Quaest. conviv.* V 682F: Las [imágenes] que él [= Demócrito] dice que proceden de los malévolos y que no carecen ni de sensación ni de deseo, están llenas de la maldad y de los maleficios de aquellos que las emiten. Al imprimirse, estabilizarse y habitar en las personas objeto del maleficio, las perturban y dañan su cuerpo y su mente.

693 (68 A 138) CIC., *De div.* I 3, 5: Mientras que un autor serio como Demócrito comprobaba en varios pasajes la presunción de cosas futuras, el peripatético Dicearco rechazó todo tipo de adivinación, excepto la de los sueños y la locura.

694 (68 A 138) CIC., *De div.* I 57, 131: Demócrito, además, considera que los antiguos establecieron sabiamente que se examinaran las vísceras de las víctimas, pues de su disposición y de su color se pueden percibir signos tanto de la salud como de la epidemia, y también, a veces, acerca de la futura esterilidad o fecundidad de los campos[270].

Como señala EISENBERGER, *op. cit.* en nota 263, pág. 158, sin atacar a los antiguos dioses y sus cultos, Demócrito trató de fundamentar un tipo nuevo y más alto de devoción: la *aidṓs* del hombre frente a su propia alma. Cf. notas 293 y 302.

270 Afines al problema de lo divino, Demócrito presenta algunas concepciones para las que sigue más a la fe popular que a su propio sistema físico. Cree en sueños premonitorios que explica con la teoría de las imágenes (cf. texto núm. 675) y también recurre a ésta para justificar la supersticiosa creencia en el «mal de ojo» (texto núm. 692). Más fácil le resultaba dar razón de la inspección de las vísceras de los animales sacrificados, cuya disposición y color son provocados por causas naturales. Si se tiene en cuenta lo que dice Clemente (texto núm. 683) —los *éidōla* llegan también a los animales— puede pensarse que Demócrito haya explicado la predicción por *augurium*. Cf. ZELLER, ZMC, págs. 268-9, y nota 156.

XIV. EL LENGUAJE Y LAS ARTES.

a) *Origen y naturaleza del lenguaje.*

695 (68 B 5) DIOD., I 8, 3: Su voz [= la de los hombres] era carente de significado y confusa, pero gradualmente se fue articulando el lenguaje y como fueron estableciendo entre ellos sonidos convencionales para designar cada cosa, acabaron por construir, para todas las cosas, una expresión que todos ellos podían reconocer. (4) Pero, dado que tales grupos humanos se formaron por toda la tierra habitada, no todos tenían el mismo idioma, puesto que cada grupo fue construyendo su lenguaje fortuitamente. Es por eso por lo que fueron diversas las peculiaridades de cada idioma y los grupos que primero se formaron fueron los progenitores de todas las razas[271].

696 (68 B 26) PROCLO, *Crát.* 16, 5: Demócrito, quien afirma que los nombres son convencionales, lo prueba mediante cuatro breves argumentaciones. La primera es la de la homonimia: diferentes cosas se designan con un mismo nombre; en consecuencia, los nombres no son por naturaleza. La segunda, la de la polinimia: si a una y la misma cosa se le aplican nombres diferentes, entonces también ellos son intercambiables, lo cual sería imposible ⟨si fuesen por naturaleza⟩[272]. La

---

271 Un autor que da gran importancia a estos textos, T. Cole, si bien no relaciona este pasaje con el pensamiento de Demócrito, encuentra en él la siguiente progresión: (a) emisión de sonidos confusos; (b) articulación de estos sonidos hasta formar palabras; (c) adscripción convencional de determinadas palabras a determinados objetos; y, finalmente, (d) creación total del lenguaje (págs. 60-1). Observa Cole que una gradación similar aparece en VITRUVIO, 33, 24/28 y, con algunas modificaciones, en LUCRECIO, V 1028/9.

272 El contrasentido consistiría en que lo mismo sería igual a lo diferente.

tercera, la de la trasposición de nombres, pues ¿cómo podríamos reemplazar el nombre de Aristocles por el de Platón, y el de Tirtamo por el de Teofrasto[273], si los nombres fuesen por naturaleza? La cuarta, la de la falta de nombres ⟨derivados de nombres⟩ semejantes: ¿por qué de «pensamiento» derivamos «pensar», pero de «justicia» no derivamos un verbo? Los nombres, por lo tanto, son por azar, y no por naturaleza. El propio Demócrito denomina «polisemia» al primero de estos argumentos, «equivalencia» al segundo, «metonimia» al tercero, y «anonimia» al cuarto[274].

J. V. Luce complica innecesariamente el argumento al reemplazar *epállēla* («intercambiables») por *ep'allēla* («entre sí»): si nombres diferentes se adapatn a la misma cosa, entonces también se adaptan entre sí. El contraste que quiere señalar Demócrito es más simple: es la dialéctica que hay entre *lo mismo* y *lo diferente*, que vendrían a ser equivalentes (*isorropon*) —y en ello consistiría el contrasentido— si los nombres existiesen por naturaleza. La fuerza de este segundo argumento consiste en lo siguiente: al adaptarse nombres *diferentes* a una *misma cosa*, aquellos nombres dejarían de ser diferentes para ser semejantes (es decir, intercambiables), pues ellos tendrían que estar *naturalmente* unidos al objeto, que es uno y el mismo.

273 Como es sabido, Aristocles y Tirtamo eran, respectivamente, los nombres verdaderos de Platón y de Teofrasto.

274 Sobre la base de la radical dicotomía entre lo natural y lo convencional (cf. textos núms. 660 a 663), Demócrito ubica al lenguaje en este último terreno. Si tenemos en cuenta el relato de Diodoro del texto núm. 695, obsérvese que en el mismo precisamente en el punto (c) podemos hablar de «lenguaje», es decir, desde el momento en que *convencionalmente* cierta palabra comenzó a designar determinado objeto. Antes de producirse este *acuerdo*, estábamos sólo en el plano de los sonidos, ya sea confusos, ya sea armonizados en forma de palabras, pero todavía sin referente concreto alguno. En este acuerdo mutuo (*pros allēlous*, Diodoro; *inter se*, Vitruvio) radica para Demócrito la esencia del lenguaje.

697 (68 B 142) OLIMP., *Fil.* 242: ...Los nombres, incluso los de los dioses, son «estampas[275] sonoras»[276], como dice Demócrito[277].

b) *Las palabras y los hechos.*

698 (68 B 51) DEMÓC., 17: A menudo la palabra tiene mayor poder de persuasión que el oro.

---

275 El término *ágalma* tiene el significado preciso de representación de un dios. Lo hemos traducido por «estampa» para diferenciarlo de *éidōlon* (cf. nota 277).

276 El material constitutivo del tipo particular de imagen que es el nombre sería, entonces, el sonido, y no el color, la forma o la luz.

277 El hecho de que Demócrito utilice aquí el término *ágalma* acentúa, y no debilita, la tesis de la convencionalidad del lenguaje, pues la representación (*ágalma*) depende de la subjetividad del creador.

A menudo se ha creído ver en este fragmento una afirmación que refutaría la teoría de la convencionalidad del lenguaje en Demócrito, en razón de que las imágenes (sean éstas visuales, sonoras, o lo que fuesen) no dependen de un acuerdo entre los hombres, sino que provienen necesariamente de los objetos que las producen. Este argumento hubiese sido válido si Demócrito hablara de *éidōla*, pero el término utilizado aquí es nuevamente *ágalma*, que, como aclaramos en la nota 275, se refiere a la representación pictórica o escultórica (es decir, artística) de un dios. En este sentido, no puede negarse que esta representación sea convencional, pues depende íntegramente de la individualidad del artista o de la forma en que convencionalmente determinada comunidad estableció representar a sus dioses. Probablemente Demócrito se refiera a los nombres —incluso aquellos de los dioses— con el término de «estampas» precisamente para acentuar su carácter «convencional». En cambio, cuando se trata de un imagen que tendría su origen en la «naturaleza divina» y ya no en la mente del artista, Demócrito utiliza el término *éidōlon*, pues la naturaleza de éste no es convencional, sino que «llegan provenientes de todas partes... y conservan una forma semejante a la del cuerpo que copian fielmente» (texto núm. 675).

699 (68 B 145) PLUT., *De puer. educ.* 9F: La palabra es la sombra de la acción.

700 (68 B 53a) DEMÓC., 19: Muchos son los que actuando de la manera más despreciable hacen gala de los más bellos discursos.

701 (68 B 82) DEMÓC., 47: Falsos e hipócritas son quienes todo lo hacen con palabras, pero nada de hecho.

702 (68 B 177) ESTOB., *Ecl.* 15, 40: Un excelente discurso no disimula una mala acción, ni una buena acción es perjudicada por la blasfemia de un discurso.

703 (68 B 190) ESTOB., *Flor.* III 1, 91: Acerca de las malas acciones deben evitarse incluso los discursos.

704 (68 B 44) DEMÓC., 10: Debe decirse la verdad en lugar de hablar demasiado[278].

[278] Una consecuencia forzosa de la concepción de la convencionalidad del lenguaje es su oposición polar a «la realidad», es decir, a los hechos a los que se adosa sólo gracias a un acuerdo entre quienes hablan.

Al igual que en la sofística, el lenguaje tiene para el atomismo de Demócrito sólo un valor retórico (cf. texto núm. 698): las palabras, aunque se las utilice en exceso (texto núm. 704) nada dicen acerca de la verdad, pues ella pertenece al ámbito de la *phýsis*. Las palabras poseen respecto de los hechos la misma existencia derivada y relativa que tiene la sombra respecto del objeto que la produce (texto núm. 699). Esto no significa —como han creído algunos intérpretes— que la palabra sea un reflejo fiel de la cosa. La alegoría de Demócrito no se refiere a la mayor o menor fidelidad con que la sombra copia al modelo, sino que, por un lado, comprueba su endeble *status* ontológico (cuya única existencia depende, además, del original) y, por el otro lado, advierte sobre la necesidad de no confundir al nombre con la realidad: la relación entre ésta y aquél es la misma que hay entre la sombra y su modelo. Es interesante observar que, también en Platón, quienes no tienen aún acceso a los hechos porque están sumidos en las tinieblas de la caverna, colocan convencionalmente (*nomízein*) nombres (*onomázein*) a las sombras (*tas skiás*) (*Rep.* 515a 5 - b3).

c) *Observaciones filológicas*[279].

705 (68 B 19) EUST., *Esc. a Hom., Il.* III 1: Llaman «gemma» a la letra «gamma» los jónicos y en especial Demócrito, quien también denomina «mo» a la letra «my».

706 (68 B 20) ESCOL. a DION. DE TRAC., 184, 3: Los nombres de las letras son indeclinables, aunque en Demócrito aparecen declinados. Dice, en efecto, «déltatos» y «thétatos»[280].

707 (68 B 121) EUST. *Esc. a Hom., Il.* II 190: Demócrito utiliza la palabra «apropiadísimo».

708 (68 B 122) *Etym. Gen.*: Demócrito llama «ruibarbo» a las fosas que los cazadores cavan en la tierra, en razón de que han sido vaciadas[281].

709 (68 B 122a) *Etym. Gen.*: «Mujer»: ...O, como dice Demócrito, la que es «semen», porque recibe el semen[282].

710 (68 B 128) HEROD., *Perí kath. pros.*, en EUST., *Esc. a Hom., Od.* X 428: No hay ninguna palabra cuya

[279] Hemos elegido, sólo a modo de ejemplificación, algunas de las numerosas acotaciones filológicas que diversos autores de la antigüedad atribuían a Demócrito.

[280] Si la observación del escoliasta es correcta, se trataría, respectivamente, de los casos genitivos de «delta» y de «theta».

[281] Como el ruibarbo (*lápathos*) es un vegetal utilizado como purgante, «vacía» (*alapáxai*) el estómago. Demócrito utiliza el mismo término *lápathos* para referirse al vaciamiento del terreno en que consisten las trampas de los cazadores.

[282] Hay un juego de palabras entre «mujer» (*gynḗ*) y «semen» (*gonḗ*).

forma sea común a todos los géneros y que termine en *ēn, an, en, in, yn*. Demócrito, forzosamente, forjó *tó ithýtrēn* («perforar rectamente»).

711 (68 B 129a) HEROD., *Epimer. hom.* 396, 11: De «*klínō*», Demócrito usa la forma «*kéklitai*», sin *n*.

712 (68 B 135) HESIQ.: *dexamenai*: recipientes para agua; en lo que respecta al cuerpo, en Demócrito, las venas.

d) *El arte.*

713 (68 B 59) DEMÓC., 24: Ni el arte ni la sabiduría son cosa accesible para quien nada ha aprendido.

714 (68 B 17) CIC., *De orat.* II 46, 194: No se puede ser un gran poeta... sin inflamación de ánimo y sin una especie de hálito de locura.

715 (68 B 17) CIC., *De div.* I 38, 80: Dice Demócrito que sin locura nadie puede ser un gran poeta.

716 (68 B 18) CLEM., *Strom.* VI 168: Lo que un poeta escribe con entusiasmo e inspiración divina es sin duda bello.

717 (68 B 144) FILÓD., *De mus.* 108, 29: Demócrito... dice que la música es la más joven ⟨de las artes⟩... pues no fue producida por la necesidad, sino que surgió del lujo ya existente.

718 (68 B 154) PLUT., *De sollert. anim.* 974A: Somos discípulos de los animales en las cosas más importantes...; de las aves canoras, del cisne y del ruiseñor, en el canto. Y ⟨todo ello⟩ por imitación[283].

---

283 Si bien Demócrito escribió varios trabajos sobre temas que hoy denominaríamos artísticos (al menos, según lo reflejan los títulos de sus obras), son muy escasas sus referencias al

XV. REFLEXIONES SOBRE POLÍTICA.

a) *El origen de la sociedad.*

719 (68 B 5) DIOD., I 8, 1: ...En cuanto a los primeros hombres, se dice que vivían desordenada y salvajemente, dispersándose aquí y allá por las praderas y nutriéndose con las hierbas de sabor más agradable y con los frutos que crecían espontáneamente de los árboles. (2) Y cuando las bestias iniciaron su asedio, los hombres comenzaron a ayudarse mutuamente porque la conveniencia fue su maestra; y como el temor los llevó a agruparse, comenzaron poco a poco a reconocer mutuamente sus rasgos... (5) Los primeros hombres vivían entonces de manera ruda, porque no se había descubierto aún ninguna de las cosas útiles a la vida; iban desnudos, carecían de vivienda y de fuego y desconocían todo alimento que no fuera el silvestre. (6) Puesto que aún no conocían la recolección de estos alimentos silvestres, no hacían provisión alguna de frutos para tiempos de necesidad; por eso muchos de ellos perecían en épocas invernales, debido al frío y a la falta de alimentos. (7) Más tarde, ya que la experiencia fue enseñándoles poco a poco, comenzaron a refugiarse en cavernas durante el invierno y guardaron

---

arte en general. En los cinco textos agrupados en esta sección tenemos sólo referencias a tres ramas del arte estrechamente relacionadas: la poesía (textos núms. 714 y 715), la música (texto núm. 717) y el canto (texto núm. 718). Respecto de la adquisición de la capacidad artística, Demócrito parece otorgar un papel importante al aprendizaje (texto núm. 713), que sería fundamentalmente imitativo (texto núm. 718) —en lo cual fue seguido por LUCRECIO, V 1379; cf. H. REINHARDT, «Hekataios von Abdera und Demokrit», *Hermes* 47 (1912), 511—, pero siempre que éste se acompañe de la consabida dosis de locura (textos núms. 714 y 715), que también Platón encontraba en los poetas inspirados (cf. *Fedro* 245a).

los frutos que podían conservarse. (8) Cuando, por fin, se conoció el fuego y las demás cosas útiles, se fueron descubriendo paulatinamente las artes y todo cuanto podía prestar ayuda a la vida en común. (9) En general, el uso mismo se convirtió en maestro de los hombres, haciendo familiar el aprendizaje de cada cosa a ese ser vivo bien dotado y que posee como colaboradores, en toda circunstancia, manos, inteligencia y vivacidad de espíritu.

720 (68 B 5) Tzetzes, *Esc. a Hes.*: Los hombres de entonces, simples y desprovistos de toda experiencia, no conocían arte ni cultivo alguno, ni ninguna otra cosa, e ignoraban qué era la enfermedad o la muerte, sino que, cayendo a tierra como si fuera un lecho, expiraban sin saber lo que les estaba ocurriendo. Reunidos sólo por el afecto mutuo, llevaban una vida rebañega, saliendo, a la manera de ovejas, a las praderas y alimentándose en común de frutas secas y legumbres. Se prestaban recíproca ayuda contra las fieras y luchaban desnudos, con las manos desnudas. Hallándose así desnudos y necesitados de un reparo y de medios, sin saber recoger, para aprovisionarse, frutas frescas ni secas, sino alimentándose únicamente con lo que podían encontrar a diario, muchos morían cuando llegaba el invierno. Más tarde, cuando poco a poco la necesidad los fue instruyendo, se refugiaron en las cavidades de los árboles, en la espesura de los bosques, en las hendiduras de las rocas y en las cavernas, y, aprendiendo paulatinamente a reconocer aquellos frutos que podían conservarse, los reunían de una vez y los guardaban en las cavernas y con ellos se alimentaban durante todo el año. Llevando una vida en común según el destino, vivían con simpleza, sin cosas superfluas y con mutuo afecto; desconocían el fuego, no poseían reyes ni magistrados ni amos, e ignoraban ejércitos,

violencias y robos, sabiendo sólo del mutuo afecto y llevando una vida libre y desprovista de todo lo superfluo. Pero cuando se volvieron más prudentes y previsores y descubrieron el fuego, comenzaron a desear cosas más calientes y que requerían, por lo tanto, mayor ingenio, y transformaron entonces esa vida frugal en el pasatiempo y la regla de los que el mundo saca su ornamento y de los que nos llegan los placeres, los goces y las delicadezas que, a la manera de una mujer, nos hechizan y nos hacen más indolentes; a ellos el poeta [= Hesíodo] llama «artificio de mujer»[284].

---

284 Sobre la base de los testimonios que han llegado hasta nosotros, es difícil determinar si el origen de la sociedad es, para Demócrito, natural o convencional.

Los textos núms. 719 y 720 concuerdan en líneas generales en la descripción del estadio previo a la «socialización» del hombre, y ambos otorgan un papel decisivo, aunque en una etapa posterior, al fuego. En este punto, empero, comienzan las discrepancias, pues mientras que Diodoro, cautamente, ubica después del descubrimiento del fuego la adquisición de «cuanto puede prestar ayuda a la vida en común», Tzetzes asimila estas novedades a «aquello que nos hechiza y nos hace más indolentes». Si realmente estos textos reflejan el pensamiento democríteo (cf. al respecto nota 157), podríamos preguntarnos si el origen de la sociedad debe ubicarse en el ámbito de lo «natural» o si, por el contrario, es puramente fruto de una convención. A diferencia de lo que ocurría con el lenguaje —que era una consecuencia de la vida social, y cuyo origen se atribuía exclusivamente a un acuerdo entre los hombres (cf. nota 274)—, no podemos arriesgar una respuesta definitiva en lo que respecta a la sociedad en su conjunto. En ambos textos hay referencias al papel didáctico de la experiencia y, especialmente, del uso, que recibe el epíteto de «maestro» (cf. Reinhardt, *op. cit.* en nota 283, págs. 499 y 503-4, quien se basa en las referencias al uso en este texto para demostrar que el mismo alude realmente a Demócrito). Ambos factores parecerían obedecer a condiciones «naturales» (necesidad de almacenar alimentos, de buscar refugio ante el acecho de las fieras; coacción ejer-

b) *El gobierno y la ley.*

721 (68 B 267) ESTOB., *Flor.* IV 6, 19: El mando corresponde, por naturaleza, a quien es el mejor.

722 (68 B 47) DEMÓC., 13: Es correcto respetar la ley, a quien gobierna y al que es más sabio.

723 (68 B 251) ESTOB., *Flor.* IV 1, 42: Es preferible la pobreza en una democracia a la llamada felicidad que otorga un gobernante autoritario, como lo es la libertad a la esclavitud.

724 (68 B 252) ESTOB., *Flor.* IV 1, 43: Se debe dar más importancia a los asuntos de la ciudad que a los demás, a fin de que ella esté bien gobernada, sin luchar contra lo equitativo ni violentando el bien común. Una ciudad bien gobernada es la mayor prosperidad y contiene todo en sí misma: cuando ella se salva, todo se salva; cuando ella se corrompe, todo se corrompe.

725 (68 B 265) ESTOB., *Flor.* IV 5, 47: Los hombres recuerdan más sus errores que sus aciertos, lo cual es justo, pues así como no debe elogiarse a quien restituye lo que debe, y, en cambio, hay que criticar y castigar a quien no devuelve, así debe ocurrir con el gobernante. Éste, en efecto, fue escogido para que actúe bien, no mal.

726 (68 B 248) ESTOB., *Flor.* IV 1, 33: La ley quiere favorecer la vida de los hombres, pero sólo puede hacerlo cuando ellos deseen experimentar algo bueno. Ella muestra su virtud propia sólo a quienes la obedecen.

---

cida por el clima); pero también encontramos mencionada con insistencia la conveniencia y el afecto mutuo, que, según la teoría democrítea de las emociones y sensaciones, pertenecen al ámbito de lo contingente, arbitrario y convencional.

727 (68 B 266) ESTOB., *Flor.* IV 5, 48: En nuestro sistema actual no hay forma alguna de evitar que el gobernante, por más bueno que sea, cometa injusticia... [285].

c) *El castigo y la guerra.*

728 (68 B 258) ESTOB., *Flor.* IV 2, 16: Hay que matar, sea como fuere, a quienes causan daño y van con-

---

285 Si bien no hemos podido determinar con certeza el elemento decisivo en el origen de la sociedad, parece que una vez establecido el orden social, adquiere éste un carácter fuertemente «natural», al punto que el «nomos» tiene que adecuarse a él.

Como observara G. J. D. AALDERS, «The political faith of Democritus», *Mnem.* IV, III (1950), 307, parece que en este ámbito Demócrito abandona la oposición sofística entre *physis* y *nomos*. La legislación debe basarse en la *physis* (por ejemplo, debe otorgar el mando a quien, *por naturaleza*, es el mejor: texto núm. 721) y, por esta razón, debe respetarse la ley (texto núm. 722). La *polis* bien gobernada es la que no se opone a lo equitativo ni al bien común (texto número 724), para lo cual su legislador debe ser, *por naturaleza*, el más sabio. No obstante, la ley no tiene la fuerza de la *physis*: mientras que ésta es todopoderosa, la ley sólo coacciona a quien está dispuesto a aceptarla (texto núm. 726), y no puede evitar que incluso el mejor gobernante cometa injusticias (texto núm. 727). Para subsanar estas deficiencias están el castigo y la guerra (cf. nota 287). Acotemos, por último, que algunos autores (entre ellos, AALDERS, *op. cit.* en nota 285, págs. 307 y sigs.) se preguntan si Demócrito era un demócrata o un partidario de los gobiernos unipersonales. Esta preocupación, acorde quizá con los planteos políticos propios de nuestras democracias liberales, parece estar ausente de la problemática democrítea. Hay, sí, elogios de gobernantes superiores y únicos (texto núm. 721) pero también hay fragmentos en los que critica abiertamente a los gobernantes autoritarios y defiende la democracia de su tiempo (texto núm. 723) y el bien común (texto núm. 724). Pareciera que en ambos casos lo que importa no es el sistema, sino el ritmo de su accionar, que se resume en la aceptación de la ley (texto núm. 722).

tra la justicia. Quien lo haga participará en mayor grado del buen ánimo, de la justicia, de la seguridad y de propiedades, en cualquier sociedad ⟨en que se encuentre⟩.

729 (68 B 260) ESTOB., *Flor.* IV 4, 18: Cualquiera que mate a un pirata o a un bandido, ya sea personalmente, mandando a otro, o votando ⟨para que ello⟩ ocurra, es inocente.

730 (68 B 262) ESTOB., *Flor.* IV 5, 44: Los que llevan a cabo acciones que merecen el exilio o la cárcel, o que son castigables, deben ser condenados y no absueltos. Quien, yendo contra la razón[286] y discriminando según el provecho o el placer, los absuelve, comete injusticia, y necesariamente lo sentirá en su fuero íntimo.

731 (68 B 249) ESTOB., *Flor.* IV 1, 34: La guerra civil es mala para todos, pues tanto los vencedores como los vencidos experimentan el mismo daño.

732 (68 B 250) ESTOB., *Flor.* IV 1, 40: Sólo cuando hay concordia es posible para las ciudades llevar a cabo las grandes obras y las guerras; de otro modo, no[287].

---

286 Si bien todos los manuscritos ofrecen la lección «contra la razón» (*noûn*), algunos autores, entre ellos Diels, disconformes con el sentido que surge de dicha versión, propusieron la conjetura «contra la ley» (*nómon*). La enmienda es innecesaria, pues el texto original refleja la antinomia «razón *vs.* interés personal y/o placer», que tiene vigencia en la ética democrítea y que incluso le sirve de base.

287 Los textos núms. 728 a 732 proponen el remedio contra el desequilibrio que viola la armonía en que se basa la convivencia: el castigo y la guerra. El castigo (que, según observara BAILEY, pág. 209, presenta «una rigidez draconiana»), alcanza a quienes no respetan el bien común (ya sea porque atentan contra la justicia o contra la propiedad: textos núms. 728 y

XVI. MÁXIMAS MORALES[288].

733 (68 B 35) DEMÓC., 1: Quien escuche estas máximas mías con inteligencia, practicará muchas accio-

---

729) y por ese motivo su condena es un derecho no sólo social (texto núm. 729) sino también racional (texto núm. 730). La sociedad armónica (es decir, aquella que no posee en su seno gérmenes malsanos) es la única que posibilita las grandes obras en común (entre ellas, las guerras) (texto núm. 732) y, por ello, nada es más pernicioso que un conflicto interno (texto número 731).

288 Las reflexiones morales de Demócrito —que incluyen varios fragmentos atribuidos en la antigüedad a un inexistente «Demócrates»— constituyen las *tres cuartas* partes del *corpus democriteum* (es decir, cerca de doscientos veinte fragmentos de los casi trescientos que se conservan). La forma particular que revisten estos textos parece deberse a su reelaboración por alguna escuela posterior —probablemente, los cínicos—, que los habría convertido en verdaderos «proverbios».

El aspecto más discutido de la filosofía de Demócrito es, sin lugar a dudas, el que se refiere al problema moral. Incluso el enunciado de este tema implica ya una toma de posición: hablar de «la ética» de Demócrito presupone que se vislumbra un hilo conductor que relaciona los dispersos fragmentos concernientes a cuestiones morales; enumerar una serie de «máximas morales», en cambio, parece sugerir que la filosofía práctica de Demócrito se redujo a una serie de proverbios y de consejos sin mayor ligazón entre sí. Nosotros intentaremos movernos con cautela en este cenagoso terreno, sin arriesgar interpretaciones que desconozcan el carácter azaroso —y sospechoso— en que ha llegado hasta nosotros la mayoría de estos «fragmentos morales». Una treintena de ellos se encuentra en autores muy diversos (entre ellos, Cicerón y Clemente), si bien la mayor parte del material proviene de Estobeo. Pero hay también ochenta y seis fragmentos que llegaron hasta nosotros con el título de *Las máximas de oro del filósofo Demócrates* (así figuran en algunos manuscritos medievales, entre ellos uno vaticano de la colección Barberini, que sirvió para la edición de 1638 de Lucas Holstenius, y otro palatino, de Heidelberg, en el cual se basó la edición de J. C. Orelli de 1819). La diferencia

en el nombre del autor puede deberse, como ya señalara Diels, a un error de los copistas bizantinos, del cual no estuvieron exentos tampoco los ejemplares que manejaron Porfirio (fr. 160), el escoliasta de Apolonio de Rodas (fr. 161) y el mismo Estobeo (fr. 108), que, en los tres casos citados, presentan también el nombre «Demócrates» (cf. ALFIERI, *Atomisti*, pág. 219, nota 556). Es indudable, además, que tanto Estobeo como el autor de la recopilación atribuida a Demócrates provienen de un tronco común, pues cerca de treinta de los ochenta y seis pensamientos que figuran bajo el nombre de «Demócrates» estaban ya mencionados por Estobeo (por esta razón el número de los fragmentos morales de Demócrito es menor del que resultaría de la suma de ambos testimonios, y alcanza sólo a poco más de doscientos). No obstante estas consideraciones, hubo intentos de separar las *Máximas de oro* del resto de la obra de Demócrito. DIELS-KRANZ, II, págs. 153-4, citan por ejemplo, la opinión de H. LAUE, *De Democritii fragmentis ethicis*, Gotinga, 1921, para quien esta obra no es otra que las *Hypothekai* de Demócrito de Afidne, escritas entre 350 y 330 a. C., incorporadas después, por error, al *corpus democriteum* (con anterioridad a Laue ya P. FRIEDLÄNDER se había ocupado de este tema en «Hypothekai», *Hermes* 48 (1913), espec. páginas 603-16). Una posición tan extrema no consiguió prácticamente adeptos, y hoy la mayoría de los estudiosos aceptan, aunque con cautela (pues «las bases de las sospechas son sólidas», GUTHRIE, II, pág. 490), la llamada «filosofía moral» de Demócrito. Una actitud fecunda al respecto es la de Z. Stewart, encaminada a la explicación del carácter gnómico en que ella llegó hasta nosotros, a diferencia del resto de su doctrina. La razón que él encuentra es la utilización del material democríteo por parte de la escuela cínica, que lo habría «tamizado» y vertido en forma de proverbios («Democritus and the Cynics», *HSCP* LXIII (1958), 188). Si tenemos en cuenta este proceso, no sería extraño que en la colección atribuida luego a «Demócrates» se hubiesen infiltrado algunas sentencias y proverbios que reconocerían a los cínicos como autores. Si esto es así, podemos explicarnos algunos controvertidos matices post-socráticos de la ética de Demócrito (en especial, su concepción de que es peor cometer injusticia que sufrirla —fr. 45 = texto núm. 876— y de que toda falta se debe a la ignorancia —fr. 83—), así como la posible incongruencia de sus fragmentos morales con el resto del sistema.

nes dignas de un hombre bueno y evitará muchas malas[289].

289 Las máximas (*gnômai*) morales de Demócrito no constituyen un sistema, sino que tienen la forma de una serie de proverbios aplicados a una serie de ámbitos en los cuales se pone de relieve la oposición entre «lo aparente» y «lo oculto», o «lo convencional» y «lo real».

Guthrie sostiene que «los fragmentos en sí no sugieren que Demócrito haya ofrecido una construcción continuada o sistemática de una teoría ética» (II, pág. 492), posición ésta que él reconoce inspirada en A. DYROFF, *Demokritstudien*, Munich, 1899. Esto no significa que sus proverbios sean divergentes y, menos aún, contradictorios entre sí. Por el contrario, todos responden a un principio general que, como veremos, concuerda con los fundamentos «físicos» del atomismo, pero no guardan entre sí relaciones de implicación ni suponen una derivación a partir del principio moral básico, el buen ánimo, que aparece postulado en forma autónoma y aislado del resto. Como leemos en Zeller, «si bien podemos encontrar en él una determinada y coherente visión de la vida, ésta no está fundada sobre investigaciones generales de la naturaleza de la acción moral, ni elaborada en forma de exposición sistemática de las actividades y los deberes morales» (ZMC, pág. 253). Los proverbios morales de Demócrito constituyen compartimientos aislados que adaptan en sus respectivas jurisdicciones un principio básico —que ya analizaremos— sin comunicarse entre sí. Respecto del principio básico a que aludimos, un análisis de la mayor parte de estas máximas morales mostrará cómo opera en ellas la oposición «aparente-oculto» (es decir, «convención-verdad»), que encontramos ya en la teoría del conocimiento de Demócrito y cuya base, en última instancia, reside en la explicación atomista de la realidad. La verdad está oculta, no la conocemos (textos núms. 657, 659, 661 y, especialmente, 662), pero ella es la que da razón de las cosas, pues consiste en los átomos y el vacío, que conforman la *physis*. Lo aparente, en cambio, es fruto de una convención (textos números 660, 661 y 663) y de ello sólo poseemos una comprensión que depende de nuestras disposiciones, que son cambiantes (texto núm. 654). Este mismo principio general rige la conducta en el plano de la ética. En la acción debe dejarse de lado lo aparente, lo superficial, pues lo valioso es lo profundo, y ello debe ser promovido. Su sede es el alma, no

a) *El bien supremo.*

734 (68 A 1) D. L., IX 45: ...El fin ⟨supremo⟩ es el buen ánimo, que no se identifica con el placer, como suponían algunos que entendieron mal, sino que es el estado en que el alma está serena y equilibrada, porque no la perturba ningún temor, ni el miedo a los dioses, ni ninguna otra afección. También lo llama «bienestar» y le otorga muchos otros nombres.

735 (68 B 4) CLEM., *Strom.* II 130: Dice Demócrito en su escrito sobre el fin de la vida que éste es el buen ánimo, al que llaman también «bienestar». Y agrega a menudo: «Deleite y sinsabor son, en efecto, la medida de lo ventajoso y de lo perjudicial».

736 (68 A 166) EPIF., *Adv. haer.* III 2, 9: Demócrito... dice que uno solo es el fin de todas las cosas y que

el cuerpo (textos núms. 737 y 738) y su juez es la autoconciencia (textos núms. 784 a 786), no la aprobación o el rechazo de los demás (textos núms. 741 y 755). Esta interpretación concuerda en algunos aspectos con la sustentada por Zeller, para quien «alguien que, como Demócrito, lleva a cabo una distinción tan neta entre apariencia sensible y realidad verdadera, buscará el sentido y la felicidad de la vida humana no en el abandono al mundo externo, sino en una justa actitud interior» (ZMC, pág. 252). También Vlastos, en un artículo justamente célebre («Ethics and Physics in Democritus», *TPR* 54 (1945), y 55 (1946), reed. en *SPP*, II, págs. 381-408) ofreció una interpretación de la ética de Demócrito coherente con el resto de su sistema. Vlastos se basó en el soporte físico que tienen ciertos procesos mentales y psíquicos, en especial la inteligencia (pág. 381), para trazar una serie de nexos entre el ámbito ético y el físico. Sobre la base de este paralelismo, «tarde o temprano, una intención auténtica del alma llega a ser una realidad corpórea» (pág. 395), pues «el alma mueve al cuerpo» (pág. 382). Finalmente, señalemos que también la «instrucción» hace las veces de puente entre la física y la ética de Demócrito. Cf. al respecto nota 298.

el buen ánimo es el sumo bien, mientras que las aflicciones son la medida del mal.

737 (68 B 170) ESTOB., *Ecl.* II 7, 3i: Tanto la felicidad como la desdicha pertenecen al alma.

738 (68 B 171) ESTOB., *Ecl.* II 7, 3i: La felicidad no reside en el ganado ni en el oro; el alma es la residencia del destino[290].

739 (68 A 169) CIC., *De fin.* V 8, 23: La «intrepidez»[291] de Demócrito, que equivale a la tranquilidad de ánimo y a la que llaman «buen ánimo», debió mantenerse alejada de esta discusión, porque esta tranquilidad de ánimo no es otra cosa que la felicidad.

740 (68 A 169) CIC., *De fin.* V 29, 87: Demócrito, de quien se dice (con certeza o falsamente: no lo analizaremos) que se quitó la vista sin duda para que su ánimo estuviera alejado lo menos posible de los pensamientos, descuidó sus bienes, dejó sus campos sin cultivar, y todo ello ¿para buscar qué, sino la felicidad? Y, si bien la hacía consistir en el conocimiento de las cosas, de esta investigación de la naturaleza

290 El término que hemos traducido por «destino» es *dáimōn*. Esta palabra tiene numerosos significados, pero en este contexto parece aludir al factor que determina el acceso a la felicidad (*eudaimonía*, palabra ésta derivada de *dáimōn*): cuando se la ha alcanzado, se puede afirmar que hemos obtenido un «buen destino» (*eu dáimōn*). En los poetas trágicos, *dáimōn* alude a la buena o mala fortuna y al genio personal que acompaña al hombre hacia su destino (cf. LSJ, I 2) y, por extensión, al dios que lo personifica.

291 Hemos traducido *securitas* por «intrepidez» por la similitud de este pasaje con otro texto de Cicerón, en el cual reaparece esta noción de «buen ánimo», acompañada esta vez con su sinónimo en griego, *athambía* («intrepidez»: texto número 740). Cabe señalar que el matiz de «temeridad» contenido en «intrepidez» está presente en *securitas*, que originariamente alude al hecho de llevar consigo un hacha (*secur*).

quería que se originase un buen ánimo. Por eso llama «buen ánimo» al sumo bien, y también a veces «intrepidez».

741 (68 B 191) ESTOB., *Flor.* III 1, 210: El buen ánimo surge para los hombres mediante la moderación del deleite y la armonía de la vida. Todo lo excesivo y lo defectuoso suele variar y produce una gran perturbación en el alma, y aquellas almas que son agitadas por grandes desarreglos no se encuentran bien ni están bien animadas[292]. Es necesario que el conocimiento se atenga a lo posible y se contente con lo que tiene, prestando poca atención a quienes envidiamos y admiramos, sin estar a su servicio con la inteligencia, sino observando las vidas de quienes sufren desdichas y pensando en la violencia que experimentan, de modo tal que lo que tengamos y poseamos nos parecerá grande y envidiable y ya no ocurrirá que suframos en nuestra alma por apetecer más. Pues el que admira a quienes poseen y son considerados dichosos por los otros hombres, y en todo momento les está prestando atención, se verá obligado a estar siempre haciendo algo nuevo y a llevar a cabo, llevado por su deseo, algo incorrecto que las leyes prohiben. Por ello es necesario no buscar estas cosas, sino contentarse con aquéllas, comparando nuestra propia vida con la de quienes están en peores condiciones, considerándonos dichosos al meditar cuánto sufren ellos, y en qué medida nuestra situación es mejor que la suya. Si te atienes a este conocimiento, tendrás el mejor ánimo y expulsarás de tu vida estas desdichas no pequeñas: la envidia, los celos, la enemistad.

---

[292] Las nociones de «encontrarse bien» (*eustathés*) y de «estar bien animado» (*euthymoi*) corresponden, respectivamente, a las de «bienestar» (*euesthō*) y «buen ánimo» (*euthymía*).

742 (68 A 167) ESTOB., *Ecl.* II 7, 3i: ...A la felicidad llama «buen ánimo», bienestar, armonía, simetría e imperturbabilidad. Dice que ésta surge de la delimitación y de la elección de los placeres, y que esto es lo más hermoso y lo más ventajoso para los hombres.

743 (68 B 189) ESTOB., *Flor.* II 33, 47: La mejor manera que tiene el hombre de conducir su vida es estar lo más posible de buen ánimo y apenarse lo menos posible. Esto sería posible si no se hiciese residir el placer en las cosas mortales.

744 (68 A 168) ESTR., I 61: Agregan también los cambios originados por las migraciones, con lo cual quieren forzar lo más posible en nosotros la falta de asombro, celebrada por Demócrito y por todos los otros filósofos[293].

---

[293] El núcleo central de las reflexiones morales de Demócrito, al cual queda subordinado el placer, es el buen ánimo, que coincide con la felicidad.

Después de las concretas afirmaciones de los textos números 734 a 736, resulta innegable que el concepto de «buen ánimo» (*euthymía*) es el núcleo central de la especulación moral de Demócrito. No sólo se afirma que el buen ánimo es el *télos* (fin) de la vida, y el supremo bien (*to krátiston*), sino que también se lo hace coincidir con la felicidad (texto núm. 739), que tiene su sede en el alma (textos núms. 737 y 738). ¿En qué consiste el buen ánimo? Fundamentalmente, en encontrarse bien (*euesthō*) (textos núms. 734, 735 y 741), porque el alma no sufre perturbación alguna (texto número 734): no teme (texto núm. 734) ni envidia (texto núm. 741) ni se asombra (textos núms. 741 y 744). No obstante, esta imperturbabilidad tiene para Demócrito el carácter de una actividad latente a la que denomina «intrepidez» (textos números 735, 739 y 740): dadas las solicitaciones y los continuos requerimientos mundanos (que habrían llevado a Demócrito a cegarse voluntariamente para no estar pendiente de ellos: cf. texto núm. 740), el bienestar consiste en un «estado de alerta» permanente, es decir, «en la superficie del mar en calma» (GOMPERZ, II, pág. 144). No es la pasividad total, sino

una cualidad dinámica capaz de resistir los choques externos sin perder su equilibrio interno, según la definiera VLASTOS, pág. 384; por ello, la inteligencia lúcida ha de ser intrépida (texto núm. 1150). Quien es justo, es valiente en sus juicios e intrépido (texto núm. 1149). Precisamente la rectitud en el juicio y la valentía en la conducta son los elementos que permiten al alma orientarse en el difícil terreno que provee el contenido material a la noción un tanto abstracta de bienestar: el goce. Entramos aquí en el ámbito más controvertido de la moral democrítea. Si los criterios que distinguen lo útil de lo dañino son el deleite y el sinsabor (texto núm. 735) —pues es deseable lo que nos atrae y rechazable lo que nos repele (texto núm. 667)— y si «el bienestar surge del deleite moderado» (texto núm. 741) y de no hacer residir el placer en cosas mortales (texto núm. 743), es decir, «de la delimitación y selección de los placeres» (texto núm. 742), la ética de Demócrito, ¿es hedonista? Hay autores que responden con una afirmación rotunda, entre ellos, Bailey. Es cierto que ya Diógenes Laercio criticaba a quienes habían «entendido mal» a Demócrito, pues «el bienestar no es lo mismo que el placer» (texto núm. 743), pero en tanto el bienestar *depende* del placer, sería lícito hablar de hedonismo (cf. BAILEY, pág. 193). Respecto de esta observación se pueden hacer tres aclaraciones: (a) Demócrito y los doxógrafos utilizan casi siempre el término «deleite» (*térpsis*), que es menos amplio que «placer» (*hēdonḗ*); (b) el bienestar puede ir acompañado por el placer, pero esto no significa que aquél dependa de éste; (c) ¿qué significa «placer» en Demócrito? Veamos estos tres puntos más en detalle. (a) Salvo en el caso del texto núm. 742, en donde se habla globalmente de «elección de los placeres», Demócrito y/o los doxógrafos relacionan siempre la noción de bienestar con la de «deleite». Ya Lortzig (citado por ALFIERI, *Atomisti*, pág. 254, nota 640) había señalado que con *hēdonḗ* Demócrito se refería principalmente a los placeres bajos, mientras que *térpsis* aludía al placer elevado (si bien, según este autor, ambos términos son equivalentes en los frs. 211 y 235). Lo cierto es que el deleite, que es el acompañante del buen ánimo (texto núm. 741), parece ser para Demócrito de naturaleza intelectual: la felicidad, como dice Cicerón en el texto núm. 740, consistía en acercar el alma al pensamiento. En otros pasajes en que Demócrito también utiliza el término «deleite», éste posee siempre la connotación de «goce intelectual»: «los grandes deleites provienen de la

contemplación de la belleza de las acciones» (fr. 194), y «la razón está acostumbrada a encontrar ella misma los deleites en sí misma» (fr. 146). Pero el pasaje más ilustrativo —y que da la clave para comprender la relación que hay entre el deleite y el bienestar— es el texto núm. 735: el deleite es la «medida» (*hóros*; «el canon», «el criterio» e, incluso —en el lenguaje aristotélico de *Tóp.* 101b—, «la definición») del buen ánimo. Esto equivale a afirmar que cierto deleite intelectual es el síntoma inequívoco de que se ha alcanzado la *euthymia*. Pero (b) esto no significa que este bienestar haya sido causado por aquel deleite. El texto núm. 741 establece con toda claridad una correlación entre el «buen ánimo» y «la moderación del deleite», por un lado, y el «mal ánimo» y los «grandes desarreglos», por el otro. A lo sumo es el conocimiento (*gnṓmē*) de las desdichas ajenas y la convicción de que nada debe envidiarse ni admirarse, lo que se corporiza en un «buen ánimo», y, *consecuentemente*, produce cierto deleite. La aflicción, por el contrario, es la medida del mal (texto núm. 736). Esta moderación y esta armonía son también los elementos de (c) la concepción democrítea del «placer». Éste no debe ser intempestivo (texto núm. 796), ni violento (texto núm. 797), sino esporádico (texto núm. 801), debe ir acompañado de prudencia (texto número 800) y debe estar en función de lo bello (texto número 797). Esto significa que, para Demócrito, el placer no es autónomo, y, en consecuencia, no puede erigirse en criterio, sino que está sujeto a la misma «medida» que los otros correlatos sensibles del «buen ánimo», que, en definitiva, como la desdicha, tiene su sede en el alma (textos núms. 736 y 737). En última instancia, podemos afirmar que el buen ánimo se alcanza, según la expresión de McGibbon, cuando se obtienen ciertos «valores objetivos» («Pleasure as the 'criterion' in Democritus», *Phr.* V 2 (1960), 77), que, sobre la base de los testimonios que hemos tenido en cuenta, pueden reducirse a la investigación de la realidad («investigatione naturae»: texto núm. 740), al conformarse con lo que se tiene (texto núm. 741), a apenarse lo menos posible (texto núm. 743), a atenerse a la medida (textos núms. 749 a 754) y al patrimonio moderado (texto núm. 795). Este estado produce, sin duda, un cierto deleite, que es la alegría propia del tipo de vida al que se ha accedido (es un «enjoyment of life», C. C. W. TAYLOR, *op. cit.* en nota 259, pág. 27). El deleite, entonces, es un resultado del buen ánimo, y no a la inversa, al punto que la medida que está en la base del

b) *La intrepidez.*

745 (68 A 119) CIC., *De fin.* V 29, 87: Por eso llama «buen ánimo» al sumo bien, y también a veces «intrepidez»[294], es decir, ausencia de miedo en el ánimo.

746 (68 B 4) CLEM., *Strom.* II 130: Dice Nausífanes que Demócrito llamaba «intrepidez» a la impasibilidad.

747 (68 B 125) ESTOB., *Flor.* III 7, 31: El mérito de la justicia es la valentía en el juicio y la intrepidez; el fin de la injusticia es el temor de lo que pueda sobrevenir.

748 (68 B 216) ESTOB., *Flor.* III 7, 74: La sabiduría intrépida es lo más valioso de todo.

c) *La medida.*

749 (68 B 143) FILÓD., *De ira* 38, 17: «Todos los males que podrían imaginarse» derivan, según Demócrito, de la ira desmesurada.

750 (68 B 70) DEMÓC., 35: Propio de un niño y no de un hombre es desear con desmesura.

751 (68 B 102) DEMÓC., 68: Bella es en todos los casos la igualdad; exceso y defecto no me lo parecen.

752 (68 B 191) ESTOB., *Flor.* III 1, 210: El buen ánimo surge para los hombres mediante la moderación del deleite y la armonía de la vida. Todo lo excesivo o lo defectuoso suele variar y produce una gran perturbación en el alma...

---

bienestar es la que determina la diferencia entre lo placentero y lo carente de placer (texto núm. 754).

294 El término que traducimos por «intrepidez» es *athambía* (cuyo equivalente en latín es *securitas*: cf. texto núm. 739 y nota 291), al cual Cicerón define como «ausencia de miedo en el ánimo» (texto núm. 745).

753 (68 B 210) ESTOB., *Flor.* III 5, 26: El azar provee una mesa suntuosa; la prudencia, una moderada.

754 (68 B 233) ESTOB., *Flor.* III 17, 38: Si se excede la medida, lo más placentero se convierte en lo más carente de placer.

d) *La bondad y la justicia.*

755 (68 B 48) DEMÓC., 14: El hombre bueno no para mientes en las injurias de gente insignificante.

756 (68 B 39) DEMÓC., 4: Bello es impedir que alguien cometa injusticia; y si ello no es posible, al menos no hacerse cómplice.

757 (68 B 39) DEMÓC., 5: Se debe ser bueno, o bien imitar al que lo es.

758 (68 B 43) DEMÓC., 9: Arrepentirse de las malas acciones es la salvación de la vida.

759 (68 B 45) DEMÓC., 11: Quien comete injusticia es más desgraciado que quien la padece[295].

760 (68 B 62) DEMÓC., 27: Bueno es no tanto el no cometer injusticia, sino el no tener intención de cometerla.

761 (68 B 89) DEMÓC., 55: Detestable no es quien comete injusticia, sino quien lo hace deliberadamente.

762 (68 B 193) ESTOB., *Flor.* III 3, 43: Precaverse de una próxima injusticia es un acto inteligente, pero es síntoma de insensibilidad no defenderse de una injusticia cometida.

---

295 Obsérvese el paralelismo entre este pasaje y PLATÓN, *Gorg.* 469b.

763 (68 B 217) ESTOB., *Flor.* III 9, 30: Los dioses aman sólo a quienes aborrecen cometer injusticia[296].

e) *La instrucción.*

764 (68 B 33) CLEM., *Strom.* IV 151; ESTOB., *Ecl.* II 31, 65: La naturaleza y la instrucción poseen cierta similitud, puesto que la instrucción transforma al hombre y, al transformarlo, produce su naturaleza[297].

765 (68 B 85) DEMÓC., 51: Quien discute y charla de muchas cosas no tiene la natural disposición para aprender lo debido.

766 (68 B 179) ESTOB., *Ecl.* II 31, 56: Los niños a quienes se les permite no esforzarse, como entre los bárbaros, no aprenderán la escritura, ni las artes, ni la gimnasia, ni aquello en que reside en mayor grado la virtud: el honor; pues el honor suele surgir principalmente de todo aquello.

767 (68 B 180) ESTOB., *Ecl.* II 31, 58: La educación es un adorno para quienes son afortunados, y un refugio para los desdichados.

768 (68 B 185) ESTOB., *Ecl.* II 31, 94: Vale más la esperanza de los educados que la riqueza de los ignorantes[298].

---

296 También este texto encuentra su eco en PLATÓN, *Rep.* 352b.

297 Acerca de la acción transformadora (es decir, modificadora del *rhysmós*) de la *physis*, cf. nota 255.

298 El poder transformador de la naturaleza que posee la instrucción es uno de los principales puentes que unen la física y la ética en Demócrito.

Al igual que en Heráclito («la erudición no enseña inteligencia», HERÁCLITO, fr. 40; «muchos son los eruditos que carecen de inteligencia», DEMÓCRITO, fr. 64), la instrucción, que tiene su base en el esfuerzo (texto núm. 766), no debe confundirse con un aprendizaje indiscriminado: debe aprenderse sólo lo que es necesario (texto núm. 765), que es lo mejor (texto núm. 773), y que no depende de factores individuales: «para todos los hombres el bien y la verdad son lo mismo; lo placentero, en cambio, es una cosa para unos y otra cosa para otros» (fr. 69 = texto núm. 671). En este reconocimiento de la instrucción y, como veremos, en el elogio del sabio frente al «insensato», se encuentra el aspecto positivo del aparente pesimismo gnoseológico que analizamos en la nota 259. Aunque quizá «no es accesible el conocer qué es en realidad cada una de las cosas» (texto núm. 659), no por ello la instrucción deja de tener sentido: existe el campo de aquello inmutable pero que sólo es captable en tanto cambia, según nuestra disposición (texto núm. 654), y que paulatinamente nos conduce a lo único verdadero y comprensible, que son los primeros elementos (texto núm. 662), objetos únicos del conocimiento genuino (texto núm. 668).

f) *El sabio.*

769 (68 A 166) EPIF., *Adv. haer.* III 2, 9: ...Dice que las leyes son una mala invención y que «el sabio no debe obedecer a las leyes, sino vivir libremente»[299].

770 (68 B 67) DEMÓC., 32: No hay que confiar en todos, sino en los hombres de reconocidos méritos. Aquello es, en efecto, ingenuo, mientras que esto último es propio del que es sensato.

771 (68 B 247) ESTOB., *Flor.* III 40, 7: Toda tierra es accesible para el hombre sabio, pues la patria del alma buena es todo el universo[300].

---

299 El sabio, que es quien ha alcanzado en mayor grado el buen ánimo (pues posee de por sí un «alma buena», texto número 771), no rige su actividad por las leyes, sino que está, jerárquicamente, al mismo nivel que éstos y que el gobernante: «es correcto respetar a la ley, a quien gobierna, y al que es más sabio» (texto núm. 722).

300 Un eco tardío de esta concepción se encuentra en el estoicismo, en especial en Marco Aurelio: «Mi patria y mi ciudad, en cuanto Antonino, es Roma; pero en cuanto hombre, es el mundo» (*Soliloquios* VI 44).

772 (68 B 291) ESTOB., *Flor.* IV 44, 70: El sabio soporta la pobreza con dignidad.

g) *Los insensatos* [301].

773 (68 B 83) DEMÓC., 49: Causa de la equivocación es la ignorancia de lo mejor.

774 (68 B 42) DEMÓC., 18: Vano trabajo se toma quien pretende hacer entrar en razón a quien se figura poseerla.

775 (68 B 59) DEMÓC., 24: Ni el arte ni la sabiduría son accesibles para quien nada ha aprendido.

776 (68 B 64) DEMÓC., 29: Muchos son los eruditos que carecen de inteligencia.

777 (68 B 75) DEMÓC., 40: Para los insensatos, mejor es ser gobernados que gobernar.

778 (68 B 76) DEMÓC., 41: No es la palabra sino el infortunio maestro de los insensatos.

779 (68 B 77) DEMÓC., 42: Fama y riqueza sin inteligencia no son bienes seguros.

780 (68 B 133) DEMÓC., 81: Mucho perjudican a los insensatos quienes los elogian.

781 (68 B 200) ESTOB., *Flor.* III 4, 74: Los insensatos viven sin aprovechar de la vida.

782 (68 B 202) ESTOB., *Flor.* II 4, 76: Los insensatos desean lo que está ausente y desechan lo que poseen, aunque sea más valioso que lo que antes poseían.

---

301 En el término «insensato» hemos unificado las palabras griegas *anóētos* («el que carece de inteligencia»), *anoêmōn* («irreflexivo»), *nêpios* («necio») y *axýnetos* («incapaz de comprender»).

783 (68 B 292) ESTOB., *Flor,* IV 46, 19: Las esperanzas de los insensatos son irracionales.

h) *La interioridad.*

784 (68 B 60) DEMÓC., 25: Mejor es advertir los propios errores que censurar los ajenos.

785 (68 B 244) ESTOB., *Flor.* III 31, 7: No hagas ni digas nada feo aunque estés solo; aprende a avergonzarte más ante ti mismo que frente a los demás.

786 (68 B 264) ESTOB., *Flor.* IV 4, 46: Nadie debe avergonzarse más ante los hombres que ante sí mismo, ni obrar mal ni cuando nadie lo ve ni cuando lo ven los demás. Hay que avergonzarse ante todo ante sí mismo y establecer esta ley para el alma, de modo de no hacer nada impropio [302].

i) *El deber.*

787 (68 B 174) ESTOB., *Ecl.* II 9, 3: Quien está con buen ánimo, sintiéndose llevado a cumplir acciones justas y correctas, se regocija noche y día y se siente fuerte y sin preocupaciones; pero quien no tiene en

---

302 Sobre la base del postulado esencial de la ética de Demócrito, que, según analizamos en la nota 288, consiste en atenerse más a lo verdadero que a lo aparente, a lo profundo que a lo superficial, la interioridad subjetiva (o sea, la búsqueda de la motivación ética en el interior del sujeto) es más valiosa que el condicionamiento externo. La acción, en consecuencia, debe estar regida por la ley inserta en el alma (texto núm. 786), que es la que arbitra los medios para alcanzar la felicidad (textos núms. 737 y 738). En esta auténtica voz de la conciencia encuentra Mondolfo un eco del discurso sagrado de los pitagóricos, y, a la vez, la base más sólida de la noción de conciencia moral, que conduce directamente al concepto de «deber» (*Moralistas griegos* [trad. O. CALETTI], Buenos Aires, 1941, páginas 52 y sigs.).

cuenta a la justicia y no hace lo que se debe hacer, se da cuenta de que todo esto, cuando lo recuerda, es desagradable, y teme y se atormenta a sí mismo.

788 (68 B 181) ESTOB., *Ecl.* II 31, 59: ...Pues quien evita la injusticia sólo por la ley, tiende a actuar mal ocultamente, mientras que quien fue persuadido a reconocer el deber, no tiende ni oculta ni abiertamente a actuar incorrectamente.

789 (68 B 256) ESTOB., *Flor.* IV 2, 14: La justicia consiste en hacer lo que se debe; la injusticia, en no hacerlo, o en hacerlo mal.

790 (68 B 41) DEMÓC., 7: No por temor, sino por deber, es preciso abstenerse de acciones viciosas.

791 (68 B 42) DEMÓC., 8: Admirable es en el infortunio pensar en el cumplimiento del deber [303].

[303] La noción de «deber» (*to deón*, textos núms. 788 y 790; *ha dei*, texto núm. 791; *ta chrê eónta*, textos núms. 787 y 789), al oponerse a la de «ley», que es convencional, arbitraria y pasajera, se ubicaría para Demócrito en el ámbito de lo natural, de lo verdadero, de lo real (textos núms. 659 a 661).

La estructura básica de la realidad (los átomos y el vacío, relacionados de cierta manera) es necesaria, y actuar conforme a ella es justo (texto núm. 789). Quien ha interiorizado la noción de esta conducta necesaria, tiene acceso al buen ánimo y cumple naturalmente acciones justas y correctas, pues ello es *lo que se debe* hacer (texto núm. 787). E, inversamente, el conocimiento del deber tiene el poder de persuadir a la voluntad. Como afirmara Mondolfo, para Demócrito «la función de la conciencia es una educación de la voluntad», lo cual resuena de un modo extrañamente kantiano (*op. cit.* en nota 302, págs. 54/55). Cuando el deber no es el motor de la acción moral (texto núm. 790) y ocupa su lugar el apetito desmesurado (texto núm. 741) o el temor (texto núm. 790) sobreviene el desagrado (texto núm. 787), que es lo contrario del deleite. Como señaláramos en la nota 293 a propósito de la noción de «deleite», éste es uno de los síntomas —quizá el principal— de la moralidad de la acción, pero no su causa.

j) *Las riquezas.*

792 (68 B 77) DEMÓC., 42: Fama y riqueza sin inteligencia no son bienes seguros.

793 (68 B 218) ESTOB., *Flor.* III 10, 36: La riqueza derivada de una obra mala, pone más en evidencia la vergüenza.

794 (68 B 220) ESTOB., *Flor.* III 10, 44: Las ganancias mal habidas acarrean un daño para la virtud.

795 (68 B 286) ESTOB., *Flor.* IV, 39, 17: Es dichoso quien tiene buen ánimo con un patrimonio moderado; es desdichado quien tiene mal ánimo con mucho dinero [304].

k) *El placer.*

796 (68 B 71) DEMÓC., 36: Los placeres inoportunos producen aversión.

797 (68 B 72) DEMÓC., 37: Las inclinaciones violentas por una determinada cosa impiden al alma ver todas las demás.

798 (68 B 74) DEMÓC., 39: Ningún placer ha de aprobarse si no es conveniente.

799 (68 B 207) ESTOB., *Flor.* III 5, 22: No debe elegirse cualquier placer, sino el que se relaciona con lo bello.

[304] Así como el placer no es el criterio que sirve para determinar la moralidad de una acción, tampoco lo es la riqueza. El buen ánimo puede prescindir de la riqueza (texto núm. 795), o, si va acompañado del goce de la inteligencia, puede almacenarla (texto núm. 792). En ambos casos, la riqueza nada tiene que ver con la obtención del auténtico bienestar.

800 (68 B 211) ESTOB., *Flor.* III 5, 27: La prudencia aumenta el deleite y hace mayor el placer.

801 (68 B 232) ESTOB., *Flor.* III 17, 37: Los placeres más esporádicos son los que más hacen gozar.

802 (68 B 235) ESTOB., *Flor.* 18, 35: Todos los que se dedican a los placeres del vientre, extralimitándose en la comida, en la bebida y en asuntos sexuales, reciben un placer breve y poco duradero, que no se extiende más allá del tiempo de comer o de beber, y que produce muchos dolores. Este tipo de deseo está siempre presente, y cuando se produce lo que él desea, el placer huye rápidamente, y nada valioso queda, salvo un breve deleite; luego viene nuevamente el deseo de las mismas cosas [305].

l) *La familia.*

803 (68 A 170) CLEM., *Strom.* II 38: Demócrito rechaza el casamiento y la procreación de hijos a causa de las incomodidades que de ellos derivan y del consiguiente descuido de lo más necesario. Epicuro concuerda con él.

804 (68 B 276) ESTOB., *Flor.* IV 24, 31: No me parece que sea necesario tener hijos, pues compruebo que con hijos muchos son los peligros y los dolores, y pocos los éxitos que, cuando existen, son tenues y débiles.

305 La noción de placer está estrechamente unida en Demócrito al concepto de «medida» (cf. textos núms. 749 a 754): el placer no ha de ser desmesurado (texto núm. 802), ni violento (texto núm. 797), ni inoportuno (texto núm. 796), ni inconveniente (texto núm. 798), ni demasiado fuerte (texto núm. 801). El placer no es valioso en sí, sino en función de su objeto: el que se confunde con un puro sensualismo es breve y doloroso (texto núm. 802); el único que debe elegirse, en cambio, es el que se relaciona con lo bello (texto núm. 799).

805 (68 B 277) ESTOB., *Flor.* IV 24, 32: Me parece que quien sienta la necesidad de tener un niño, será mejor que lo tome de algún amigo. En ese caso, el niño resultará tal como él lo quiso, pues lo habrá elegido a su gusto. Y cuando pareciera que alguno es el adecuado, lo seguirá muy naturalmente. Existe esta diferencia: en este caso, se puede elegir, entre muchos, un niño agradable, que es el que se necesita. En cambio, si engendra un hijo de sí, existirán muchos peligros, pues tendrá que conformarse con lo que salga.

806 (68 B 107) DEMÓC., 73: Son amigos no todos los parientes, sino los que están de acuerdo con nosotros sobre lo que es conveniente.

807 (68 B 208) ESTOB., *Flor.* III 5, 24: La prudencia del padre es el mejor ejemplo para el hijo.

808 (68 B 272) ESTOB., *Flor.* IV 22, 108: Quien tiene suerte con su yerno, encontró un hijo; quien no tiene suerte, perdió también a su hija.

809 (68 B 275) ESTOB., *Flor.* IV 24, 29: La educación de los hijos es algo inseguro: el éxito se alcanza en medio de grandes luchas y peligros. El fracaso es el más doloroso de todos.

810 (68 B 279) ESTOB., *Flor.* IV 26, 25: Es necesario repartir la mayor cantidad posible de los bienes entre los hijos, y, simultáneamente, vigilarlos, para que no hagan nada pernicioso cuando se vean con el dinero en sus manos. De ese modo serán más avaros respecto de los bienes y más deseosos de su adquisición, y competirán los unos con los otros. Un pago llevado a cabo en común aflige menos que uno privado, y la ganancia alegra mucho menos [306].

306 En estos textos referentes a la familia y, en especial, a los hijos, es donde se hace más evidente el determinismo

m) *La mujer.*

811 (68 B 110) DEMÓC., 77: La mujer no debe afanarse por hablar, porque eso es algo odioso.

812 (68 B 111) DEMÓC., 78: El extremo ultraje es, para un hombre, ser dominado por una mujer.

813 (68 B 214) ESTOB., *Flor.* III 7, 25: El valiente no es sólo el más fuerte frente al enemigo, sino frente a los placeres. Hay quienes dominan las ciudades y son esclavos de las mujeres.

814 (68 B 273) ESTOB., *Flor.* IV 22, 199: La mujer es mucho más aguda que el hombre en malos pensamientos.

815 (68 B 274) ESTOB., *Flor.* IV 23, 38: Para la mujer es un adorno el hablar poco; la belleza reside también en la simplicidad del adorno [307].

que subyace en la moral democrítea. La libertad del hombre se ejerce sólo en el momento de la decisión de procrear; luego, «tendrá que conformarse con lo que salga» (texto núm. 805). El riesgo a que está sujeta la educación es enorme (texto número 809), pues los resultados no parecen depender ya del padre: los hijos necesariamente acarrearán dificultades y harán descuidar los propios asuntos (texto núm. 803). El riesgo menor consiste en adoptar un niño cuya personalidad ya se conozca. Respecto de los parientes, no basta el lazo sanguíneo para garantizar la amistad, sino que sólo merecen estima los que concuerden con lo que es realmente conveniente para nosotros (texto núm. 806).

307 La misantropía que aflora en los textos núms. 803 y 804 se convierte en decidida misoginia en los textos núms. 811 y 815. Parece como que la agudeza de la mujer en lo que se refiere a malos pensamientos (texto núm. 814) hace aconsejable su silencio (textos núms. 811 y 815); a falta de otros adornos, el silencio —agrega Demócrito como galantería— es una virtud real. Dada esta concepción de la mujer, resulta evidente que para el hombre nada es más denigrante que estar bajo el dominio de un ser tan poco valioso (textos núms. 812 y 813).

n) *La amistad.*

816 (68 B 186) ESTOB., *Flor.* II 33, 9: La similitud en los puntos de vista origina la amistad.

817 (68 B 97) DEMÓC., 63: Muchos son los que parecen ser amigos sin serlo; muchos, por el contrario, son los que no lo parecen y lo son.

818 (68 B 99) DEMÓC., 65: Vivir carece de valor para quien no tiene siquiera un buen amigo.

819 (68 B 100) DEMÓC., 66: Es intratable quien no conserva durante mucho tiempo a los amigos ya adquiridos.

820 (68 B 101) DEMÓC., 67: Muchos son los que vuelven la espalda a sus amigos cuando éstos, de la opulencia, caen en la pobreza.

821 (68 B 106) DEMÓC., 72: Cuando la suerte nos acompaña, encontrar un amigo es cosa fácil; pero, en el infortunio, es dificilísimo.

822 (68 B 109) DEMÓC., 79: Los gruñones no están hechos para la amistad.

ñ) *La vejez.*

823 (68 B 296) ESTOB., *Flor.* IV 50, 76: La vejez es una privación total: se tiene todo y se carece de todo.

824 (68 B 104) DEMÓC., 70: Agradable es el anciano que es astuto y sabe hablar en serio.

825 (68 B 183) ESTOB., *Ecl.* II 31, 72: En cierto modo, hay una inteligencia en los jóvenes y una falta de inteligencia en los ancianos, pues la sabiduría no la enseña el tiempo, sino la educación adecuada y la naturaleza.

826 (68 B 294) ESTOB., *Flor.* IV 50, 20: La fuerza y el aspecto hermoso son los bienes de la juventud; la sabiduría es el brillo de la vejez.

827 (68 B 295) ESTOB., *Flor.* IV 50, 22: El viejo fue joven, pero es imposible saber si el joven alcanzará la vejez. Lo bueno ya cumplido es mejor que lo incierto que nos espera[308].

XVII. FRAGMENTOS PROBABLEMENTE AUTÉNTICOS DE LEUCIPO.

828 (67 B 2) AECIO, I 25, 4: Nada se produce porque sí, sino que todo surge por una razón y por necesidad.

XVIII. FRAGMENTOS PROBABLEMENTE AUTÉNTICOS DE DEMÓCRITO.

829 (68 B 1a) FILÓD., *De morte* 39, 9: Más tarde, cuando la explicación [de la muerte] se hace clara, alcanza [a los hombres] como una doctrina paradójica, razón por la cual son sorprendidos por ella sin haberse decidido a escribir su testamento y, según dice Demócrito, «se ven obligados a saciarse doblemente».

---

308 Las reflexiones de Demócrito sobre la vejez presentan algunas contradicciones, pero en conjunto se desprende de ellas cierto melancólico pesimismo. Afirma, por un lado, la carencia total en que está sumido el anciano (texto núm. 823), y valora especialmente a aquellos que, no obstante su falta de inteligencia (texto núm. 823), consiguen conservar la lucidez necesaria como para ser astutos y hablar en serio (texto núm. 824); pero, por otro lado, reconoce que el anciano tiene acceso a la sabiduría (texto núm. 826) y que, a diferencia del joven, puede estar seguro de que ha llevado a cabo buenas acciones, lo cual es más valioso que un futuro incierto en el cual ellas quizá no lleguen jamás a plasmarse.

830 (68 B 2) *Etym. Orion.*, pág. 153, 5: Demócrito consideró «sabiduría» a Atenea «tritogenia». «Tres son las consecuencias de ser sabio»: deliberar bien, hablar sin error y obrar como se debe.

831 (68 B 2) ESC. GENEV., I 111: Demócrito, al hacer la etimología del nombre «Tritogenia», dice que tres son las consecuencias de la sabiduría: «razonar bien, hablar bien y obrar como se debe».

832 (68 B 3) PLUT., *De tranq. an.* 465c: Quien pretende mantener el buen ánimo no debe ocuparse en exceso de los asuntos públicos ni de los privados; pero, si se ocupa de ellos, no debe escoger aquellos que superen su capacidad ni su naturaleza propia. Debe, por el contrario, mantenerse en guardia a un punto tal que, cuando la fortuna le sea adversa y lo conduzca, al parecer, a un exceso, debe deponer sus armas y no tratar de alcanzar lo que supera sus posibilidades. La moderación es, en efecto, cosa más segura que el exceso.

833 (68 B 4) CLEM., *Strom.* II 130: Dice Demócrito en su escrito sobre el fin de la vida que éste es el «buen ánimo», al que llama «bienestar». Y agrega a menudo: «deleite y sinsabor son, en efecto, la medida de lo ventajoso y de lo perjudicial»... Dice Nausífanes que Demócrito llamaba «intrepidez» [a la impasibilidad].

834 (68 B 5) D. L., IX 41: ...Como él mismo dice en su «Pequeña cosmología», «era joven cuando Anaxágoras era viejo»... Dice también que compuso la Pequeña cosmología «setecientos treinta años después de la destrucción de Troya».

835 (68 B 5) D. L., IX 34-35: ...Demócrito decía, refiriéndose a Anaxágoras, que «sus doctrinas sobre el

sol y la luna no le pertenecían, sino que eran antiguas»[309]...

836 (68 B 6) S. E., *Adv. Math.* VII 137: Con ayuda de este principio debe reconocer el hombre que está alejado de la verdad.

837 (68 B 7) S. E., *Adv. Math.* VII 137: Este argumento muestra también, por cierto, que nada sabemos sobre cosa alguna, sino que en todos los hombres su opinión es una reforma ⟨de su disposición⟩.

838 (68 B 8) S. E., *Adv. Math.* VII 137: Resultará, sin embargo, evidente, que no nos es accesible el conocer qué es en realidad cada una de las cosas.

839 (68 B 9) S. E., *Adv. Math.* VII 135: A lo que es no lo comprendemos en forma inmutable, sino sólo en tanto cambia conforme a la disposición de nuestro cuerpo y de lo que en él penetra o le ofrece resistencia.

840 (68 B 10) S. E., *Adv. Math.* VII 136: Que no comprendemos cómo es en realidad cada cosa o cómo no es, se ha puesto en claro de múltiples maneras.

841 (68 B 11) S. E., *Adv. Math.* VII 138: En los «Criterios» dice Demócrito que dos son las formas de conocimiento: uno... «genuino»..., el otro, «oscuro»... (139) Y dice textualmente: «Hay dos formas de conocimiento, uno genuino, el otro oscuro; al oscuro pertenece todo lo siguiente: vista, oído, olfato, gusto y tacto; el otro, que se distingue de éste, es el genuino». A continuación estima el conocimiento genuino preferible al oscuro, expresándose en estos términos: «Cuando el conocimiento oscuro ya no puede ver algo en mayor pequeñez ni puede escucharlo, ni olerlo, ni gustarlo, ni percibirlo por el tacto...».

842 (68 B 12) CENSOR., 18, 8: Según Demócrito, el gran año consta de ochenta y dos años comunes con meses intercalares en número de veintiocho.

843 (68 B 13) APOL. DÍSC., *De pron.* pág. 65, 15: Demócrito usa con mucha frecuencia el «*emeu*» así como también el «*eméo*»[310].

844 (68 B 15)[311] AGATÉM., I 1, 2: La tierra es oblonga y su longitud es una vez y media mayor que su ancho.

845 (68 B 16) MAN. TEOD., *De metr.* VI 489, 20: Demócrito atribuye a Museo la introducción del hexámetro dactílico.

846 (68 B 17) CIC., *De orat.* II 46, 194: ...No se puede ser un gran poeta... sin inflamación de ánimo y sin una especie de hálito de locura.

847 (68 B 18) CLEM., *Strom.* VI 168: Lo que un poeta escribe con entusiasmo e inspiración divina es, sin duda, bello.

848 (68 B 19) EUST., *Esc. a Hom., Il.* III 1, pág. 370, 15: Llaman «*gemma*» a la letra *gamma* los jónicos y en especial Demócrito, quien también denomina «*mo*» a la letra *my*.

---

309 No incluimos aquí las tres presuntas reelaboraciones de la *Pequeña cosmología* de Demócrito, que figuran en DK como complemento del fragmento 5, por las razones señaladas antes, en la nota 157.

310 *emeu* y *eméo* son, respectivamente, las formas contracta y no contracta del genitivo del pronombre personal de primera persona singular.

311 En la recopilación de DK figuran como fragmento 14 extractos del calendario astronómico atribuido a Demócrito. Hemos incluido estos pasajes, de dudosa autenticidad, como texto núm. 563. Cf. nota 194.

849 (68 B 20) ESC. a DION. TRAC., pág. 184, 3: Los nombres de las letras son indeclinables... aunque en Demócrito aparecen declinadas: dice, en efecto, «*déltatos*» y «*thétatos*»[312].

850 (68 B 21) DIÓN CRIS., 36, 1: Homero, poseedor de una naturaleza divina, ordenó con belleza las más diversas palabras.

851 (68 B 22) PORF., *Cuest. hom.* I 274, 9: El águila tiene huesos negros.

852 (68 B 23) ESC. ABTV a HOM., *Il.* VII 390: Las palabras de Homero: «¡Ojalá hubiera muerto antes!»... las dice el heraldo ⟨troyano⟩... para sí mismo y quedamente, como piensa Demócrito, considerando inconveniente que puedan decirse en público ⟨frente a los aqueos⟩.

853 (68 B 24) EUST., *Esc. a Hom.*, *Od.* XV 376, pág. 1784: Demócrito llama «Pobreza» a la madre de Eumeo.

854 (68 B 25) EUST., *Esc. a Hom.*, *Od.* XII 65, página 1713: ...Y la ambrosía son los vapores de los que el sol se nutre.

855 (68 B 26) PROCLO, *Crát.* 16, pág. 5, 25: Demócrito, quien afirma que los nombres son convencionales, lo prueba mediante cuatro breves argumentaciones... Él mismo llama a la primera argumentación «polisemia», a la segunda, «equivalencia», a la tercera, «metonimia», y a la cuarta, «anonimia».

856 (68 B 27) COLUM., III 12, 5: Demócrito aconseja que las viñas han de estar expuestas hacia el norte,

312 Genitivos singulares de los nombres de las letras *délta* y *théta*. Cf. texto núm. 706 y nota 280.

porque tal orientación las vuelve feracísimas, sin que el vino que de ellas se elabora sea por eso de primera calidad.

857 (68 B 27a) COLUM., IX 14, 6: Demócrito nos trasmite que las abejas pueden generarse de un novillo muerto.

858 (68 B 28) COLUM., XI 3, 2: Demócrito en su libro intitulado «*Geórgico*» dice que proceden imprudentemente quienes rodean sus jardines con murallas, porque un muro de adobe, constantemente expuesto a lluvias y temporales, no puede perdurar, y construirlo de piedra exige un gasto desproporcionado a su valor. Quien quisiera rodear con un cerco una amplia porción de terreno tendría necesidad de invertir todo su patrimonio.

859 (68 B 29) APOLON. CIT., *In Hipp.*, pág. 6, 29: Demócrito llamaba «canto» (*ámbe*) al borde que rodea la cavidad del escudo.

860 (68 B 29a) APOL. DÍSC., *De pron.*, pág. 92, 20: «Nosotros», «vosotros», «ellos» (formas contractas y no contractas).

861 (68 B 30) CLEM., *Strom.* V 103: Pocos son, entre los hombres razonables, aquellos que tendiendo sus manos hacia el lugar que nosotros, los griegos, llamamos ahora aire, dicen: Todo lo delibera Zeus en sí mismo y todo lo sabe, todo puede darlo y quitarlo y él es rey de todas las cosas.

862 (68 B 31) CLEM., *Paed.* I 6: La medicina cura las enfermedades del cuerpo, mientras que la sabiduría libera al alma de pasiones.

863 (68 B 32) CLEM., *Paed.* 94: El acoplamiento es una pequeña apoplejía, porque el hombre se evade del

hombre y, como por efecto de un golpe, se separa y se arranca de sí mismo.

864 (68 B 33) CLEM., *Strom.* IV 151: La naturaleza y la instrucción poseen cierta similitud, puesto que la instrucción conforma al hombre y, al conformarlo, produce su naturaleza.

865 (68 B 34) DAVID., *Prol.* 38, 14: ...El hombre, que según Demócrito es un «microcosmos».

866 (68 B 35) DEMÓC., 1: Quien escuche estas máximas mías con inteligencia, practicará muchas acciones dignas de un hombre bueno y evitará muchas malas.

867 (68 B 36) DEMÓC., 2: Conviene a los hombres cuidar más de su alma que de su cuerpo porque, mientras que la perfección del alma corrige la deformidad del físico, la fuerza física desprovista de razón no logra mejorar en nada al alma.

868 (68 B 37) DEMÓC., 3: Quien escoge los bienes del alma elige lo más divino; quien, por el contrario, prefiere los bienes del cuerpo, elige lo humano.

869 (68 B 38) DEMÓC., 4: Bello es impedir que alguien cometa injusticia; y si ello no es posible, al menos no hacerse su cómplice.

870 (68 B 39) DEMÓC., 5: Se debe ser bueno, o bien imitar al que lo es.

871 (68 B 40) DEMÓC., 6: Ni el cuerpo ni las riquezas procuran felicidad a los hombres, sino la rectitud y la prudencia.

872 (68 B 41) DEMÓC., 7: No por temor sino por deber es preciso abstenerse de acciones viciosas.

873 (68 B 42) DEMÓC., 8: Admirable es, en el infortunio, pensar en el cumplimiento del deber.

874 (68 B 43) DEMÓC., 9: Arrepentirse de las malas acciones es la salvación de la vida.

875 (68 B 44) DEMÓC., 10: Debe decirse la verdad en lugar de hablar demasiado.

876 (68 B 45) DEMÓC., 11: Quien comete injusticia es más desgraciado que quien la padece.

877 (68 B 46) DEMÓC., 12: Es signo de grandeza de alma soportar serenamente los excesos de los demás.

878 (68 B 47) DEMÓC., 13: Prudente es respetar a la ley, a quien gobierna y al más sabio.

879 (68 B 48) DEMÓC., 14: El hombre bueno no para mientes en las injurias de gente insignificante.

880 (68 B 49) DEMÓC., 15: Duro es soportar que nos gobierne quien es inferior a nosotros.

881 (68 B 50) DEMÓC., 16: Quien está por entero sujeto a las riquezas jamás podrá ser justo.

882 (68 B 51) DEMÓC., 17: A menudo la palabra tiene mayor poder de persuasión que el oro.

883 (68 B 52) DEMÓC., 18: Vano trabajo se toma quien pretende hacer entrar en razón a quien se figura poseerla.

884 (68 B 53) DEMÓC., 19: Son muchos quienes, aun sin conocer la razón, viven conforme a ella.

885 (68 B 53a) DEMÓC., 19: Muchos son los que, actuando de la manera más despreciable, hacen gala de los más bellos discursos.

886 (68 B 54) DEMÓC., 20: Aquellos que carecen de inteligencia se vuelven sabios en el infortunio.

887 (68 B 55) DEMÓC., 21: Es preciso abocarse a las obras y a las acciones virtuosas, no a los discursos.

888 (68 B 56) DEMÓC., 22: Conocen lo bello y a él se abocan quienes por naturaleza están inclinados a él.

889 (68 B 57) DEMÓC., 23: La nobleza de las bestias radica en su fuerza física; la de los hombres, en la buena disposición de su carácter.

890 (68 B 58) DEMÓC., 23a: Alcanzables son las esperanzas de los hombres de buen sentido, pero imposibles son aquellas de quienes carecen de inteligencia.

891 (68 B 59) DEMÓC., 24: Ni el arte ni la sabiduría son cosa accesible para quien nada ha aprendido.

892 (68 B 60) DEMÓC., 25: Mejor es advertir los propios errores que censurar los ajenos.

893 (68 B 61) DEMÓC., 26: Quienes poseen un carácter armonioso llevan también una vida ordenada.

894 (68 B 62) DEMÓC., 27: Bueno es, no tanto el no cometer injusticia, sino el no tener intención de cometerla.

895 (68 B 63) DEMÓC., 28: Elogiar las buenas acciones es cosa bella; elogiar aquellas que son desagradables es propio de hombres desleales y mentirosos.

896 (68 B 64) DEMÓC., 29: Muchos son los eruditos que carecen de inteligencia.

897 (68 B 65) DEMÓC., 30: Hay que preocuparse por lograr una gran inteligencia y no una múltiple erudición.

898 (68 B 66) DEMÓC., 31: Deliberar antes de actuar es mejor que arrepentirse después.

899 (68 B 67) DEMÓC., 32: No hay que confiar en todos, sino en los hombres de reconocidos méritos. Aquello es, en efecto, ingenuo, mientras que esto último es propio del que es sensato.

900 (68 B 68) DEMÓC., 33: Es posible distinguir un hombre digno de confianza de otro despreciable no sólo por sus acciones, sino también por sus intenciones.

901 (68 B 69) DEMÓC., 34: Para todos los hombres el bien y la verdad son lo mismo; lo placentero, en cambio, es una cosa para uno, otra cosa para otro.

902 (68 B 70) DEMÓC., 35: Propio de un niño y no de un hombre es desear con desmesura.

903 (68 B 71) DEMÓC., 36: Los placeres inoportunos producen aversión.

904 (68 B 72) DEMÓC., 37: Las inclinaciones violentas por una determinada cosa impiden al alma ver todas las demás.

905 (68 B 73) DEMÓC., 38: Amor justo es aspirar a lo bello con mesura.

906 (68 B 74) DEMÓC., 39: Ningún placer ha de aprobarse si no es conveniente.

907 (68 B 75) DEMÓC., 40: Para los insensatos mejor es ser gobernados que gobernar.

908 (68 B 76) DEMÓC., 41: No es la palabra, sino el infortunio, maestro de los insensatos.

909 (68 B 77) DEMÓC., 42: Fama y riqueza sin inteligencia no son bienes seguros.

910 (68 B 78) DEMÓC., 43: Procurarse riquezas no es cosa inútil, pero es el peor de los males si su origen es la injusticia.

911 (68 B 79) DEMÓC., 44: Grave es imitar a los malos, así como no querer imitar a los buenos.

912 (68 B 80) DEMÓC., 45: Vergonzoso es que por ocuparse en demasía de los asuntos ajenos se ignoren los propios.

913 (68 B 81) DEMÓC., 46: La vacilación continua da por resultado acciones vanas.

914 (68 B 82) DEMÓC., 47: Falsos e hipócritas son los que todo lo hacen con palabras, pero nada de hecho.

915 (68 B 83) DEMÓC., 49: Causa de la equivocación es la ignorancia de lo mejor.

916 (68 B 84) DEMÓC., 50: Debe avergonzarse primero de sí mismo quien actúa con torpeza.

917 (68 B 85) DEMÓC., 51: Quien discute y charla de muchas cosas no tiene la natural disposición para aprender lo debido.

918 (68 B 86) DEMÓC., 52: Ambición excesiva es hablar de todo sin querer escuchar nada.

919 (68 B 87) DEMÓC., 53: Debe vigilarse al hombre vil para que no aproveche la oportunidad.

920 (68 B 88) DEMÓC., 54: El envidioso se procura a sí mismo dolores, como si lo hiciera a un enemigo.

921 (68 B 89) DEMÓC., 55: Detestable no es quien comete injusticia, sino quien lo hace deliberadamente.

922 (68 B 90) DEMÓC., 56: La enemistad entre parientes es mucho más penosa que entre extraños.

923 (68 B 91) DEMÓC., 57: No sospeches de todos; sé, sin embargo, prudente y firme.

924 (68 B 92) DEMÓC., 58: Debe recibir favores quien de antemano sepa que podrá retribuirlos con otros mayores.

925 (68 B 93) DEMÓC., 59: Si haces un favor, cuídate de que quien lo reciba no sea un hombre falso que te devuelva mal por bien.

926 (68 B 94) DEMÓC., 60: Favores pesqueños en un momento oportuno son enormes para quien los recibe.

927 (68 B 95) DEMÓC., 61: La estima tiene un gran efecto sobre los hombres sensatos que comprenden por qué se los estima.

928 (68 B 96) DEMÓC., 62: Caritativo no es quien aguarda una retribución, sino quien se propone hacer el bien.

929 (68 B 97) DEMÓC., 63: Muchos son los que parecen ser amigos sin serlo; muchos, por el contrario, los que no lo parecen y lo son.

930 (68 B 98) DEMÓC., 64: La amistad de un solo hombre inteligente es mejor que la de todos cuantos no lo son.

931 (68 B 99) DEMÓC., 65: Vivir carece de valor para quien no tiene ni siquiera un buen amigo.

932 (68 B 100) DEMÓC., 66: Es intratable quien no conserva durante mucho tiempo a los amigos ya adquiridos.

933 (68 B 101) DEMÓC., 67: Muchos son los que vuelven la espalda a sus amigos cuando éstos, de la opulencia, caen en la pobreza.

934 (68 B 102) DEMÓC., 68: Bella es, en todos los casos, la igualdad. Exceso y defecto no me lo parecen.

935 (68 B 103) DEMÓC., 69: Nadie ha de amar, según mi parecer, a quien a nadie ama.

936 (68 B 104) DEMÓC., 70: Agradable es el anciano que es astuto y sabe hablar en serio.

937 (68 B 105) DEMÓC., 71: La belleza física es animal en ausencia de inteligencia.

938 (68 B 106) DEMÓC., 72: Cuando la suerte nos acompaña, encontrar un amigo es cosa fácil, pero en el infortunio, es dificilísimo.

939 (68 B 107) DEMÓC., 73: Son amigos no todos los parientes, sino los que están de acuerdo con nosotros sobre lo que es conveniente.

940 (68 B 107a) DEMÓC., 74: Cosa digna, si se es un hombre, es no reír de las desventuras humanas, sino lamentarse por ellas.

941 (68 B 108) DEMÓC., 75: Quienes persiguen los bienes difícilmente los alcanzan; los males, en cambio, les advienen aunque no los busquen.

942 (68 B 109) DEMÓC., 76: Los gruñones no están hechos para la amistad.

943 (68 B 110) DEMÓC., 77: La mujer no debe afanarse por hablar, porque eso es algo odioso.

944 (68 B 111) DEMÓC., 78: Para un hombre el ultraje extremo es ser dominado por una mujer.

945 (68 B 112) DEMÓC., 79: Propio de una inteligencia divina es discurrir siempre sobre algo bello.

946 (68 B 113) DEMÓC., 81: Mucho perjudican a los insensatos quienes los elogian.

947 (68 B 114) DEMÓC., 82: Mucho mejor es recibir elogios de otro que de uno mismo.

948 (68 B 115) DEMÓC., 83: Si no comprendes por qué te elogian, piensa que te están adulando.

949 (68 B 116) D. L., IX 36: Llegué a Atenas y nadie me conoció.

950 (68 B 117) D. L., IX 72: En realidad nada conocemos, pues la verdad yace en lo profundo.

951 (68 B 118) DION. ALEJ., en EUS., *P. E.* XIV 27, 4: El propio Demócrito, según se dice, afirmaba que prefería «encontrar una sola explicación causal que llegar a ser amo del reino de los persas».

952 (68 B 119) EUS., *P. E.* XIV 27, 5: Los hombres se han forjado la imagen del azar para justificar su propia irreflexión. Raro es, por cierto, que el azar se oponga a la sabiduría; al contrario, la mayor parte de las veces en la vida, la penetración de un hombre inteligente puede dirigir todas las cosas.

953 (68 B 120) EROT., pág. 90, 18: Demócrito llama «pulsaciones de las venas» al movimiento de las arterias.

954 (68 B 121) EUST., *Esc. a Hom., Il.* II 190, página 1441: Demócrito utiliza la palabra «apropiadísimo».

955 (68 B 122) *Etym. Gen.*: Demócrito llama «ruibarbo» a las fosas que los cazadores cavan en la tierra, en razón de que han sido vaciadas.

956 (68 B 122a) *Etym. Gen.*: «Mujer»: ...O, como dice Demócrito, la que es «semen» porque recibe el semen.

957 (68 B 123) *Etym. Gen.*: «Muestra»: Según Demócrito, un efluvio de aspecto semejante a la cosa representada.

958 (68 B 124) PS. GAL., *De defin. med.* 439: La esperma es segregada... según Demócrito... por todo el cuerpo, diciendo por eso: «Todos los hombres serán uno y un hombre será todos».

959 (68 B 125) GAL., *De med. empir.* fr. 1259, 8: Después de haber dicho «por convención el color, por convención lo dulce, por convención lo salado, pero en realidad existen sólo átomos y vacío», hace que los sentidos, dirigiéndose a la razón, hablen de este modo: «¡Oh mísera razón que tomas de nosotros tus certezas! ¿Tratas de destruirnos? Nuestra caída, sin duda, será tu propia destrucción».

960 (68 B 126) GAL., *De differ. puls.* I 25: Demócrito, refiriéndose a los gusanos, habla de «aquellos [animales] que ondulando cumplen una marcha errante».

961 (68 B 127) HEROD., *Perí kath. pros.*, en EUST., *Esc. a Hom., Od.* XIV 428, pág. 1766: Hombres hay que hallan placer en rascarse y obtienen así el mismo goce que quienes se libran a los placeres del amor.

962 (68 B 128) HEROD., *Perí kath. pros.*, en TEOGNIS, pág. 79: No hay ninguna palabra, cuya forma sea común a todos los géneros, que termine en *ēn, an, en, in, yn*. Demócrito, forzadamente, forjó *to ithýtrēn* («perforar rectamente»).

963 (68 B 129) HEROD., *Perí pathōn*, en ETYM. GEN.: Así como *chrysóontai* se contrae en *chrysoyntai, nóontai* lo hace en *noýntai*. Por ejemplo, en Demócrito: «piensa (*noýntai*) en su mente cosas divinas».

964 (68 B 129a) HEROD., *Epimer. Hom.* 396, 11: De *klínō*, Demócrito usa la forma *kéklitai*, sin *n*.

965 (68 B 130) HESIQ.: *amphidḗtioi*: anillos puestos alrededor, en Demócrito.

966 (68 B 131) HESIQ.: *apátēton*: lo que está dispuesto en forma inusual, en Demócrito.

967 (68 B 132) HESIQ.: *askalērés*: equilátero, en Demócrito.

968 (68 B 133) HESIQ.: *brochmṓdēs*: la que es húmeda y delicada, en Demócrito.

969 (68 B 134) HESIQ.: *bróchos*: amarra, en Demócrito; lazo, cadena.

970 (68 B 135) HESIQ.: *dexamenái*: recipientes para el agua; en lo que respecta al cuerpo, en Demócrito, las venas.

971 (68 B 136) HESIQ.: *dyochoi*: tapa, en Demócrito.

972 (68 B 137) HESIQ.: *syggonḗ*: disposición conjunta, en Demócrito.

973 (68 B 138) HESIQ.: *ameipsikosmíē*: nueva ordenación. (Sin mencionar autor.)

974 (68 B 139) HESIQ.: *ameipsirysmein*: cambiar la composición, metamorfosearse. (Sin mencionar autor.)

975 (68 B 140) HESIQ.: *euestṓ*: felicidad producida por estar bien.

976 (68 B 141) HESIQ.: *idea*: similitud, forma, aspecto; también, el cuerpo mínimo.

977 (68 B 142) OLIMP., *Fil.*, pág. 242: Los nombres, incluso los de los dioses, son «estampas sonoras», como dice Demócrito.

978 (68 B 143) FILÓD., *De ira* 28, 17: «Todos los males que podrían imaginarse derivan», según Demócrito, de la ira demesurada.

979 (68 B 144) FILÓD., *De mus.* IV 31, 108, 29: Demócrito... dice que «la música es la más joven ⟨de las artes⟩ pues no fue producida por la necesidad, sino que surgió del lujo ya existente».

980 (68 B 144a) FOCIO, *Lex.* 106, 23: *anabêsomai*, en Demócrito: regresaré desde el principio.

981 (68 B 145) PLUT., *De puer. ed.* 9f: La palabra es la sombra de la acción.

982 (68 B 146) PLUT., *De prof. in virt.* 81a: La razón... está acostumbrada a alcanzar ella misma los deleites en sí misma.

983 (68 B 147) PLUT., *De sanit. praec.* 129A: Los cerdos se solazan con la basura.

984 (68 B 148) PLUT., *De amore prol.* 495e: Lo primero que se forma en la matriz es el ombligo.

985 (68 B 149) PLUT., *De animine an corp. aff.* 500D: En nuestro interior somos «un depósito y un cofre variado y multiforme de males».

986 (68 B 150) PLUT., *Quaest. conviv.* I 614DE: Debemos evitar los razonamientos «de los discutidores y de los trenzadores de cuerdas».

987 (68 B 151) PLUT., *Quaest. conviv.* II 643F: En el pez compartido no hay espinas.

988 (68 B 152) PLUT., *Quaest. conviv.* IV 665F: No hay rayo de Zeus que no contenga el puro destello del éter.

989 (68 B 153) PLUT., *Reip. ger. praec.* 821A: Produce daño «complacer a los vecinos».

990 (68 B 154) PLUT., *De sollert. anim.* 974a: Somos discípulos de los animales en las cosas más importantes: de la araña, en el tejido y la costura; de la golondrina, en la construcción de la casa; de las aves canoras, del cisne y del ruiseñor, en el canto; y ⟨todo ello⟩ por imitación.

991 (68 B 155) PLUT., *De commun. notit.* 1079E: Si se secciona un cono por un plano paralelo a su base, ¿qué habrá que pensar de las superficies de sus secciones, que ellas son iguales, o que son desiguales? Si fuesen desiguales, harían que el cono fuese irregular, presentando muchas incisiones escalonadas y ásperas, pero si fuesen iguales, también lo serán las secciones y el cono parecerá tener las propiedades del cilindro, es decir, estará constituido por círculos iguales y no desiguales, lo cual es absurdo.

992 (68 B 155a) ARIST., *Del cielo* III 8, 307a: La esfera es en cierto modo un ángulo.

993 (68 B 156) PLUT., *Adv. Colot.* 1108F: El algo no existe en mayor medida que la nada.

994 (68 B 157) PLUT., *Adv. Colot.* 1126A: Hay que aprender polémica, que es el arte mayor, y soportar las penurias que originan la grandeza y los honores de los hombres.

995 (68 B 158) PLUT., *De lat. viv.* 1129E: Los hombres piensan cosas nuevas cada día.

996 (68 B 159) PLUT., *Fragm. De libid. et aegr.* 2: Si el cuerpo le reclamara justicia al alma por los males que sufrió y que padeció durante toda su vida, y yo fuese el juez del litigio, de muy buen grado condenaría al alma, pues, por un lado, ella lo arruinó con su negligencia y lo debilitó con la ebriedad, y, por el otro, lo corrompió y lo disipó con los placeres. Del mismo modo, cuando encuentro una herramienta

en mal estado, culpo a quien la usó en forma inadecuada.

997 (68 B 160) PORF., *De abst.* IV 21: Vivir mal «no es vivir mal; es morir durante mucho tiempo».

998 (68 B 161) ESC. a APOL. DE ROD., III 533: Hasta la época de Demócrito, muchos llamaban «descendimientos» a los eclipses.

999 (68 B 162) ESC. a HOM., *cod.* AB, *Il.* XIII 137: Demócrito llama «canto rodado» a la figura cilíndrica.

1000 (68 B 163) S. E., *Adv. math.* VII 53: Demócrito menciona a Jeníades de Corinto.

1001 (68 B 164) S. E., *Adv. math.* VII 116: También los animales forman pareja con animales semejantes: las palomas con las palomas, las grullas con las grullas, y así ocurre con todos los seres irracionales. Lo mismo pasa con los seres inanimados, como puede verse con las semillas que pasan a través del tamiz, y con los guijarros en las playas. En un caso, mediante el zarandeo del tamiz, las lentejas se juntan con las lentejas, la cebada con la cebada y el trigo con el trigo; en el otro caso, mediante el movimiento de la ola, los guijarros alargados son llevados al mismo lugar que los otros alargados, y los redondos se juntan a los redondos, como si la semejanza de las cosas tuviese el poder de reunirlas entre sí.

1002 (68 B 165) S. E., *Adv. math.* VII 265: Esto es lo que yo afirmo respecto del todo... El hombre es lo que todos sabemos.

1003 (68 B 166) S. E., *Adv. math.* IX 19: «Algunas imágenes se acercan a los hombres». Se desea «encontrar imágenes de buenos presagios».

1004 (68 B 167) SIMPL., *Fís.* 327, 24: Del universo se separó un torbellino de todas las formas.

1005 (68 B 168) SIMPL., *Fís.* 1318, 34: Llama «naturaleza» a los átomos, y dice que «están diseminados».

1006 (68 B 169) ESTOB., *Ecl.* II 1, 12: No desees conocer todo, pues te convertirás en ignorante todo.

1007 (68 B 170) ESTOB., *Ecl.* II 7 3i: Tanto la felicidad como la desdicha pertenecen al alma.

1008 (68 B 171) ESTOB., *Ecl.* II 7, 3i: La felicidad no reside en el ganado ni en el oro; el alma es la residencia del destino.

1009 (68 B 172) ESTOB., *Ecl.* II 9, 1: Lo mismo que nos procura el bien nos procura el mal, pero podemos evitar el mal. Del mismo modo, el agua profunda, si bien es valiosa, es también perniciosa, pues puede ahogarnos. Pero se ha encontrado una solución: aprender a nadar.

1010 (68 B 173) ESTOB., *Ecl.* II 9, 2: Cuando los hombres no saben guiar ni conducir adecuadamente los bienes, de ellos surgen los males. Por eso no es justo considerarlos males, pues también pueden usarse los bienes para rechazar el mal, cuando uno se lo propone.

1011 (68 B 174) ESTOB., *Ecl.* II 9, 3: Quien está con buen ánimo, sintiéndose llevado a cumplir acciones justas y correctas, se regocija noche y día y se siente fuerte y sin preocupaciones; pero quien no tiene en cuenta la justicia y no hace lo que se debe hacer, se da cuenta de que todo esto, cuando lo recuerda, es desagradable, y teme y se atormenta a sí mismo.

1012 (68 B 175) ESTOB., *Ecl.* II 9, 4: Los dioses dan a los hombres todos los bienes, tanto antes como aho-

ra. Cuanto es malo, perjudicial e inútil, en cambio, los dioses no lo ofrecen a los hombres, ni antes ni ahora, sino que se lo procuran ellos mismos, a causa de su ceguera intelectual y de su insensatez.

1013 (68 B 176) ESTOB., *Ecl.* II 9, 5: El azar es generoso pero inconstante; la naturaleza, en cambio, es autárquica. Por ello, con su pequeñez y firmeza, vence a la grandeza de la esperanza.

1014 (68 B 177) ESTOB., *Ecl.* II 15, 40: Un excelente discurso no disimula una mala acción, ni una buena acción es perjudicada por la blasfemia de un discurso.

1015 (68 B 178) ESTOB., *Ecl.* II 31, 56: La ligereza en la educación de los jóvenes es el peor de los males, pues es ella la que alimenta los placeres de los que surge la maldad.

1016 (68 B 179) ESTOB., *Ecl.* II 31, 57: Los niños a quienes se les permite no esforzarse, como entre los bárbaros, no aprenderán la escritura, ni las artes, ni la gimnasia, ni aquello en que reside en mayor grado la virtud: el honor. Pues el honor suele surgir principalmente de todo aquello.

1017 (68 B 180) ESTOB., *Ecl.* II 31, 58: La educación es un adorno para quienes son afortunados y un refugio para los desdichados.

1018 (68 B 181) ESTOB., *Ecl.* II 31, 59: Quien se vale del impulso hacia la virtud y de la persuasión del razonamiento, parece mejor que aquel que usa la ley y la necesidad. Pues quien evita la injusticia sólo por la ley, tiende a actuar mal ocultamente, mientras que quien fue persuadido a reconocer el deber no tiende ni oculta ni abiertamente a actuar incorrectamente. Por eso, quien actúa rectamente, guiado por la inteligencia y el conocimiento, llega a ser al mismo tiempo valiente y sensato.

1019 (68 B 182) ESTOB., *Ecl.* II 31, 66: El aprendizaje produce, mediante el esfuerzo, todo lo hermoso, mientras que lo desagradable brota automáticamente, sin esfuerzo alguno. E, incluso a quien no lo desee, a menudo lo obliga a ser... (?)...

1020 (68 B 183) ESTOB., *Ecl.* II 31, 72: En cierto modo hay una inteligencia en los jóvenes y una falta de inteligencia en los ancianos, pues la sabiduría no la enseña el tiempo, sino la educación adecuada y la naturaleza.

1021 (68 B 184) ESTOB., *Ecl.* II 31, 90: La continua frecuentación de los malos aumenta la tendencia al mal.

1022 (68 B 185) ESTOB., *Ecl.* II 31, 94: Vale más la esperanza de los educados que la riqueza de los ignorantes.

1023 (68 B 186) ESTOB., *Ecl.* II 33, 9: La similitud en los puntos de vista origina la amistad.

1024 (68 B 187) ESTOB., *Flor.* III 1, 27: Es conveniente que los hombres otorguen mayor significación al alma que al cuerpo, pues la perfección del alma corrige la inferioridad del cuerpo, mientras que la fuerza del cuerpo, sin el razonamiento, no mejora al alma en absoluto.

1025 (68 B 188) ESTOB., *Flor.* III 1, 46: El criterio de lo ventajoso y de lo dañino es el aburrimiento o la falta de aburrimiento.

1026 (68 B 189) ESTOB., *Flor.* III 1, 47: La mejor manera que tiene el hombre de conducir su vida es

estar lo más posible de buen ánimo y apenarse lo menos posible. Esto sería viable si no se hiciese residir el placer en las cosas mortales.

1027 (68 B 190) Estob., *Flor.* III 1, 91: Acerca de las malas acciones deben evitarse incluso los discursos.

1028 (68 B 191) Estob., *Flor.* III 1, 210: El buen ánimo surge para los hombres mediante la moderación del deleite y la armonía de la vida. Todo lo excesivo o lo defectuoso suele variar y produce una gran perturbación en el alma, y aquellas almas que son agitadas por grandes desarreglos no se encuentran bien ni están bien animadas. Es necesario que el conocimiento se atenga a lo posible y se contente con lo que se tiene, prestando poca atención a quienes envidiamos y admiramos, sin estar a su servicio con la inteligencia, sino observando las vidas de quienes sufren desdichas y pensando en la violencia que experimentan, de modo tal que lo que tengamos y poseamos nos parecerá grande y envidiable y ya no ocurrirá que suframos en nuestra alma por apetecer más. Pues el que admira a quienes poseen y son considerados dichosos por los otros hombres, y en todo momento les está prestando atención, se verá obligado a estar siempre haciendo algo nuevo y a llevar a cabo, guiado por su deseo, algo incorrecto que las leyes prohiben. Por ello es necesario no buscar estas cosas, sino contentarse con aquéllas, comparando nuestra propia vida con la de quienes están en peores condiciones, considerándonos dichosos al meditar cuánto sufren ellos, y en qué medida nuestra situación es mejor que la de ellos. Si te atienes a este conocimiento, tendrás el mejor ánimo y expulsarás de tu vida estas desdichas no pequeñas: la envidia, los celos, la enemistad.

1029 (68 B 192) Estob., *Flor.* III 2, 36: Es fácil elogiar y criticar lo que no se debe, pero ambas cosas son propias de un carácter corrupto.

1030 (68 B 193) Estob., *Flor.* III 3, 43: Precaverse de una próxima injusticia es un acto inteligente, pero es síntoma de insensibilidad no defenderse de una injusticia cometida.

1031 (68 B 194) Estob., *Flor.* III 3, 46: Los grandes deleites provienen de la contemplación de la belleza de las acciones.

1032 (68 B 195) Estob., *Flor.* III 4, 69: Imágenes magníficas por sus vestimentas y ornamentos, pero carentes de corazón.

1033 (68 B 196) Estob., *Flor.* III 4, 70: El olvido de los propios males provoca arrojo.

1034 (68 B 197) Estob., *Flor.* III 4, 71: Los insensatos están modelados por las artimañas del azar, pero quienes conocen estas cosas, lo están por la sabiduría.

1035 (68 B 198) Estob., *Flor.* III 4, 72: El ⟨animal⟩ sabe cuánto necesita; el hombre, no.

1036 (68 B 199) Estob., *Flor.* III 4, 73: Los insensatos, que aborrecen vivir, prefieren vivir con el temor del Hades.

1037 (68 B 200) Estob., *Flor.* III 4, 74: Los insensatos viven sin aprovechar de la vida.

1038 (68 B 201) Estob., *Flor.* III 4, 75: Los insensatos desean una larga vida, pero no aprovechan una larga vida.

1039 (68 B 202) Estob., *Flor.* III 4, 76: Los insensatos desean lo que está ausente, y desechan lo que

poseen, aunque sea más valioso que lo que antes poseían.

1040 (68 B 203) ESTOB., *Flor.* III 4, 77: Los hombres que huyen de la muerte, la persiguen.

1041 (68 B 204) ESTOB., *Flor.* III 4, 78: Los insensatos no agradan a nadie a lo largo de toda su vida.

1042 (68 B 205) ESTOB., *Flor.* III 4, 79: Los insensatos desean la vida porque temen la muerte de la vejez.

1043 (68 B 206) ESTOB., *Flor.* III 4, 80: Los insensatos, aunque temen a la muerte, desean envejecer.

1044 (68 B 207) ESTOB., *Flor.* III 5, 22: No debe elegirse cualquier placer, sino el que se relaciona con lo bello.

1045 (68 B 208) ESTOB., *Flor.* III 5, 24: La prudencia del padre es el mejor ejemplo para el hijo.

1046 (68 B 209) ESTOB., *Flor.* III 5, 25: La moderación en la alimentación no produce una «noche breve».

1047 (68 B 210) ESTOB., *Flor.* III 5, 26: El azar provee una mesa suntuosa; la prudencia, una moderada.

1048 (68 B 211) ESTOB., *Flor.* III 5, 27: La prudencia aumenta el deleite y hace mayor el placer.

1049 (68 B 212) ESTOB., *Flor.* III 6, 27: El sueño diurno es síntoma de malestar corporal, o de agotamiento del alma, o de cansancio, o de atontamiento.

1050 (68 B 213) ESTOB., *Flor.* III 7, 21: El valor empequeñece las penurias.

1051 (68 B 214) ESTOB., *Flor.* III 7, 25: El valiente no es sólo el más fuerte frente al enemigo, sino frente a los placeres. Hay quienes dominan las ciudades y son esclavos de las mujeres.

1052 (68 B 215) ESTOB., *Flor.* III 7, 31: El mérito de la justicia es la valentía en el juicio y la intrepidez; el fin de la injusticia es el temor de lo que pueda sobrevenir.

1053 (68 B 216) ESTOB., *Flor.* III 7, 74: La sabiduría intrépida es lo más valioso de todo.

1054 (68 B 217) ESTOB., *Flor.* III 9, 30: Los dioses aman sólo a quienes aborrecen cometer injusticia.

1055 (68 B 218) ESTOB., *Flor.* III 10, 36: La riqueza derivada de una obra mala, pone más en evidencia la vergüenza.

1056 (68 B 219) ESTOB., *Flor.* III 10, 43: El deseo de riquezas, si no queda limitado por la saciedad, es más difícil que la pobreza más extrema, pues al ser mayores nuestros deseos, son mayores también las carencias.

1057 (68 B 220) ESTOB., *Flor.* III 10, 44: Las ganancias mal habidas acarrean daño para la virtud.

1058 (68 B 221) ESTOB., *Flor.* III 10, 58: La esperanza en las ganancias mal habidas es el principio del daño.

1059 (68 B 222) ESTOB., *Flor.* III 10, 64: La excesiva acumulación de bienes para los hijos es una excusa con que la avaricia demuestra su propio modo de ser.

1060 (68 B 223) ESTOB., *Flor.* III 10, 65: Lo que el cuerpo necesita está fácilmente al alcance de todos, sin trabajos y sin fatigas; en cambio, todo lo que re-

quiere trabajo y fatiga, y que hace desagradable la vida, no es el cuerpo quien lo desea, sino los malos intentos de nuestro juicio.

1061 (68 B 224) Estob., *Flor.* III 10, 68: Cuanto más se desea, más se pierde lo que se tiene, como le ocurrió al perro de Esopo.

1062 (68 B 225) Estob., *Flor.* III 12, 13: Es necesario decir la verdad y no hablar demasiado.

1063 (68 B 226) Estob., *Flor.* III 12, 47: La franqueza es propia de la libertad; el peligro reside en encontrar la ocasión apropiada.

1064 (68 B 227) Estob., *Flor.* III 16, 17: Los avaros tienen el destino de las abejas: trabajan como si su vida fuese eterna.

1065 (68 B 228) Estob., *Flor.* III 16, 18: Los hijos de los avaros crecen en la ignorancia, como los bailarines que danzan sobre espadas: si, en sus saltos, no aciertan el lugar preciso en que debe apoyarse el pie, perecen (y es difícil acertar el lugar, pues el espacio es igual a la planta del pie). Lo mismo les ocurre a aquéllos: si yerran la índole paterna para la solicitud y la avaricia, suelen ser destruidos.

1066 (68 B 229) Estob., *Flor.* III 16, 19: El ahorro y la privación son beneficiosos, pero también gastar en la ocasión apropiada; el hombre excelente lo sabe.

1067 (68 B 230) Estob., *Flor.* III 16, 22: La vida sin alegrías es un largo camino sin albergues.

1068 (68 B 231) Estob., *Flor.* III 17, 25: Sensato es quien no se preocupa por lo que no tiene, y se alegra por lo que tiene.

1069 (68 B 232) Estob., *Flor.* III 17, 37: Los placeres más esporádicos son los que más hacen gozar.

1070 (68 B 233) Estob., *Flor.* III 17, 38: Si se excede la medida, lo más placentero se convierte en lo más carente de placer.

1071 (68 B 234) Estob., *Flor.* III 18, 30: Los hombres piden salud a los dioses con sus plegarias, sin darse cuenta de que el poder sobre ella lo tienen en sí mismos: pero como por intemperancia actúan contra ella, se vuelven traidores de su propia salud a causa de las pasiones.

1072 (68 B 235) Estob., *Flor.* III 18, 35: Todos los que se dedican a los placeres del vientre, extralimitándose en la comida, en la bebida, y en asuntos sexuales, reciben un placer breve y poco duradero, que no se extiende más allá del tiempo de comer o de beber, y que produce muchos dolores. Este tipo de deseo está siempre presente, y cuando se produjo lo que él deseaba, el placer huye rápidamente, y nada valioso queda, salvo un breve deleite.

1073 (68 B 236) Estob., *Flor.* III 20, 56: Es difícil pelear contra la pasión, pero el hombre que la domina razona como es debido.

1074 (68 B 237) Estob., *Flor.* III 20, 62: Todo amor por la lucha es irracional, porque se observa el daño que sufrió el contrario, pero no se ve la ventaja propia.

1075 (68 B 238) Estob., *Flor.* III 22, 42: Quien se compara con alguien que es mejor termina con mala reputación.

1076 (68 B 239) Estob., *Flor.* III 28, 13: Los cobardes, una vez que huyeron, no cumplen los juramentos que prestaron cuando se vieron en un mal momento.

1077 (68 B 240) ESTOB., *Flor.* III 29, 63, 83a: Las penas voluntarias hacen más llevaderas de soportar las involuntarias.

1078 (68 B 241) ESTOB., *Flor.* III 29, 64: La pena continua se hace más ligera a medida que nos acostumbramos.

1079 (68 B 242) ESTOB., *Flor.* III 29, 66: Son más quienes se vuelven buenos por el ejercicio que quienes lo son por naturaleza.

1080 (68 B 243) ESTOB., *Flor.* III 29, 88: Todas las penas son más agradables que la tranquilidad cuando se alcanza aquello por lo cual uno se empeñó, o se sabe que se lo ha de alcanzar. Pero cuando se fracasa, sufrir es a la vez desdichado y penoso.

1081 (68 B 244) ESTOB., *Flor.* III 31, 7: No hagas ni digas nada feo, aunque estés solo; aprende a avergonzarte más ante ti mismo que frente a los demás.

1082 (68 B 245) ESTOB., *Flor.* III 38, 53: Las leyes no podrían impedir que cada uno viviese de acuerdo con su propia libertad, si no nos dañáramos los unos a los otros. Es la envidia la que produce el comienzo de la lucha.

1083 (68 B 246) ESTOB., *Flor.* III 40, 6: El que vive en el extranjero aprende a gobernarse a sí mismo: un pan y un lecho son los remedios más placenteros para el hambre y el cansancio.

1084 (68 B 247) ESTOB., *Flor.* III 40, 7: Toda tierra es accesible para el hombre sabio, pues la patria del alma buena es todo el universo.

1085 (68 B 248) ESTOB., *Flor.* IV 1, 33: La ley quiere favorecer la vida de los hombres, pero sólo puede hacerlo cuando ellos deseen experimentar algo bueno. Ella muestra su virtud propia sólo a quienes la obedecen.

1086 (68 B 249) ESTOB., *Flor.* IV 1, 34: La guerra civil es mala para todos, pues tanto los vencedores como los vencidos experimentan el mismo daño.

1087 (68 B 250) ESTOB., *Flor.* IV 1, 40: Sólo cuando hay concordia es posible para las ciudades llevar a cabo las grandes obras y las guerras; de otro modo, no.

1088 (68 B 251) ESTOB., *Flor.* IV 1, 42: Es preferible la pobreza en una democracia a la llamada felicidad que otorga un gobernante autoritario, como lo es la libertad a la esclavitud.

1089 (68 B 252) ESTOB., *Flor.* IV 1, 43: Se debe dar más importancia a los asuntos de la ciudad que a los demás, a fin de que ella esté bien gobernada, sin luchar contra lo equitativo ni violentando el bien común. Una ciudad bien gobernada es la mayor prosperidad, y contiene todo en sí misma: cuando ella se salva, todo se salva; cuando ella se corrompe, todo se corrompe.

1090 (68 B 253) ESTOB., *Flor.* IV 1, 44: No es conveniente descuidar los propios asuntos para ocuparse de otras cosas, pues entonces las cosas propias empeorarán; pero si alguien descuida los asuntos públicos, pronto adquiere mala fama, aunque no haya robado ni actuado injustamente. Pero también se corre el riesgo de tener mala fama, e incluso el de ser castigado aunque no se hayan descuidado los asuntos públicos ni se haya actuado mal. Equivocarse es inevitable, pero a los hombres les cuesta mucho perdonar.

1091 (68 B 254) ESTOB., *Flor.* IV 1, 45: Los que actúan mal, cuanto más acceso tienen a los honores,

más indignos se vuelven, y se llenan de estupidez y de arrogancia.

1092 (68 B 255) ESTOB., *Flor.* IV 1, 46: Cuando los pudientes deciden ayudar económicamente, socorrer y favorecer a los que nada poseen, ello significa que se apiadan, ya no están solos y adquieren amigos, se socorren mutuamente, establecen la concordia entre los ciudadanos, y se producen muchos otros bienes, que nadie podría enumerar.

1093 (68 B 256) ESTOB., *Flor.* IV 2, 14: La justicia consiste en hacer lo que se debe; la injusticia, en no hacerlo, o en hacerlo mal.

1094 (68 B 257) ESTOB., *Flor.* IV 2, 15: Respecto de si se debe o no matar a ciertos animales, ocurre lo siguiente: quien mata animales que hacen daño o que pueden hacerlo, es inocente, pues hacer esto conduce más al bienestar que no hacerlo.

1095 (68 B 258) ESTOB., *Flor.* IV 2, 16: Hay que matar sea como fuere a quienes causan daño y van contra la justicia. Quien lo haga participará en mayor grado del buen ánimo, de la justicia, de la seguridad y de propiedades, en cualquier sociedad ⟨en que se encuentre⟩.

1096 (68 B 259) ESTOB., *Flor.* IV 2, 17: Como ya hemos escrito acerca de las bestias dañinas y de los reptiles peligrosos, considero que lo mismo debe hacerse respecto de los hombres: según las leyes más ancestrales, se debe matar al enemigo en toda sociedad, a menos que una ley lo prohiba. Lo prohiben, empero, los preceptos religiosos de ciertas regiones, tratados y juramentos.

1097 (68 B 260) ESTOB., *Flor.* IV 4, 18: Cualquiera que mate a un pirata o a un bandido, ya sea personalmente, mandando a otro, o votando ⟨para que ello ocurra⟩, es inocente.

1098 (68 B 261) ESTOB., *Flor.* IV 5, 43: Es necesario defender y no abandonar, dentro de lo posible, a quienes padecen injusticias, pues esto es justo y bueno, y no hacerlo es injusto y malo.

1099 (68 B 262) ESTOB., *Flor.* IV 5, 44: Los que llevan a cabo acciones que merecen el exilio o la cárcel, o que son castigables, deben ser condenados y no absueltos. Quien, yendo contra la razón y discriminando según el provecho y el placer, los absuelve, comete injusticia, y necesariamente lo sentirá en su fuero íntimo.

1100 (68 B 263) ESTOB., *Flor.* IV 5, 45: Tiene la mayor cantidad de justicia y de virtud quien reparte las mayores distinciones.

1101 (68 B 264) ESTOB., *Flor.* IV 5, 46: Nadie debe avergonzarse más ante los hombres que ante sí mismo, ni obrar mal ni cuando nadie lo ve ni cuando lo ven los demás. Hay que avergonzarse ante todo ante sí mismo y establecer esta ley en el alma, de modo de no hacer nada impropio.

1102 (68 B 265) ESTOB., *Flor.* IV, 5 47: Los hombres recuerdan más sus errores que sus aciertos, lo cual es justo, pues así como no debe elogiarse a quien restituye lo que debe, y, en cambio, hay que criticar y castigar a quien no devuelve, así debe ocurrir con el gobernante. Éste, en efecto, fue escogido para que actúe bien, no mal.

1103 (68 B 266) ESTOB., *Flor.* IV 5, 48: En nuestro sistema actual no hay forma alguna de evitar que el gobernante, por más bueno que sea, cometa injusticia, pues a ningún otro sino a sí mismo le parece que

llegará a ser el mismo en otras circunstancias. Sería necesario también reordenar esto de modo tal que quien no comete injusticia, en el caso de que haya castigado completamente a los injustos, no caiga luego en manos de éstos, sino que debe haber alguna prescripción o algo así que proteja a quien actuó con justicia.

1104 (68 B 267) Estob., *Flor.* IV 6, 19: El mando corresponde por naturaleza a quien es el mejor.

1105 (68 B 268) Estob., *Flor.* IV 7, 13: El miedo provoca la adulación, pero no conserva la buena voluntad.

1106 (68 B 269) Estob., *Flor.* IV 10, 28: El coraje es el comienzo de la acción, pero el azar domina el fin.

1107 (68 B 270) Estob., *Flor.* IV 19, 45: Usa a los sirvientes como a las partes de tu cuerpo: cada una en función de algo.

1108 (68 B 271) Estob., *Flor.* IV 20, 33: La amada libera la pena de amor.

1109 (68 B 272) Estob., *Flor.* IV 22, 108: Quien tiene suerte con su yerno, encontró un hijo; quien no tiene suerte, perdió también a su hija.

1110 (68 B 273) Estob., *Flor.* IV 22, 199: La mujer es mucho más aguda que el hombre en malos pensamientos.

1111 (68 B 274) Estob., *Flor.* IV 23, 38: Para la mujer es un adorno el hablar poco: la belleza reside también en la simplicidad de adorno.

1112 (68 B 275) Estob., *Flor.* IV 24, 25: La educación de los hijos es algo inseguro: el éxito se alcanza en

medio de grandes luchas y peligros. El fracaso es el más doloroso de todos.

1113 (68 B 276) Estob., *Flor.* IV 24, 31: No me parece que sea necesario tener hijos, pues compruebo que con hijos muchos son los dolores y los peligros, y pocos los éxitos que, cuando existen, son tenues y débiles.

1114 (68 B 277) Estob., *Flor.* IV 24, 32: Me parece que quien sienta la necesidad de tener un niño, será mejor que lo tome de algún amigo. En ese caso, el niño resultará tal como él lo quiso, pues lo habrá elegido a su gusto. Y cuando pareciera que alguno es el adecuado, lo seguirá muy naturalmente. Existe esta diferencia: en este caso, se puede elegir, entre muchos, un niño agradable, que es el que se necesita. En cambio, si engendra un hijo de sí, existirán muchos peligros, pues tendrá que conformarse con lo que salga.

1115 (68 B 278) Estob., *Flor.* IV 24, 33: Los hombres creen que engendrar hijos es necesario, y que ello tiene su origen en la naturaleza y en cierta constitución originaria. Esto es evidente también en los otros seres vivos, pues todos procrean según su naturaleza y sin pensar en provecho personal alguno. Pero cuando se produce el nacimiento, se experimenta dolor; luego, hay que alimentar a cada [hijo] dentro de lo posible; mientras son pequeños, se teme por ellos, y uno se aflige si llegan a sufrir. Así es la naturaleza de todo cuanto tiene alma. Pero para el hombre todo esto se hace pensando también en obtener alguna ventaja de su hijo.

1116 (68 B 279) Estob., *Flor.* IV 26, 25: Es necesario repartir la mayor cantidad posible de los bienes entre los hijos, y, simultáneamente, vigilarlos, para que no hagan nada pernicioso cuando se vean con el dinero

en sus manos. De ese modo serán más avaros respecto de los bienes y más deseosos de su adquisición, y competirán los unos con los otros. Un pago llevado a cabo en común aflige menos que uno privado, y la ganancia alegra mucho menos.

1117 (68 B 280) ESTOB., *Flor.* IV 26, 26: Es posible educar a los hijos sin gastar demasiado dinero propio y construir alrededor un muro como defensa de sus bienes y de sus personas.

1118 (68 B 281) ESTOB., *Flor.* IV 31, 49: Así como entre los males físicos la úlcera es la peor enfermedad, en los negocios lo es...

1119 (68 B 282) ESTOB., *Flor.* IV 31, 120: El uso de los bienes con inteligencia es de utilidad para la liberalidad y la justicia del pueblo; el uso sin inteligencia es un gasto en común.

1120 (68 B 283) ESTOB., *Flor.* IV 33, 23: 'Pobreza' y 'riqueza' son nombres que corresponden a la carencia y a la saciedad; no es rico, entonces, quien carece de algo, ni pobre quien no carece.

1121 (68 B 284) ESTOB., *Flor.* IV 24, 25: Si no deseas muchas cosas, lo poco te parecerá mucho. El deseo de pocas cosas da a la pobreza la misma fuerza que tiene la riqueza.

1122 (68 B 285) ESTOB., *Flor.* IV 24, 65: Es necesario saber que la vida humana es débil y breve, y que está agitada por toda clase de contratiempos y de inconvenientes, de modo tal que el hombre se preocupe sólo por un patrimonio moderado y el sufrimiento se mida de acuerdo a lo necesario.

1123 (68 B 286) ESTOB., *Flor.* IV 39, 17: Es dichoso quien tiene buen ánimo con un patrimonio moderado; es desdichado quien tiene mal ánimo con mucho dinero.

1124 (68 B 287) ESTOB., *Flor.* IV 40, 20: Una dificultad común es más ardua que una particular, pues no queda esperanza de salvación.

1125 (68 B 288) ESTOB., *Flor.* IV 40, 21: Así como hay enfermedades del cuerpo, las hay de la propiedad y de la vida.

1126 (68 B 289) ESTOB., *Flor.* IV 44, 64: Es ilógico no adaptarse a las necesidades de la vida.

1127 (68 B 290) ESTOB., *Flor.* IV 44, 67: Expulsa mediante la razón la tristeza que se adueña del alma adormecida.

1128 (68 B 291) ESTOB., *Flor.* IV 44, 68: El sabio soporta la pobreza con dignidad.

1129 (68 B 292) ESTOB., *Flor.* IV 46, 19: Las esperanzas de los insensatos son irracionales.

1130 (68 B 293) ESTOB., *Flor.* IV 48, 10: Quienes encuentran placer en las desgracias ajenas no se dan cuenta de que el azar es común a todos y carecen de alegría propia.

1131 (68 B 294) ESTOB., *Flor.* IV 50, 20: La fuerza y el aspecto hermoso son los bienes de la juventud; la sabiduría es el brillo de la vejez.

1132 (68 B 295) ESTOB., *Flor.* IV 50, 22: El viejo fue joven, pero es imposible saber si el joven alcanzará la vejez: lo bueno ya vivido es mejor que lo incierto que nos espera.

1133 (68 B 296) ESTOB., *Flor.* IV 50, 76: La vejez es una privación total: se tiene todo y se carece de todo.

1134 (68 B 297) ESTOB., *Flor.* IV 52, 40: Algunos hombres, que desconocen la corruptibilidad de la natu-

raleza mortal, pero que son conscientes de que han actuado mal en su vida, sufren durante toda su vida por su confusión y su temor, porque han fabulado mentiras acerca del tiempo que se extiende más allá de la muerte.

1135 (68 B 298) *Suda*: La 'a' breve y con espíritu fuerte significa, en Demócrito, «lo propio».

CATÁLOGO DE FUENTES EMPLEADAS EN ESTE VOLUMEN

A continuación se ofrece una lista de aquellos autores cuyas obras han servido de fuentes para los textos traducidos *en este volumen*. En ella seguimos un orden alfabético para los nombres de los autores (o títulos de las obras, cuando sus autores no son conocidos), con una breve noticia y la mención de los títulos completos de las obras, y con la traducción de los mismos al castellano, si nos parece conveniente, así como las ediciones usadas. Si no se mencionan ediciones especiales, se entiende que el texto traducido corresponde exclusivamente a la edición DK. Junto a los nombres de los autores y títulos de las obras, el lector hallará la abreviatura empleada en el volumen. Respecto de las ediciones a que se aludirá en este catálogo, las abreviaturas son:

OCT = Oxford Classical Texts
LCL = Loeb Classical Library
LBL = Les Belles Lettres (Budé)
B. T. = Biblioteca Teubneriana
CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Academia de Berlín)
CMG = *Corpus Medicorum Graecorum* (Academias de Berlín, La Haya y Leipzig).

AECIO, ss. IV-V d. C.

Según Teodoreto [TEOD.] (escritor cristiano del s. V d. C.), Aecio escribió una *Recopilación de las opiniones de los filósofos*. Su obra se basó en los *Vetusta Placita* (Opiniones antiguas), siglo I a. C., resumen de la obra de Teofrasto. Cf. H. DIELS, *Doxographi Graeci*,

y la «Introducción General» al tomo I.

AGATÉMERO (AGATÉM.), s. II d. C.
Geógrafo cuya obra fue recopilada por Claudio Tolomeo, en el s. II d. C. Cf. *Geographici Graeci Minores*, ed. Müller.

AGUSTÍN, San (AG.). Obispo de Hipona, 334-431 d. C.
De Civitate Dei (*Civ. Dei*) = La ciudad de Dios.

ALBERTO MAGNO, San (ALB. MAG.), 1193-1280.
Maestro de Santo Tomás de Aquino y pionero en la promoción de los estudios medievales sobre Aristóteles.
De Lapidis (*De lapid.*) = De las piedras.

ALEJANDRO de Afrodisia (ALEJ.), ss. II-III d. C.
In Aristotelis Metaphysica Commentaria (*Met.*) = Comentario a la *Metafísica* de Aristóteles. *CAG*, I 1, M. Hayduck.
In Aristotelis Meteorologicorum Commentaria (*Meteor.*) = Coment. a la *Meteorología* de Arist. *CAG*, I, M. Hayduck.
In Aristotelis topicorum libros Commentaria (*Tóp.*) = Coment. a los *Tópicos* de Arist. *CAG*, II 2, M. Wallies.
In Aristotelis librum de sensu Commentaria (*De Sent.*) = Coment. al libro *Sobre el sentido* de Arist. *CAG*, III 1, P. Wendland.
Obras de autenticidad dudosa:
Quaestiones (*Cuest.*) *CAG*. Supp. II 2, ed. M. I. Bruns.
De Mixtione (*De mixt.*) *CAG*, Supp. II 2, ed. M. I. Bruns.

ANATOLIO de Alejandría, s. III d. C.
Obispo de Leodicea. Parte de su obra se ha conservado dentro de la denominada *Theologumena Arithmeticae*.

ANÓNIMO LONDINENSE (ANÓN. LOND.), ss. IV a. C. - II d. C.
La primera edición que poseemos de esta obra, que contiene una recopilación de apuntes de estudiosos o estudiantes de medicina, es la H. Diels, con el título *Anonymi Londinensis Iatrica*, *CAG*, Supp. III 1, Berlín, 1893. W. H. S. Jones ha hecho una edición bilingüe (*The Medical Writings of Anonymus Londinensis*, 1947, reprod. fotomec., Amsterdam, 1968). Lo de «londinense» se debe al simple hecho de que fue descubierto entre otros manuscritos en el Museo Británico (por F. Kenyon, quien colaboró en la edición de

Diels). Kenyon y Diels hallaron una llamativa similitud entre una sección histórica de la obra y la llamada por PLUTARCO, *Banquete* 733e, y por GALENO, *Opera* XV 25 (ed. Kühn), *Menóneia*, que habría compuesto Menón, discípulo de Aristóteles —aunque en la obra se menciona a Aristóteles donde uno esperaría que dijera «Menón»—, por encargo de su maestro. Actualmente no se niega la atribución de *esa* sección al aristotélico Menón, pero no como autor directo, sino como fuente última cuya obra ha sufrido no sólo el deterioro del tiempo sino las distorsiones de alumnos y copistas que han dado fin a la obra en su estado actual.

APOLONIO de Citio (APOLON. CIT.), s. I a. C.
Médico empírico. Escribió un comentario al *Perì árthron* (sobre las articulaciones) atribuido a Hipócrates. Ed. Schone.

APOLONIO DÍSCOLO (APOL. DÍSC.), s. II d. C.
Gramático griego que vivió en Alejandría. Escribió un tratado sobre sintaxis griega, que aún se conserva: *De pronominibus* (*De pron.*) = Sobre los pronombres.

APULEYO (APUL.) de Madaura, s. II d. C.
Florida (*Flor.*) es una antología de declamaciones, en forma de extractos, quizá recopilados por otro.

AQUILES TACIO (AQ. TAC.), s. III d. C.
Escribió una *Introducción a los «Fenómenos» de Arato* (*Isagogé*).

ARISTÓFANES (ARISTÓF.). Comediógrafo ateniense, s. V a. C.
Su obra satírica *Nubes* se estrenó en el año 423.

ARISTÓFANES de Bizancio (ARISTÓF. BIZ), s. III a. C.
Bibliotecario de Alejandría desde el 195 a. C. Se dice que ordenó en trilogías las obras de Platón; escribió un *Epítome* o *Compendio* de las «Historias de los animales», que ha sido editado dentro del marco de los comentarios griegos a Aristóteles, junto a escritos de Eliano (ver ELIANO), Timoteo, etcétera.:
Historiae Animalium Epitome subiunctis Aeliani Timothei aliorumque eclogis (*Epit. hist. anim.*), *CAG*, Suppl. I 1, ed. Spyridon P. Lambros.

ARISTÓTELES (ARIST.) de Estagira, 384-322 a. C.

Discípulo de Platón en la Academia del 367 al 347. En el año 335 se establece en Atenas, en el Liceo, y da origen a la escuela peripatética. Escribió:
Metafísica (*Met.*), ed. W. D. Ross y OCT (W. Jaeger).
Física (*Fís.*), ed. W. D. Ross.
Del Cielo, ed. OCT, LBL y LCL.
De la generación y corrupción (*De gen. y corr.*), B. T. y LCL.
Meteorología (*Meteor.*), LCL.
Del Alma, ed. W. D. Ross.
Generación de los Animales (*Gen. Anim.*), LBL y LCL.
Partes de los Animales (*Partes Anim.*), LBL y LCL.
Historia de los Animales (*Hist. Anim.*), LCL.
De la respiración (*De respir.*), LCL.
Del sentido (*De Sent.*), LCL.
Fragmentos (*Fr.*), Rose-Gigon (B. T.), Ross (OCT), Walzer.
De autenticidad dudosa:
Ética a Eudemo (*Ét. Eud.*).

ARISTÓXENO de Tarento (ARISTÓX.), 2.ª mitad del s. IV a. C.
Discípulo de Aristóteles, músico y biógrafo de Pitágoras.
Fragmentos en *Die Schule des Aristoteles*, 2 (F. Wehrli).

ARQUÍMEDES (ARQUÍM.), siglo III a. C.
Famoso geómetra nacido en Siracusa.
Escribió:
Método acerca de los teoremas mecánicos (*Mét.*) *LBL*.

ATENÁGORAS, s. II d. C.
Filósofo ateniense, convertido al cristianismo. En defensa del cristianismo escribió *Pro Christi* (Por Cristo).

ATENEO de Náucratis, en Egipto (ATEN.), s. III d. C.
Escribió:
Deipnosophistae (LSJ) (=«iniciados en los misteriores de la cocina») en griego. LCL (Gulick).

BOECIO, ss. V-VI d. C.
Estadista romano y escritor neoplatónico.
Escribió:
De Instituitone Musica (*Inst. Mus.*).

CATRARES, Juan, s. XIV.
Probable autor del diálogo *Hermipo*, al cual pertenecen los fragmentos de *De astrol.*, conocidos como «Anonymi Hermippus», ed. Kroll-Viereck.

CELSO, Cornelio, s. I d. C.
Enciclopedista romano, del cual se conserva un tratado sobre música.

CENSORINO (CENSOR.), mediados del s. III d. C.

Escribió:
De die natali (Sobre el día del nacimiento).

CICERÓN, Marco Tulio (CIC.), 106-43 a. C.
Político, orador y estudioso de la filosofía griega.
Escribió:
Academica (*Acad.*) = Discusiones en torno a la Academia, LCL.
De divinatione (*De div.*) = Sobre la adivinación.
De Fato = Sobre el destino, OCT.
De finibus (*De fin.*) = Sobre los fines, OCT.
De natura deorum (*De nat. deor.*) = Sobre la naturaleza de los dioses.
De oratore (*De orat.*) = Sobre el orador, OCT.
De Re Publica (*Rep.*) = De la cosa pública, LCL.
Epistulae (*Epist.*) = Cartas, OCT.
Tusculanae Quaestiones (*Tuscul.*) = Cuestiones Tusculanas, LCL.

CIRILO, s. V d. C.
Obispo de Alejandría.
Escribió:
Contra Juliano (*C. Jul.*).

CLEMENTE de Alejandría (CLEM.), 150-215 d. C.
Nació en Atenas; tras convertirse al cristianismo, viajó a Italia, Siria y Palestina, pero se radicó en Alejandría.
Escribió:
Pedagogo (*Pedag.*).
Protréptico (*Protr.*).
Stromateis (*Strom.*) = Misceláneas.

PSEUDO-CLEMENTE (PS. CLEM.).
Autor de algunos tratados atribuidos a Clemente, obispo de Roma, como *Recognitiones* (*Recogn.*) = Reconocimientos. Ed. Diels, *Dox. Gr.*

DAMASCIO (DAMASC.), siglos V-VI d. C.
Neoplatónico. Enseñó en Atenas.
Escribió:
De Principiis (*Pr.*) = Sobre los principios.

DAVID, s. VI d. C.
Neoplatónico cristiano. Perteneció a la escuela platónica de Alejandría.
Escribió:
Prolegomena Philosophiae (*Prol.*) = Introducción a la filosofía; *CAG*, XVIII 2, A. Busse.

DEMÓCRATES (DEMÓC.).
Nombre con el cual se conservaron 84 máximas morales de Demócrito, editadas por J. C. Orelli en 1819.

DIODORO de Sicilia (DIOD.), s. I a. C.

Vivió en Roma, pero escribió en griego una historia en 40 libros, de los cuales se han conservado 15 y fragmentos. LCL.

DIÓGENES de Enoanda (DIÓG. ENOANDA), s. II d. C.
Filósofo estoico. Su pensamiento se conoce gracias a inscripciones existentes en su ciudad natal, en Licia (Asia Menor).

DIÓGENES LAERCIO (D. L.), siglos II-III d. C.
Escribió:
Vidas de los filósofos. Cuando expone las doctrinas, su pensamiento suele ser algo confuso y poco fiable; en citas, cronologías y anécdotas suele mencionar las fuentes, lo cual permite evaluar la veracidad de las mismas. OCT y LCL.

DIÓN CRISÓSTOMO (DIÓN CRIS.), 40-112.
Se llamaba Dion Cocceianus de Prusa (Bitinia), pero era conocido como «Crisóstomos» («boca de oro»). Practicó una estilización sofística del cinismo.

DIONISIO de Alejandría (DION. ALEJ.), s. III d. C.
Combativo obispo de Alejandría, que arremetió contra el epicureísmo y contra algunas herejías.

DIONISIO de Halicarnaso (DIONIS.), s. I a. C.
Escribió:
De compositione Verborum (*De comp. Verb.*) = Sobre el orden de las palabras. Ed. Usener.

ELIANO, Claudio (EL.), ss. II-III d. C.
Sofista nacido en Preneste, Italia.
Escribió una recopilación heterogénea de anécdotas: *Varia Historia* (*Hist. Varias*), y también, *De natura Animalium* (*N. A.*), de la cual hay extractos en el *Epítome* a la obra de Aristófanes de Bizancio: *Historiae Animalium Epitome subiunctis Aeliani Timothei aliorum eclogis,* ed. Spyridon P. Lambros, *CAG,* Suppl. I 1.

EPICURO (EPIC.), 342-270 a. C.
Filósofo postaristotélico, que dio origen a una escuela epónima.
Escribió:
Epistulae (*Ep.*) = Cartas. Ed. Usener.
El «papiro 1413» citado corresponde a la ed. Krönert, y el «papiro 1056» a la ed. Gomperz.

EPIFANIO (EPIF.), 315-403.
Obispo de Constancia. Combatió a Orígenes y a los arrianos.
Autor de un tratado *Contra todas las hejerías* (*Adv. haeres.*).

EROTIANO (EROT.), s. I d. C.
Gramático griego autor de un glosario de Hipócrates.

ESCOLIOS (ESC.).
Comentarios antiguos a manuscritos (originales o copias).
Principales escoliastas de obras de Homero: Eustacio, Tzetzes.
Principales colecciones de escolios a obras de Homero: Dindorf, Erbse.
A veces se indica con una letra mayúscula el manuscrito.
También hay escolios a obras de Hesíodo, Aristófanes, Platón, Euclides, Dionisio de Tracia, Apolonio de Rodas, San Basilio, etc.

ESPEUSIPO de Atenas, s. IV a. C.
Yerno de Platón y su sucesor al frente de la Academia, desde su muerte, 347 a. C., hasta la suya propia, en 339-338.
P. Lang ha coleccionado sus fragmentos en *De Speusippi Academici Scriptis accedunt Fragmenta* (1911; reprod. fotomec., 1965).

ESTOBEO, Juan (ESTOB.), siglo V d. C.
Escribió, en griego:
Eclogae Physicae, Dialecticae et Ethicae (*Ecl.*) = Extractos de Física, Dialéctica y Ética, ed. Wachsmuth.
Florilegium (*Flor.*) = Antología de citas de escritores antiguos.

ESTRABÓN de Amasis (ESTR.), 54 a. C. - 24 d. C.
Escribió una *Geografía,* en parte con datos de Eratóstenes (que vivió entre 276 y 196 a. C.) y referencias históricas. LCL.

Etymologicum Genuinum (*Etym. Gen.*), s. XI d. C.
Enciclopedia etimológica correspondiente a la cuarta época de *Etymologica* (cf. *RE,* VI).

Etymologicum Orionis (*Etym. Orion.*), s. V d. C.
Enciclopedia etimológica compilada por Orión, gramático tebano.

EUDOXO, *Arte astronómica* (EUDOXO, *Ars. astron.*), s. II a. C.
Papiro que contiene un escrito astronómico, conocido con

el nombre de «papiro de Eudoxo». Se trata probablemente de un cuaderno de apuntes de un estudiante de Alejandría, cuyo *floruit* es calculado alrededor de los años 193 a 190 a. C.

EUSEBIO (EUS.), ss. III-IV d. C.
Obispo de Cesárea en el año 315 d. C.

Escribió:
Praeparatio Euangelica (*P. E.* o *Prep. Ev.*).
Chronikón (*Chr.*) = Cronologías (obra traducida al latín por San Jerónimo).

EXCERPTA ASTRONOMICA (EXC. ASTRON.).
Antología astronómica del Cod. Vaticano 381, ed. Maas.

FILÓDEMO (FILÓD.) de Gádara, Palestina, s. I a. C.

Escribió:
De pietate (*De piet.*), ed. Gomperz.
De ira, ed. Wilke.
De musica, ed. J. Kemke.
De morte, ed. D. Bassi.

FILÓN de Alejandría, s. I a. C.-I d. C.
Filósofo judío que intentó fusionar la doctrina platónica con las enseñanzas de Moisés.

Escribió:
De Providentia (*De Provid.*).
De vita contemplativa (*De vita contempl.*).

FILÓPONO (FILÓP.), ss. VI-VII d. C.
Su verdadero nombre era Juan de Alejandría, y fue apodado «el laborioso» = *philóponos.*
Escribió, entre otros, los siguientes comentarios a Aristóteles:
In Aristotelis de Anima libros commentaria (*Del Alma*), *CAG*, XV, M. Hayduck.
In Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria (*De gen. y corr.*), *CAG*, XIV 2, J. Vitelli.

FILÓSTRATO, Flavio (FILÓSTR.), siglos II-III d. C.
Enseñó en Atenas.

Escribió:
Vitae Sophistarum (*V. Sof.*) = Vidas de sofistas.

FOCIO, s. IX d. C.
Patriarca de Constantinopla. Máximo exponente del renacimiento de los estudios clásicos en la literatura bizantina. Lexicógrafo.

Obra:
Lexicon (*Lex.*).

GALENO, Claudio (GAL.), s. II d. C.

Escribió comentarios a obras hipocráticas y estudios de medicina antigua.
De differentia pulsum (*De diff. puls.*) = Sobre la diferencia de los pulsos.
De elementis secundum Hippocratem (*De elem. sec. Hipp.*) = Sobre los elementos según Hipócrates.
De medicina empirica (*De med. empir.*).
In Hippocratis Epidemias (*In Epid.*): Comentario al tratado hipocrático *Epidemias*.

PSEUDO-GALENO (PS. GAL.).
Entre las obras atribuidas a Galeno figuran algunas que muy probablemente no le pertenecen. De ellas mencionamos aquí:
De definitionibus medicis (*De defin. med.*) = Sobre definiciones médicas.
De humoribus (*De humor.*) = Sobre los humores.
Historia philosophorum (*Hist. philos.*) = Historia de los filósofos, ed. H. Diels.

GELIO, Aulio, s. II d. C. Nació en Roma.

Escribió:
Noctes Atticae (Noches Áticas), miscelánea de extractos grecorromanos.

PSEUDO GÉMINO (PS. GÉM.).
La *Eisagogé eis tà phainómena* (*Isag.*) = Introducción a los fenómenos (celestes) es una compilación de un escritor posterior a Gémino, basada seguramente sobre una *Eisagogé* original.
Gémino de Rodas, célebre historiador de la geometría y geómetra, fue un discípulo del estoico Posidonio, quien vivió en el s. I a. C.

HERMIAS de Alejandría, s. III d. C. Apologeta cristiano.
Escribió: *Irrisio gentilium philosophorum* = Ridiculización de los filósofos paganos.

HERMIPO, ver CATRARES.

HERODIANO, Elio (HEROD.), s. II d. C.

Gramático que nació en Alejandría y vivió en Roma.

Escribió:
Epimerismoi Homerikoi (*Epimer. Hom.*) = Análisis homéricos.
Perì katholikès prosódias (*Perì kath. pros.*) = Sobre la acentuación en general.
Perì monérous léxeos (*P. mon. léx*) = Sobre expresiones peculiares.

HESIQUIO de Alejandría (HESIQ.), s. V d. C.

Lexicógrafo. Su *Léxico* fue editado por M. Schmidt y, recientemente, por K. Latte.

HIMERIO de Prusa, en Bitinia (HIM.), s. VI d. C.

Orador. Fue profesor en Atenas.

Escribió:

Eclogae (*Ecl.*) = Extractos, ed. Schenkel.

(HIPÓCRATES) de Cos (HIP.), siglo V a. C

Dio origen a la primera sistematización de conocimientos médicos, que fueron compendiados en escritos que se le atribuyeron, y que corresponden a los siglos V, IV y III a. C.

Uno de esos escritos es: *De natura infantis* (*De nat. inf.*)= Sobre la naturaleza del niño.

HIPÓLITO (HIP.), s. III d. C.

Apologeta cristiano que a menudo se refiere a filósofos griegos antiguos, siguiendo a Teofrasto.

Escribió:

Refutatio omnium Haeresium = Refutación de todas las herejías (en 10 libros, de los cuales sólo los primeros llevan el nombre de *Philosophoumena*, o Exposición de cuestiones filosóficas).

JÁMBLICO de Calquis (JÁMBL.), s. IV d. C.

Neopitagórico que se refiere a menudo a Pitágoras o a pensadores antiguos, pero sin mención de fuentes y en forma contradictoria.

Escribió:

De Vita Pythagorica liber (*V. P.*), ed. Deubner-Klein, B. T.

In Nicomachi arithmeticam introductionem (*Intr. arit. Nicóm.*) = Comentario a la Introducción a la aritmética de Nicómaco. H. Pistelli, R. T.

JUVENAL, Décimo Junio (JUV.), ss. I-II d. C.

Poeta y escritor romano. Fustigó duramente las costumbres de su tiempo.

Escribió 16 sátiras en hexámetros.

LACTANCIO (LACT.), siglos III-IV a. C.

Retórico romano converso al cristianismo.

Escribió:

Divinae Institutiones (*Inst. div.*) = Instituciones divinas.

LIDO, Juan Lorenzo (LIDO), siglos V-VI d. C.

Escribió:

De Mensibus (*De Mens.*) = Sobre los meses, ed. Wünsch.

De Ostentis (*De ost.*) = Sobre los presagios, ed. Wachsmuth.

LUCIANO (LUC.), s. II d. C.

Retórico griego que nació en Siria. Se le atribuyen más de 80 obras, pero buena parte de ellas espúreas. Entre las genuinas debemos contar: *Pro lapsu in salutando* (*Lapsu in sal.*) = Al saludar por error. En cambio, es seguramente apócrifa *Macrobii* (*Macr.*) = Vidas largas, que contiene narraciones de la vida de hombres que han alcanzado una edad muy extensa.

MACROBIO, Teodosio (MACR.), siglos IV-V d. C.

Nació en algún lugar de Grecia, pero escribió en latín: por ejemplo, un tratado neoplatónico basado en la sección del libro VI de *De Republica* de Cicerón, «El sueño de Escipión». El título es *Commentarius ex Cicerone in Somnium Scipionis* (*S. Scip.*).

MANLIO TEODORO, Flavio (MAN. TEOD.), s. VI d. C.

Gramático latino. Fue cónsul en el 399 d. C.

Escribió:

De Metris (*De Metr.*) = Sobre los versos. Ed. Keil.

NICÓMACO de Gerasa (NICÓM.), ca. s. II d. C.

Escribió tratados referidos a Pitágoras, que a veces han sido incorporados a otros, como la *Theolog. Arithm.*, y ha servido de fuente a Porfirio y a Jámblico. Se ha conservado *Arithmetica Introductio* (*Arithm. Intr.*) = Introducción a la aritmética. Ed. R. Hoche, B. T.

OLIMPIODORO (OLIMP.), siglo VI d. C.

Filósofo y comentarista neoplatónico.

Entre otras obras, escribió:

In Platonis Phaedonem Commentaria (*Fedón*), ed. W. Norwin, B. T.

In Platonis Philebum scholia (*Fil.*) = Escolios al *Filebo* de Platón.

PAPIRO HIBEH (PAP. HIBEH), siglos IV-III a. C.

Descubierto en 1902. Probablemente reproduce un fragmento de la obra de Teofrasto *Perì hýdatos* (Sobre el agua), citada por DIÓGENES LAERCIO, V 45. Ed. Grenfell-Hund I.

PLATÓN de Atenas, 428-347 a. C. Su verdadero nombre era Aris-

tocles, pero fue apodado «ancho de hombros» (PLATÓN).

Discípulo de Sócrates, fundó la primera escuela de estudios superiores sistemáticos, alrededor del 480 a. C., la «Academia». Obras en OCT (J. Burnet) y LBL.

Escribió, entre otros diálogos:

Crátilo (*Crát.*).
Fedón.
Fedro.
Filebo (*Fil.*).
Gorgias, también ed. R. E. Dodds.
República ed. J. Adam.
Timeo.

PLINIO, Cayo (PLINIO EL ANCIANO), 23-79 d. C. Nacido en Roma.

Escribió:

Naturae Historiarum XXXVII libri (*Hist. Nat.*). Extensa compilación de datos muy heterogéneos en tema y en valor.

PLUTARCO de Queronea, en Beocia (PLUT.), ss. I-II d. C.

Además de las *Vidas Paralelas*, escribió numerosos ensayos morales, históricos, etc., que fueron reunidos por Henri Estienne (Stephanus) y editados por primera vez en 1572 con el nombre genérico de *Moralia*. Aquí seguimos ese orden, mantenido en la edición de G. N. Bernadakis (1888-1896, B. T.) y en la LCL, a cuyos volúmenes remitimos en números romanos al comienzo de cada referencia.

I *De profectibus in virtute* (*De prof. in virt.*) = Sobre el avance de la virtud.

De educatione puerorum (*De puer. educ.*) = Sobre la educación de los niños.

II *De sanitate praecepta* (*De sanit. praec.*) = Preceptos sobre la salud.

Coniugalia praecepta (*Coni. praec.*) = Prec. conyugales.

V *De Iside et Osiride* (*De Is. et Os.*) = Sobre Isis y Osiris.

VI *De virtute morali* (*De virt. mor.*) = Sobre la virtud moral.

De amore prolis (*De amore prol.*) = Sobre el amor a la progenie.

Animine an corporis affectiones sunt piores (*Animine an corp. aff.*) = Las afecciones del alma son peores que las del cuerpo.

De tranquillitate animi (*De tranq. anim.*) = Sobre la tranquilidad del alma.

VII *De genio socratis* (*De gen. Socr.*) = Sobre el signo demoníaco de Sócrates.

VIII-IX *Quaestionum convivalium* (*Quaest. Conviv.*) = Temas de diálogos de sobremesa.

X *Reipublicae gerenda praecepta* (*Reip. ger. praec.*) = Preceptos para administrar los asuntos políticos.

XII *De facie quae in orbe lunae apparet* (*De fac. in orbe lun.*) = Sobre la faz que aparece en la órbita de la luna.

De sollertia animalium (*De Sollert. anim.*) = De la ingeniosidad de los animales.

XIII, 2 *De communibus notitiis adversus Stoicos* (*De commun. notit.*) = Sobre las nociones comunes: contra los estoicos.

XIV *Adversus Colotem* (*Adv. Colot.*) = Contra Colotes, en defensa de otros filósofos.

De latenter vivendo (*De lat. viv.*) = Sobre la vida oculta.

De Musica (*De Mus.*) = Sobre la música.

XV *Fragmenta de libidine et aegritudine* (*Fragm. de libid. et aegr.*) = Fragmentos sobre la pasión y la tristeza.

(N.º 2 de los fragmentos «Tyrwhitt», págs. 40-42 del volumen XV.)

PSEUDO-PLUTARCO (PS. PLUT.).

Stromateis = Misceláneas.

Aunque esta obra figura en el vol. VII de la edición de Bernadakis de las *Moralia*, y hay diversas obras en dicha edición (y en la de LCL) cuya autenticidad es dudosa, separamos ésta por constituir una importante fuente doxográfica, que cita o glosa a Teofrasto.

PORFIRIO (PORF.), 233-305.

Discípulo de Plotino.

Escribió:

Cuestiones homéricas (*Cuest. Hom.*).

De Abstinentia (*De Abst.*).

In Ptolemaei Harmonica (*In Ptol. Harm.*) = Comentario a la obra de Ptolomeo, *Harmonica*.

PROCLO de Bizancio, 410-485.

Nació en Constantinopla y murió en Atenas. Filósofo neoplatónico, alumno de Olimpiodoro en Alejandría y de Soriano en Atenas.

Escribió:

In primum Euclidis Elementorum librum commentarii (*Elem.*) = Comentario al libro I de los *Elementos* de Euclides. Ed. G. Friedlein, B. T.

Comentarios a diálogos de Platón:

In Platonis Cratylum commentaria (*Crát.*), ed. Pasquali.

In Platonis Rempublicam commentarii (*Rep.*), ed. Kroll, B. T.

In Platonis Timaeum commentaria (*Timeo*), ed. E. Diehl, B. T.

SÉNECA, Lucio Anneo (SÉN. fil.), 4-65 d. C.
Hijo del retórico Séneca. Filósofo estoico, preceptor de Nerón.
Escribió:
Cuestiones Naturales (*C. N.*), donde expone conocimientos científicos de su época.

SEXTO EMPÍRICO (S. E.), siglo III d. C.
Filósofo griego escéptico.
Escribió:
Adversus Mathematicos (*Adv. Math.*) = Contra los científicos.
Pyrrhoniae Hypotyposes (*Pyrr. Hypot*). = Esquemas pirrónicos.

SIMPLICIO de Cilicia (SIMPL.), s. VI d. C.
Neoplatónico, comentarista de Aristóteles. Entre otras obras:
In Aristotelis Physica commentaria (*Fís*), *CAG*, IX-X, H. Diels.
In Aristotelis De Caelo commentaria (*Del Cielo*), *CAG*, VII, J. Heiberg.

SOCIÓN (SOC.), s. I a. C.
Filósofo alejandrino, adepto al estoicismo.
Escribió:
De ira.

SORANO de Éfeso, s. II d. C.
Médico.
Escribió:
Gynaecologica (*Gynaec.*), ed. Nabel.

Suda o *Suidas*, s. X d. C.
Léxico griego anónimo, probablemente escrito en Bizancio.

TEOFRASTO de Éreso (TEOFR.), siglos IV-III a. C.
Discípulo de Aristóteles y jefe del Liceo del 322 al 284 a. C.
Escribió:
Opiniones de los Físicos (Fragmentos en H. DIELS, *Doxographi graeci*; ver «Introd. General», tomo I).
De las sensaciones (*De Sens.*) en DIELS, *Dox. Gr.*
De causis plantarum (*De caus. plant.*) = Sobre las causas de las plantas.

TEÓN de Esmirna (TEÓN ESM.), s. II d. C.
Escribió:
Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium = Exposición de temas matemáticos útiles para leer a Platón. Ed. E. Hiller, B. T.

TERTULIANO (TERTUL.), 160-200.
Nació en Cartago.
Apologeta del cristianismo y adversario del platonismo medio.
Escribió:
De Anima (Del Alma), ed. J. H. Waszink.
Ad Nationes (*Nat.*).

Theologumena Arithmeticae (*Theolog. Arithm.*), siglos II-IV a. C.
Exposición teológica de cuestiones aritméticas.
Obra atribuida largo tiempo a Jámblico, tal vez debido a que éste se sirvió de ella a menudo para su *V. P.* En ella pueden discernirse por lo menos dos autores distintos: Anatolio y Nicómaco de Gerasa. E. V. de Falco (B. T.).

TIMEO de Locro, ss. III-II a. C.
Autor, probablemente ficticio, de una monografía que imita en parte al *Timeo* de Platón (ver notas 6 y sigs. a «Filolao»).
Obra:
De Natura Mundi et Animae (De la naturaleza del mundo y del alma; ed. W. Marg, 1972).

TIMÓN de Fliunte, siglos III-II a. C.
Escritor satírico.
Compuso:
Silloi (Sátiras).

TOLOMEO, Claudio (PTOL.), s. II d. C.
Astrónomo, astrólogo y matemático alejandrino.
Escribió:
Pháseis aplanón astéron kaì synagogè episemasión (*Pháseis*) = Fases de las estrellas fijas y colección de indicios atmosféricos. Ed. Wachsmuth como apéndice de J. Lido, *De Ostentis.*

TZETZES, Juan, s. XII d. C.
Comentarista bizantino, exégeta de Homero y Hesíodo. De su obra subsiste *Chiliades* (*Chil.*), miscelánea de historia y leyenda; el nombre que tiene («miles de líneas») responde a la inconsistencia que su editor halló en ella.

VALERIO MÁXIMO (VAL. MÁX.), siglo I d. C.
Durante el reinado de Tiberio compiló *De factis dictisque Memorabilibus* = De hechos y dichos memorables.

VARRÓN, Marco Terencio, 116-28 a. C.

Nació cerca de Roma y estudió filosofía en Atenas. Ecléctico.

Se conservan fragmentos de sus sátiras:

Saturarum Menippearum reliquiae (Sátiras Menipeas), rec. Alex. Riese, y como apéndice a la ed. de *Petronii, Sat. et Lib.*, rec. F. Bücheler.

Estas sátiras son escritas a imitación de Menipo de Gádara.

VINDICIANO (VINDIC.), s. IV d. C.

Médico romano que atendió al emperador Valentiniano I (364-375).

Escribió en latín poemas en hexámetros y textos sobre medicina.

VITRUVIO (VITRUV.), s. I a. C.

Arquitecto romano.

Escribió:
De architectura (*De arch.*).

TABLA DE CORRELACIONES

Entre los textos clasificados según la nomenclatura usada en la recopilación de Diels-Kranz y los numerados en el tercer volumen de la presente edición de *Los Filósofos Presocráticos* de la Biblioteca Clásica Gredos existen —discernidos por capítulos— las siguientes equivalencias:

DIÓGENES DE APOLONIA

DK	BCG	DK	BCG
64 A 1	1, 7, 24, 29, 36	64 A 4	3
64 A 5	2, 12	64 A 6	6, 28
64 A 7	9	64 A 8	17, 18, 19, 20, 23
64 A 9	40	64 A 10	25, 27
64 A 11	30	64 A 12	31
64 A 13	32, 33	64 A 14	34
64 A 15	35	64 A 16	38, 39
64 A 16a	37	64 A 18	42, 43, 44
64 A 19	16, 48	64 A 20	46, 53
64 A 21	49	64 A 22	50
64 A 24	60	64 A 25	63
64 A 26	64	64 A 27	61, 62
64 A 28	66	64 A 29	51
64 A 29a	67	64 A 30	54
64 A 31	70, 71	64 A 32	72
64 A 33	45		
64 B 1	73	64 B 2	74
64 B 3	75	64 B 4	76

DK	BCG	DK	BCG
64 B 5	77	64 B 6	52, 56, 58, 59, 78, 79
64 B 7	80	64 B 8	81
64 B 9	65		
64 C 1	55	64 C 2	21

FILOLAO

44 A 1	87, 92, 102	44 A 1a	82, 95
44 A 2	82, 95	44 A 3	98
44 A 4	84, 97	44 A 4a	96
44 A 5	83	44 A 6	100
44 A 7	99	44 A 8	101, 106
44 A 9	108, 113	44 A 10	114
44 A 11	128	44 A 13	129, 130, 131
44 A 14	133, 134, 135, 136, 137	44 A 15	139
		44 A 17	158, 159
44 A 16	157	44 A 19	162
44 A 18	164	44 A 21	160
44 A 20	163	44 A 24	141, 145
44 A 23	150, 151	44 A 26	143
44 A 25	142	44 A 28	166
44 A 27	165		
44 A 29	173		
44 B 1	110, 176	44 B 2	111, 112, 177
44 B 3	119, 174, 178	44 B 4	120, 175, 179
44 B 5	121, 124, 180	44 B 6	146, 147, 181
44 B 7	161, 182	44 B 8	185
44 B 9	186	44 B 10	187
44 B 11	132, 188	44 B 12	189
44 B 13	167, 183	44 B 14	168, 169, 190
44 B 15	170, 171, 191	44 B 16	192
44 B 17	184	44 B 18	103

LEUCIPO Y DEMÓCRITO

DK	BCG	DK	BCG
67 A 1	193, 196, 293, 453, 527, 543	67 B 1	273, 532
		67 B 1a	274
67 A 2	197, 223	67 B 2	275, 427, 828
67 A 4	199	68 A 1	205, 210, 211, 225, 242, 243, 245, 253, 254, 258, 259, 262, 264, 269, 283, 306, 325, 360, 396, 406, 447, 455, 471, 549, 575, 593, 602, 615, 648, 660, 734
67 A 5	198, 200, 201, 202, 295		
67 A 6	298, 333, 335, 409, 410		
67 A 7	282, 290, 296, 341, 364, 376, 389, 392, 569		
67 A 8	194, 203, 297, 342	68 A 2	211, 222, 233, 246, 250
67 A 9	318, 340, 346, 397		
67 A 10	204, 320, 430, 452	68 A 3	206
67 A 11	351, 432	68 A 4	212, 220, 265
67 A 12	294	68 A 5	266
67 A 13	365	68 A 6	267, 268
67 A 14	311, 321, 328, 357, 382, 398	68 A 7	213
		68 A 9	227, 228
67 A 15	322, 348, 375, 383, 472	68 A 10	235
		68 A 10a	234
67 A 16	386, 387, 411	68 A 11	244
67 A 17	319, 474	68 A 12	241
67 A 18	385	68 A 13	239
67 A 19	316, 377, 378, 391	68 A 14	256, 263
67 A 20	379	68 A 15	257
67 A 21	456	68 A 16	240, 255
67 A 22	464, 465	68 A 18	252
67 A 23	467	68 A 21	247, 348
67 A 24	454, 475	68 A 22	260
67 A 25	566	68 A 25	261
67 A 26	533	68 A 28	270, 578, 585
67 A 27	539	68 A 29	271
67 A 33	195	68 A 30	272, 605, 606
67 A 34	505	68 A 31	276

DK	BCG
68 A 32	603
68 A 33	277
68 A 34	278, 279, 280, 281
68 A 35	287
68 A 35a	288
68 A 36	284, 289, 636
68 A 37	310, 349, 361, 388, 403, 692
68 A 38	300, 336, 337, 347, 428
68 A 39	208, 429, 463, 550
68 A 40	209, 224, 249, 301, 460, 529
68 A 41	358
68 A 42	313, 314
68 A 43	324, 326, 362, 363, 390, 457
68 A 44	304, 339
68 A 45	299, 338, 594
68 A 46	302
68 A 46a	380
68 A 47	359, 413, 419, 420, 422, 424
68 A 48	369
68 A 48b	368
68 A 49	308, 332, 381, 395, 604
68 A 50	425
68 A 51	426
68 A 53	285
68 A 56	394
68 A 57	327, 353, 354, 355, 393
68 A 58	312, 412
68 A 59	329
68 A 60	414, 415, 634
68 A 60a	473
68 A 61	417, 418, 423

DK	BCG
68 A 62	635
68 A 63	317
68 A 64	407
68 A 65	431
68 A 66	433, 434, 435
68 A 67	446
68 A 68	436, 437
68 A 69	443, 444
68 A 70	438
68 A 71	448, 449
68 A 72	450, 451
68 A 74	684, 685, 686, 687
68 A 75	678, 679
68 A 76	682, 688
68 A 77	584, 675
68 A 78	676
68 A 79	677, 683
68 A 80	350
68 A 81	458
68 A 82	459
68 A 83	445, 466
68 A 84	461
68 A 85	526
68 A 86	528
68 A 87	535, 544, 545
68 A 88	551
68 A 89	552
68 A 89a	553
68 A 90	547
68 A 91	556, 557, 558
68 A 92	531, 561
68 A 93	567
68 A 93a	564
68 A 94	534, 536
68 A 95	538
68 A 96	540
68 A 97	570
68 A 98	571

DK	BCG
68 A 99	572
68 A 99a	573
68 A 100	574
68 A 101	476, 477, 577, 579, 581, 595, 597, 665
68 A 102	576
68 A 103	582
68 A 104	583
68 A 104a	584
68 A 105	580, 598, 651
68 A 106	484, 586
68 A 109	592
68 A 110	669
68 A 111	667
68 A 112	664
66 A 113	596
68 A 114	321, 666
68 A 115	613
68 A 116	612
68 A 117	587, 614
68 A 118	673
68 A 119	611
68 A 120	610, 638
68 A 123	641
68 A 124	640
68 A 125	303, 330, 642
68 A 126	625, 643
68 A 127	621
68 A 128	623
68 A 129	627
68 A 130	629
68 A 134	631
68 A 135	416, 565, 607, 608, 609, 619, 622, 624, 626, 628, 630, 632, 633, 637, 639, 644, 646, 652, 653
68 A 136	506, 507

DK	BCG
68 A 137	508
68 A 138	693, 694
68 A 139	481, 482, 483
68 A 140	489
68 A 141	487
68 A 142	487
68 A 143	491, 492, 493
68 A 144	494, 495, 498, 499
68 A 145	497
68 A 146	500
68 A 147	509
68 A 148	496, 512
68 A 149	501
68 A 150	513
68 A 151	502, 503
68 A 152	504
68 A 153	514
68 A 154	515
68 A 155	516
68 A 155a	517
68 A 155b	518
68 A 156	519, 520
68 A 157	521
68 A 158	522
68 A 159	511
68 A 160	485, 589, 590, 591
68 A 161	486
68 A 162	523
68 A 163	647
68 A 164	588
68 A 166	207, 462, 736, 769
68 A 167	742
68 A 168	744
68 A 169	739, 740, 745
68 A 170	603
68 B 1a	829
68 B 2	830, 831
68 B 3	832

DK	BCG
68 B 4	735, 746, 833
68 B 5	468, 469, 470, 478, 479, 480, 695, 719, 720, 834, 835
68 B 6	356, 657, 836
68 B 7	655, 658, 837
68 B 8	659, 838
68 B 9	307, 654, 839
68 B 10	292, 656, 840
68 B 11	668, 841
68 B 12	562, 842
68 B 13	843
68 B 14	563
68 B 15	537, 844
68 B 16	845
68 B 17	714, 715, 846
68 B 18	716, 847
68 B 19	705, 848
68 B 20	706, 849
68 B 21	850
68 B 22	851
68 B 23	852
68 B 24	853
68 B 25	546, 854
68 B 26	696, 855
68 B 27	856
68 B 27a	857
68 B 28	858
68 B 29	859, 860
68 B 30	680, 861
68 B 31	862
68 B 32	863
68 B 33	764, 864
68 B 34	865
68 B 35	733, 866
68 B 36	867
68 B 37	600, 868
68 B 38	756, 869

DK	BCG
68 B 39	757, 870
68 B 40	871
68 B 41	790, 872
68 B 42	791, 873
68 B 43	758, 874
68 B 44	704, 875
68 B 45	759, 876
68 B 46	877
68 B 47	722, 878
68 B 48	755, 879
68 B 49	880
68 B 50	881
68 B 51	698, 882
68 B 52	774, 883
68 B 53	884
68 B 53a	700, 885
68 B 54	886
68 B 55	887
68 B 56	888
68 B 57	889
68 B 58	890
68 B 59	713, 775, 891
68 B 60	784, 892
68 B 61	893
68 B 62	760, 894
68 B 63	895
68 B 64	776, 896
68 B 65	897
68 B 66	898
68 B 67	770, 899
68 B 68	900
68 B 69	671, 901
68 B 70	750, 902
68 B 71	796, 903
68 B 72	797, 904
68 B 73	905
68 B 74	798, 906
68 B 75	777, 907

DK	BCG
68 B 76	778, 908
68 B 77	779, 792, 909
68 B 78	910
68 B 79	911
68 B 80	912
68 B 81	913
68 B 82	701, 914
68 B 83	773, 915
68 B 84	916
68 B 85	765, 917
68 B 86	918
68 B 87	919
68 B 88	920
68 B 89	761, 921
68 B 90	922
68 B 91	823
68 B 92	924
68 B 93	925
68 B 94	926
68 B 95	927
68 B 96	928
68 B 97	817, 929
68 B 98	930
68 B 99	818, 931
68 B 100	819, 932
68 B 101	820, 933
68 B 102	751, 934
68 B 103	935
68 B 104	824, 936
68 B 105	937
68 B 106	821, 938
68 B 107	806, 939
68 B 107a	940
68 B 108	941
68 B 109	822, 942
68 B 110	811, 943
68 B 111	812, 944
68 B 112	945

DK	BCG
68 B 113	780, 946
68 B 114	947
68 B 115	948
68 B 116	949
68 B 117	661, 950
68 B 118	291, 441, 951
68 B 119	442, 952
68 B 120	510, 953
68 B 121	707, 954
68 B 122	708, 955
68 B 122a	956
68 B 123	674, 957
68 B 124	488, 958
68 B 125	663, 959
68 B 126	960
68 B 127	961
68 B 128	710, 962
68 B 129	963
68 B 129a	711, 964
68 B 130	965
68 B 131	966
68 B 132	967
68 B 133	968
68 B 134	969
68 B 135	712, 970
68 B 136	971
68 B 137	972
68 B 138	973
68 B 139	974
68 B 140	975
68 B 141	352, 976
68 B 142	697, 977
68 B 143	749, 978
68 B 144	286, 717, 979
68 B 144a	980
68 B 145	699, 981
68 B 146	982
68 B 147	983

DK	BCG
68 B 148	496, 984
68 B 149	985
68 B 150	986
68 B 151	987
68 B 152	568, 988
68 B 153	989
68 B 154	718, 990
68 B 155	524, 991
68 B 155a	992
68 B 156	230, 309, 993
68 B 157	994
68 B 158	995
68 B 159	601, 996
68 B 160	997
68 B 161	554, 998
68 B 162	999
68 B 163	1000
68 B 164	1001
68 B 165	1002
68 B 166	681, 1003
68 B 167	1004
68 B 168	1005
68 B 169	1006
68 B 170	737, 1007
68 B 171	738, 1008
68 B 172	1009
68 B 173	1010
68 B 174	787, 1011
68 B 175	689, 1012
68 B 176	1013
68 B 177	902, 1014
68 B 178	1015
68 B 179	766, 1016
68 B 180	767, 1017
68 B 181	788, 1018
68 B 182	1019
68 B 183	825, 1020
68 B 184	1021

DK	BCG
68 B 185	768, 1022
68 B 186	816, 1023
68 B 187	599, 1024
68 B 188	1025
68 B 189	743, 1026
68 B 190	703, 1027
68 B 191	741, 752, 1028
68 B 192	1029
68 B 193	762, 1030
68 B 194	1031
68 B 195	1032
68 B 196	1033
68 B 197	1034
68 B 198	1035
68 B 199	1036
68 B 200	781, 1037
68 B 201	1038
68 B 202	782, 1039
68 B 203	1040
68 B 204	1041
68 B 205	1042
68 B 206	1043
68 B 207	799, 1044
68 B 208	807, 1045
68 B 209	1046
68 B 210	753, 1047
68 B 211	800, 1048
68 B 212	1049
68 B 213	1050
68 B 214	813, 1051
68 B 215	747, 1052
68 B 216	748, 1053
68 B 217	690, 763, 1054
68 B 218	793, 1055
68 B 219	1056
68 B 220	794, 1057
68 B 221	1058
68 B 222	1059

DK	BCG
68 B 223	1060
68 B 224	1061
68 B 225	1062
68 B 226	1063
68 B 227	1064
68 B 228	1065
68 B 229	1066
68 B 230	1067
68 B 231	1068
68 B 232	801, 1069
68 B 233	754, 1070
68 B 234	691, 1071
68 B 235	802, 1072
68 B 236	1073
68 B 237	1074
68 B 238	1075
68 B 239	1076
68 B 240	1077
68 B 241	1078
68 B 242	1079
68 B 243	1080
68 B 244	785, 1081
68 B 245	1082
68 B 246	1083
68 B 247	771, 1084
68 B 248	726, 1085
68 B 249	731, 1086
68 B 250	732, 1087
68 B 251	723, 1088
68 B 252	724, 1089
68 B 253	1090
68 B 254	1091
68 B 255	1092
68 B 256	789, 1093
68 B 257	1094
68 B 258	728, 1095
68 B 259	1096
68 B 260	729, 1097

DK	BCG
68 B 261	1098
68 B 262	730, 1099
68 B 263	1100
68 B 264	786, 1101
68 B 265	725, 1102
68 B 266	727, 1103
68 B 267	721, 1104
68 B 268	1105
68 B 269	1106
68 B 270	1107
68 B 271	1108
68 B 272	808, 1109
68 B 273	814, 1110
68 B 274	815, 1111
68 B 275	809, 1112
68 B 276	804, 1113
68 B 277	805, 1114
68 B 278	1115
68 B 279	810, 1116
68 B 280	1117
68 B 281	1118
68 B 282	1119
68 B 283	1120
68 B 284	1121
68 B 285	1122
68 B 286	795, 1123
68 B 287	1124
68 B 288	1125
68 B 289	1126
68 B 290	1127
68 B 291	772, 1128
68 B 292	783, 1129
68 B 293	1130
68 B 294	826, 1131
68 B 295	827, 1132
68 B 296	823, 1133
68 B 297	1134
68 B 298	1135

ÍNDICE GENERAL

FILOLAO Y LOS LLAMADOS PITAGÓRICOS

LEUCIPO Y DEMÓCRITO